



HAL
open science

La Représentation de l'Arabie Heureuse dans les récits de voyageurs français de la Renaissance à l'époque de la colonisation

Abdulghani Al Hajebi

► **To cite this version:**

Abdulghani Al Hajebi. La Représentation de l'Arabie Heureuse dans les récits de voyageurs français de la Renaissance à l'époque de la colonisation. Littératures. Université de Rouen, 2010. Français. NNT: . tel-03220134

HAL Id: tel-03220134

<https://theses.hal.science/tel-03220134>

Submitted on 7 May 2021

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.



UNIVERSITE DE ROUEN

ECOLE DOCTORALE LETTRES ET SCIENCES HUMAINES ET SOCIALE

« SAVOIRS CRITIQUE ET EXPERTISES »

DEPARTEMENT DE LETTRES MODERNES

LABORATOIRE CEREDI

THESE DE DOCTORAT

En vue de l'obtention du grade de

Docteur de l'université de Rouen

Discipline : Langue et littérature françaises

présentée et soutenue publiquement

Par

Abdulghani AL-HAJEBI

le 28 janvier 2010

La Représentation de l'Arabie Heureuse dans les récits de voyageurs français de la Renaissance à l'époque de la colonisation

Sous la direction de **M. le Professeur François BESSIRE** (Université de Rouen)

Jury

M. Philippe ANTOINE, maître de conférences habilité à diriger les recherches à
l'université d'Amiens

M. François BESSIRE, professeur à l'université de Rouen, directeur

M. François MOUREAU, professeur à l'université de Paris IV-Sorbonne

Mme Claudine POULOUIN, professeur à l'université de Rouen

A mes parents
A ma femme et mes enfants
A mes frères et ma sœur

Remerciements

C'est un grand honneur de pouvoir témoigner ici de ma gratitude envers toutes les personnes et les institutions qui ont rendu ce travail de recherche possible. J'adresse mes remerciements à la fois à l'université de Sanaa et à l'ambassade de France à Sanaa pour m'avoir conjointement octroyé une bourse d'études rendant ainsi possible la réalisation d'une partie de cette thèse.

Je tiens à remercier tout particulièrement Monsieur le Professeur François Bessire pour ses motivations, son encadrement, sa réceptivité ainsi que sa disponibilité. Je lui sais gré de m'avoir initié au monde de la recherche. C'est grâce à ses encouragements et à sa patience que cette thèse a pu être achevée.

Je remercie également M. le Professeur Jean-Claude Arnould qui m'a aidé dans les démarches d'inscription à distance avant ma venue à Rouen.

Je suis très reconnaissant au directeur du laboratoire CEREDI de l'Université de Rouen et à ses membres de m'avoir bien accueilli et permis l'accès à son local et ses divers matériels qui m'ont facilité le commencement de cette recherche.

J'exprime mes plus sincères remerciements à Monsieur le Professeur François Moureau, pour son accord de assister à quelques séminaires du CRLV au début de ma recherche.

Un grand merci à ma famille et à mes amis pour leur soutien et leurs encouragements.

Abréviations

Vue la répétition abondante des ouvrages de notre corpus dans les notes de bas de page, nous avons des abréviations pour les sept textes du corpus. Quand le nom de l'auteur figure seul avec le n° de page dans les notes de bas de pages, nous renvoyons le lecteur aux récits par l'abréviation des récits.

	Abréviation	Titre complet
1	Bergeron	Pierre Bergeron , <i>Les voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc</i> , Paris, Gervais Clouzier, 1649 ¹ .
2	Botta	Paul-Émile Botta , <i>Relation d'un voyage dans l'Yémen</i> , Paris, Benjamin Duprat, 1841 ² .
3	Desfontaines	Pierre-François Guyot Desfontaines , <i>Relation de l'expédition de Moka en l'année 1737, sous les ordres de M. de la Garde-Jazier de Saint-Malo</i> , Paris, Chaubert, 1739 ³ .
4	Grandpré	Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré : <i>Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790... suivi d'un voyage fait dans la mer Rouge, contenant la description de Moka, et du commerce des Arabes de l'Yémen</i> , Paris, Dentu, 1801, 2 vol., t.1 ⁴ .

¹ Ce récit a été réédité au moins 6 fois : 1. Paris : G. Clousier, 1648 ; 2. Paris : G. Clousier, 1649 ; 3. Paris : G. Clousier, 1658 ; 4. Troyes : par N. Oudot ; et se vendent à Paris : chez Gervais Clousier, 1658 ; 5. Troyes : 1698 ; 6. Paris : Hachette, 1972.

² Cette relation a connu 3 rééditions : 1. Paris : B. Duprat, 1841 ; 2. Paris, 1880 ; 3. Paris : E. de Soye et fils, 1880, précédée d'une notice sur l'auteur par Charles Levavasseur.

³ Cette relation a été éditée une seule fois : Paris, Chaubert, 1739.

⁴ Cette relation a été éditée deux fois par le Major Taylor : 1. Paris, Dentu., 1801 ; 2. Paris, an XI-1803 ; 3. Paris : Servière, 1806.

- 5 La Porte** **Joseph de La Porte**, *Le voyageur françois, ou La connoissance de l'ancien et du nouveau monde*, Paris, chez Vincent, 1765-1795, 42 vol¹, t. 2. « XXVe Lettre ».
- 6 La Roque** **Jean de La Roque**, *Voyage de l'Arabie Heureuse*, Paris, André Cailleau, 1716, 403 p².
- 7 Tamisier** **Maurice Tamisier**, *Voyage en Arabie, séjour dans le Hedjaz, campagne d'Assir*, Paris, Louis Desessart, 1840, 2 vol., t. 2³.

¹ Les vol. 1-26 sont de l'abbé de La Porte, les vol. 27-28 de l'abbé de Fontenai et les vol. 29-42, comprenant spécialement la description de la France, sont de Domairon, d'après Quérard et Brunet.

² Ce récit a été réédité 2 fois : 1. Paris : A. Cailleau, 1715 ; 2. Amsterdam, Steenhouwer et Uytwerf, 1716.

³ Ce récit a été édité une seule fois : Paris, Louis Desessart, 1840, 2 vol. t. 2.

INTRODUCTION

L'homme a pratiqué le voyage dans l'Antiquité et s'en est servi pour découvrir les différentes contrées du monde. Il y a maintenant cinq siècles, l'Occident s'est lancé dans la découverte des mondes nouveaux et a ainsi communiqué avec des peuples qui ne lui étaient pas connus. Un grand nombre d'ouvrages sont le fruit de ces voyages, notamment à partir de la fin de la Renaissance. Au XV^e siècle, il n'y a pas de récit de voyage à proprement parler ; on ne peut alors parler de genre littéraire mais plutôt de « discours du voyage » englobant toutes les fonctions de la quête. Les récits de voyages de l'époque moderne, surtout ceux de la fin de la Renaissance, sont marqués par une délégation de parole du voyageur à un homme de plume. La connaissance croissante du globe et le début des conquêtes coloniales de la France s'est accompagné d'un besoin croissant de publications et de diffusions des rapports concernant les lieux découverts ou à conquérir. Au XVI^e siècle, le voyage devient une pratique à la mode et un nouveau genre littéraire apparaît : le récit de voyage. Le XVII^e siècle est le grand siècle de l'édition des récits de voyages en Orient. L'engouement ne se dément pas au cours du XVIII^e siècle même si l'on a surtout affaire à des rééditions de textes de voyageurs. Marchands, missionnaires, diplomates et pèlerins rédigent à leur retour leurs récits de voyage, de leur propre main ou par l'intermédiaire d'une tierce personne, généralement un plumitif qui met en forme les observations du voyageur. Le récit de Jean de La Roque, qui raconte le voyage de la première et de la deuxième expédition des Français à Moka et à Mouab¹ (la cour du roi de l'Arabie Heureuse), a été réécrit par l'abbé Joseph de La Porte dans *Le Voyageur français ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde*, ainsi que par l'abbé Prévost dans *l'Histoire générale des voyages*. La Roque se lance par la suite dans un autre projet qui consiste en la rédaction de la relation de voyage du chevalier d'Arvieux sous le titre *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert* en 1717. Pierre-François Guyot Desfontaines publie à son tour le récit de l'expédition militaire française menée par la Compagnie des Indes Orientales, sous le commandement de M. de la Garde-Jazier, pour rétablir le traité de commerce entre la France et l'Arabie Heureuse sous la menace de bombarder Moka. *La Relation de l'expédition de Moka* est le compte rendu de cette expédition depuis laquelle le fameux port de Moka avait commencé à décliner après le bombardement du port et de la ville. A la fin du XVIII^e siècle, Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré voyage en Inde, au Bengale et en Arabie avec pour but principal de faire du

¹ Nous utiliserons la transcription française la plus fréquente de cette résidence royale, mais la transcription exacte de la prononciation arabe est *Mowaheb*.

commerce. Il publie un récit intitulé : *Voyage en Inde et au Bengale*. Bien qu'il soit resté à Moka, son récit est un témoignage intéressant sur les coutumes de la population d'Arabie. Au XIX^e siècle, les voyageurs qui choisissent le voyage par terre en se déplaçant dans plusieurs régions en Arabie rencontrent les habitants, vivent avec eux et rédigent eux-mêmes leurs relations : Maurice Tamisier et Paul-Émile Botta sont de ceux-là.

Dans le récit de voyage, se rencontrent la science et la littérature, la philosophie et l'histoire, la géographie et l'anthropologie ainsi que le commerce et la politique. Quand on parcourt la littérature des voyages français en Arabie depuis la Renaissance, on trouve une longue liste de voyageurs mais aussi des hommes de lettres comme Barthélémy d'Herbelot, Pierre Bergeron, ou Joseph de La Porte. Ils ont laissé une quantité importante d'ouvrages, d'études et de recherches, dans lesquels ils ont consigné des descriptions géographiques (les routes, les maisons, les milieux urbains et ruraux, etc.), des descriptions des habitants (les habits, les mœurs et les coutumes), des descriptions des Etats (la politique, le pouvoir, les familles royales et les relations entre les Etats). Parmi les écrivains-voyageurs, on peut citer Jean-Baptiste Tavernier, André Thevet, Vincent Le Blanc, Jean de La Roque, De La Garde-Jazier, Desfontaines, Joseph de La Porte, Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré, Paul-Émile Botta, Maurice Tamisier, Edward Combes, etc. On peut aussi compter Niebuhr, Varthema, Adrien Reland, Humphrey Prideaux, James Bruce et bien d'autres. Dans notre recherche, intitulée *La représentation de l'Arabie Heureuse dans les récits des voyageurs français depuis la Renaissance jusqu'à l'époque de la colonisation*, nous allons, comme le titre l'indique, limiter notre corpus aux voyageurs français.

Quand on lit certains récits de voyageurs qui ont visité l'Arabie Heureuse, il est parfois difficile de croire à tout ce qu'ils racontent sans passer leurs informations au crible. On ne peut pas dire que tout ce qu'ils ont décrit est vrai car certains sont arrivés en Arabie avec des préjugés et des stéréotypes qui remontaient au Moyen Âge. Ils voyaient dans l'Arabie le pays des *Mille et une nuits*, de la violence, de la paresse, des plaisirs et des vols. D'autres écrivains ont démenti certains préjugés pour rétablir la vérité, d'autres en ont profité pour critiquer la société occidentale. Un des objectifs de cette recherche est donc de relever ces représentations et d'en découvrir le fondement.

La représentation de l'Autre détermine la nature des relations qu'on peut entretenir avec lui. Ainsi le rapport de subordination d'un individu ne peut générer que des conflits alors que des relations d'estime ne peuvent que contribuer à l'épanouissement de l'humain

quel qu'il soit. En proposant une réflexion sur la question de l'altérité dans les récits des voyages en Arabie, nous avons voulu recueillir une somme de critiques sur une question qui a été l'objet de nombreuses publications récentes. Il ne s'agit donc pas d'un travail bilan mais d'une modeste lecture plurielle qui n'ambitionne pas d'épuiser la problématique relative à l'Autre puisqu'elle ne concerne qu'un chapitre de notre recherche.

Objectifs et motivations du choix du sujet

Une première question, liée au sujet même de cette recherche, peut s'imposer à l'esprit du lecteur. Pourquoi avoir choisi le berceau des Arabes et de l'Islam plutôt qu'un autre endroit, comme espace de prédilection de notre recherche ?

La Péninsule Arabique était divisée chez les Grecs et Romains en trois Arabies : l'Arabie Pétrée (la Syrie, la Palestine et une partie de la Jordanie), l'Arabie Déserte (la partie nord de l'Arabie Saoudite, l'Iraq et le sud de la Jordanie) et l'Arabie Heureuse (ou Arabia Felix chez les Romains), qui formait la partie sud de la Péninsule Arabique (actuellement le Yémen, la partie méridionale de l'Arabie Saoudite et la partie occidentale du Sultanat d'Oman) s'étendant de la Mer Rouge à l'ouest aux îles du Golfe arabo-persique à l'Est et de l'île de Socotra dans la Mer Arabe au sud jusqu'aux confins de Djedda et la Mecque au nord. Mais cette division n'était point connue par les Arabes. L'appellation Arabie Heureuse a été peu à peu remplacée par le nom « Yémen » pour désigner le Yémen actuel et les régions du nord que l'Arabie Saoudite a annexées dans les années 30 du XX^e siècle.

L'Arabie Heureuse représente tout d'abord, depuis bien longtemps, la terre des anciens arabes et de leur culture. Elle a connue, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, une continuité culturelle et historique dont les influences sont inscrites dans l'esprit de la population de cette région. Les anciens arabes qui se sont intéressés à l'Arabie se sont concentrés sur des domaines limités aux sciences humaines comme la linguistique, la religion, la poésie ou la géographie. Il n'y avait pas de renseignements suffisants sur la manière de vivre des populations, sur leurs coutumes et leurs relations avec la nature. La plupart des Arabes du désert ne savaient ni lire ni écrire. La transcription des notes détaillées de ce qu'on observe n'était pas une pratique très connue. Les anciens arabes ont retranscrit leurs mémoires à travers la poésie. Mais c'est en général une poésie passionnelle, ou de satire, ou d'éloge. C'est pour cela qu'il est difficile de trouver des informations suffisantes sur les coutumes du temps des habitants de l'Arabie et notamment de ceux du désert. Ainsi,

c'est à ce stade qu'apparaît l'importance des écritures occidentales sur l'Arabie depuis le XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle. Etant donné que nous nous considérons d'une modeste culture francophone, il nous a paru plus pratique et plus avantageux de limiter notre recherche aux œuvres d'écrivains-voyageurs français pour éviter les difficultés afférentes à l'accès à des ressources occidentales plus larges. Cependant, il nous a paru utile de faire référence à quelques relations des voyageurs occidentaux qui s'avèrent indispensables pour comprendre certains développements sur l'Arabie.

Au-delà de ces raisons que nous pouvons qualifier de subjectives, nous avons aussi pris en considération des causes d'ordre historique. L'Arabie Heureuse, telle que décrite par les historiens et écrivains occidentaux du XVI^e au XIX^e siècle, est inconnue du grand public, à l'exception de quelques ports comme Aden ou Moka, grâce au commerce de l'encens, des aromates et du café. L'Arabie Heureuse est une région chargée d'histoire et de civilisation, pont géographique et culturel entre l'Europe et la région méditerranéenne d'un côté et l'Asie d'un autre, particulièrement la Perse et les Indes. Ses villes côtières sont ouvertes au monde extérieur et sont disposées à recevoir des influences variées venues de l'étranger. L'importance des échanges commerciaux - favorisés par sa situation géographique sur le chemin maritime - a renforcé pendant longtemps la situation de l'Arabie Heureuse comme région dominant toute l'Arabie. Ces échanges ont permis en même temps de multiplier le nombre de voyageurs, de curieux, qui s'est accru depuis la Renaissance jusqu'au XIX^e siècle. Au cours de celui-ci, et avec la concurrence des colonisateurs, le nombre des voyageurs occidentaux en Arabie Heureuse est devenu plus conséquent que jamais. Il n'est pas dépourvu d'intérêt de rappeler qu'une petite communauté occidentale s'est installée dans certaines villes côtières. Or, l'intérieur du pays (l'actuel Yémen) est resté quasiment inconnu jusqu'au deuxième voyage de Godefroy Gollet de la Merveille de la Grelaudière.

Il semble que les habitants de l'Arabie Heureuse qui avaient des contacts avec les voyageurs occidentaux ne connaissaient pas l'existence des récits des voyageurs français décrivant leur pays : aucun récit de voyageur français en Arabie Heureuse n'avait été traduit en arabe avant le début du XXI^e siècle¹. Les manuels scolaires, et même ceux des universités,

¹ Le récit de Jean de La Roque, *Voyage de l'Arabie Heureuse*, a été traduit pour la première fois en 2005 par Munir Arbash. Il a été édité par le CEFAC (Centre Français d'Archéologie et des Sciences Sociales de Sanaa) au Yémen sous le titre *Awal rihla franciah ila alarabiah al-saidah* (« Le premier voyage français en Arabie Heureuse »).

ne font aucune mention des récits de voyage. Exceptés ceux de Rimbaud, de Nizan et de Monfreid (connus des intellectuels arabes) qui ont vécu à Aden et ont écrit sur le Yémen, nous pouvons dire que les œuvres de leurs prédécesseurs compatriotes voyageurs en Arabie Heureuse sont, malheureusement, très peu connues. En dehors de quelques spécialistes qui se sont penchés sur le problème en dépit de l'obstacle linguistique, le grand public ignore souvent jusqu'aujourd'hui l'existence des récits et ouvrages dédiés à l'Arabie par Barthélemy d'Herbelot, Pierre Bergeron, Jean de La Roque, Pierre-François Guyot Desfontaines, l'abbé de La Porte, Joseph de Grandpré, Maurice Tamisier, Paul-Émile Botta et d'autres écrivains-voyageurs dont les œuvres forment une ressource seconde pour cette recherche. Il en est de même pour le public francophone. La plupart de ces récits n'étaient pas assez connus par le public français ; ils n'ont pas résisté devant les brillantes œuvres sur l'Orient comme la traduction d'Antoine Galland des *Mille et une nuits*¹, l'ouvrage de Montesquieu, les *Lettres persanes*, le récit de voyage de Volney², l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* de Chateaubriand³ et, plus tard, les relations de Lamartine⁴, ou de Nerval⁵. Les études littéraires consacrées aux œuvres de notre corpus sont rares⁶. Tout cela explique que l'intérêt de la France pour l'Arabie n'a pas été aussi grand que pour d'autres pays et régions de l'Orient comme l'Égypte, la Turquie, la Perse et les Indes et que les rapports entre l'Arabie et la France n'ont pas suffisamment été développés. L'absence de recherches sérieuses sur ces œuvres nous a encouragés à les scruter avec une grande attention. Nous nous trouvons donc en présence d'un champ fertile qui gagnerait à être davantage exploité. Tenter de soulever un petit pan du voile qui recouvre ces œuvres nous a paru une entreprise certes hardie mais en même temps séduisante.

¹ *Mille et une nuits*, contes traduits de l'arabe par Antoine Galland, Paris, veuve de Barbin 1704-1717, 12 vol.

² Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 & 1785*, Paris, Volland, Desenne, 1785, 1787, 2 vol.

³ Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris, Le Normant, 1811.

⁴ Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient, 1832-1833*, Paris, Charles Gosselin, 1841, 2 vol. Cet ouvrage a connu plusieurs rééditions, parmi les plus récentes figure celle de Sarga Moussa.

⁵ Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Charpentier, 1851, 2 vol., [3^e édition].

⁶ A notre connaissance, il existe des études qui ont traité de l'Arabie Heureuse (appelé par certains chercheurs l'Arabie du Sud) dans le domaine archéologique et historique ; on peut en citer les recherches de Joseph Chelhod. Dans le domaine littéraire, on compte une seule étude réalisée à Tours par Hashim Al Hibshi, *L'Image de l'Arabie à travers les récits de voyage entre 1750-1850*, thèse soutenue à l'Université de François Rabelais, Tours, novembre 1999.

Les circonstances dans lesquelles se sont déroulés les voyages dont nous avons choisi les relations, les raisons pour lesquelles les voyageurs sont partis ainsi que les œuvres nées de cette entreprise sont, bien évidemment, très différents. Nous avons là une raison de plus de croire que l'étude de ces récits sur l'Arabie Heureuse pourra ouvrir un vaste champ pour de passionnantes investigations ; les résultats pourraient l'être également.

Le choix de la période a aussi ses raisons. La période du champ de notre recherche s'étend de la Renaissance à l'époque de la colonisation. La Renaissance a permis à l'Europe de se lancer dans des expéditions de grandes découvertes. Depuis le XVI^e siècle jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les voyages en Arabie étaient assez rares et les récits de voyages étaient plutôt de style géographique - on est dans une période de découverte de routes maritimes. Le voyage du jeune Vincent Le Blanc aux villes saintes et en Arabie Heureuse, vers 1570, est le premier voyage remarquable d'un français pendant la Renaissance. Son récit, « Les Voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc », édité trois fois à Paris, entre 1648 et 1657, s'acquies une grande célébrité. Au XVII^e siècle, l'Arabie Heureuse n'a pas vraiment d'attrait chez les voyageurs. Ce n'est qu'à partir de la fin du XVII^e siècle que l'Arabie devient une destination nouvelle pour les voyageurs français. Plusieurs expéditions partent alors de Saint-Malo, de Brest et de Marseille. C'est de cette époque que date le voyage du chevalier d'Arvieux dont les *Mémoires* sont édités par La Roque¹ et Jean-Baptiste Labat². Ce voyage a été suivi de celui de M. Gollet de la Merveille de Grelaudière au début du XVIII^e dont le récit a été édité par de La Roque (*Voyage de l'Arabie Heureuse*, 1715).

Le nombre des voyages en Arabie reste toutefois assez modeste par rapport à d'autres destinations de l'Orient, et un certain nombre de ces relations de voyages demeurent toujours dans l'ombre³. A partir du milieu du XIX^e siècle, la pratique du voyage devient plus facile. Selon Sarga Moussa, la première moitié du XIX^e est l'époque « d'une prise de conscience de la banalisation des voyages⁴ ». Les Français sont de plus en plus présents dans la Mer

¹ Arvieux, Laurent d', *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert*, relation éditée par Jean de La Roque, Paris, André Cailleau, 1717, 2 vol.

² Arvieux, Laurent d', *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, édités par Jean-Baptiste Labat, Paris, Delespine, 1735. 6 vol.

³ C'est le cas surtout de certaines relations de notre corpus comme celles de La Roque, Desfontaines, Grandpré, Tamisier et Botta.

⁴ Sarga Moussa, *La Relation orientale, Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 226.

Rouge, avec les Anglais qui se sont emparés du sud du Yémen. Dès lors, la concurrence coloniale est de plus en plus forte et les voyages changent de style, d'objectifs et de moyens. Les voyageurs sont reçus différemment par les habitants de la région. C'est donc l'ensemble de ces critères qui ont défini la période de cette recherche.

Après de multiples hésitations et tâtonnements qui paraissaient sans fin, notre choix s'est enfin arrêté sur un titre qui nous semble généreux et prometteur pour la suite de nos recherches.

Corpus des œuvres

Nous avons choisi de travailler sur un corpus varié tant en matière d'écrivains que d'époque. Les ouvrages qui parlent de l'Arabie Heureuse sont nombreux mais nous avons essayé de sélectionner ceux qui sont, à nos yeux, importants par leur matière riche et qui ont davantage un style plutôt littéraire qu'historique ou géographique. Il est fréquent, dans un récit de voyage, de trouver ces trois styles dans le même ouvrage, ce qui caractérise d'ailleurs le récit de voyage. Nous avons donc constitué un corpus sur lequel est basée notre recherche ; cependant, nous nous sommes rendu compte qu'il y avait d'autres textes qui traitaient de l'Arabie Heureuse. Ceux-ci sont également pris en considération dans la suite du travail dès que cela nous est paru nécessaire. Nous allons présenter brièvement ci-dessous les ouvrages constituant notre corpus par ordre chronologique.

1- *Pierre Bergeron*

Les voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc, Paris, Gervais Clouzier, 1648.

2- *Jean de La Roque*

Voyage de l'Arabie Heureuse, Paris, André Cailleau, 1715.

3- *Pierre-François Guyot Desfontaines*

Relation de l'expédition de Moka en l'année 1737, sous les ordres de M. de la Garde-Jazier de Saint-Malo, Paris, Chaubert, 1739.

4- *Joseph de La Porte*

Le voyageur françois, ou La connoissance de l'ancien et du nouveau monde, Paris, chez Vincent, 1765-1795, 42 vol., t. 2. « XXV^e Lettre ».

5- Joseph-Louis-Marie Ohier de Grandpré

Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790... suivi d'un voyage fait dans la mer Rouge, contenant la description de Moka, et du commerce des Arabes de l'Yémen, Paris, Dentu., 1801, 2 vol., t. 2.

6- Paul-Émile Botta

Relation d'un voyage dans l'Yémen, Paris, Benjamin Duprat, 1841.

7- Maurice Tamisier

Voyage en Arabie, séjour dans le Hedjaz, campagne d'Assir, Paris, Louis Desessart, 1840, 2 vol., t. 2.

Les quatre premiers textes ne sont pas écrits par les voyageurs. Ils ont été écrits ou réécrits à partir des mémoires et carnets de voyageurs ou d'ouvrages déjà publiés. Pour les trois derniers ouvrages, leurs auteurs sont eux-mêmes les voyageurs qui racontent leurs propres voyages.

La liste des œuvres qui parlent de l'Arabie Heureuse pendant cette période qui s'étend de la Renaissance (XVI^e siècle) jusqu'à l'époque de la colonisation (milieu XIX^e siècle) est longue¹. Nous avons été amenés à limiter notre corpus à sept œuvres selon certains critères de contenu et de forme. Cependant, les relations des voyages, les cosmographies ou les travaux encyclopédiques et philosophiques ne sont pas négligés ; ils font partie des ressources secondaires de cette thèse et nous aurons recours à eux autant de fois qu'il sera nécessaire. Nous avons également été obligés d'utiliser certains ouvrages encyclopédiques de certains philosophes et hommes de lettres, surtout dans tout ce qui concerne l'homme et la religion, car nous avons constaté que les récits des voyages ont des liens étroits avec ces œuvres. Nous en consultons particulièrement quelques-uns pour suivre la progression de certaines images de l'Islam et du musulman à la fois dans les récits de voyages et dans les œuvres de caractères cosmographique, encyclopédique et philosophique².

¹ Voir « Autres textes » dans la « Bibliographie primaires » de notre thèse

² *Ibid.*

Difficultés posées par le sujet

Les œuvres que nous avons choisies pour faire partie de notre corpus se caractérisent par leur grande diversité. Les sept écrivains-voyageurs auxquels elles appartiennent ont chacun une façon différente d'approcher l'Arabie et de la présenter à ses lecteurs français. L'une des difficultés de notre recherche consiste donc dans la nécessité d'aborder chaque auteur et chaque œuvre de la manière la mieux adaptée à ce qui lui est spécifique tant en forme qu'en contenu. Une autre difficulté réside dans la bibliographie critique. Notre sujet n'a jamais été traité auparavant ; aucune étude n'a été faite sur ces œuvres ni n'a établi de parallèle entre toutes ces œuvres, à l'exception de la thèse de Hashim Al Hibshi, intitulée *L'Image de l'Arabie à travers les récits de voyage entre 1750-1850. Exemple : Le voyage en Arabie de John Lewis Burckhardt*, soutenue en 1999 à Tours, qui en a traité trois d'une manière rapide et inapprofondie¹. La difficulté majeure à laquelle nous nous sommes heurtés au début durant notre recherche est l'accès à la consultation de ces œuvres qui sont conservées dans des fonds régionaux et nationaux ; elles n'ont jamais fait l'objet d'une publication récente. Elles ont été souvent éditées une, deux, voire trois fois². Cela demande, par conséquent, un déplacement permanent dans les bibliothèques nationales. Nous étions cependant conscients à la fois de l'énorme difficulté d'un tel travail et de son intérêt à l'avenir. L'étude des œuvres en français ancien est difficile, surtout pour un étudiant étranger qui est encore obligé de faire appel, de temps en temps, au dictionnaire lors de ses lectures en français actuel. Mais nous sommes certains que l'étude de ce type d'œuvres est fort enrichissante et nous fournira de nombreux éléments utiles pour la recherche. En ce qui concerne l'étude de la réalité de l'Arabie Heureuse pendant cette période du XVI^e au XIX^e siècle, nous nous sommes dirigés vers certaines bibliothèques yéménites, mais les recherches faites dans ce domaine sont très peu nombreuses à être historiques. C'est pour cette raison que notre bibliographie d'ouvrages arabes est très limitée.

Plan de la thèse

¹ La thèse de Hashim Al Hibshi traite de toute l'Arabie et en plus elle n'est pas focalisée sur les voyageurs français. Centrée sur le voyageur suisse Burckhardt (*Voyages en Arabie*), elle traite aussi, de façon superficielle des récits de Jean de La Roque, de Maurice Tamisier, Paul-Emile Botta et de l'anglais James Bruce.

² Nous avons établi à la fin de cette recherche une liste des publications de chacune de ces sept œuvres.

Pour la structure de notre recherche, nous l'avons divisée en trois parties. Nous avons d'abord essayé de comprendre, dans une première partie, les motivations et les mesures prises pour aller découvrir les espaces physiques qui caractérisent l'Ailleurs. Ensuite, étant donné que les textes sont chronologiquement et stylistiquement très variés, nous avons été amenés à analyser la forme et le style de chaque relation pour mettre en lumière les particularités de chaque texte.

Quant à la deuxième partie, elle est dédiée à l'étude du paysage de l'Arabie Heureuse : paysage naturel et paysage humain. Elle comporte donc des portraits des villes d'Arabie, parfumées d'exotisme, de la population et de son apparence physique, tels qu'ils ont été brossés par les écrivains-voyageurs. Ces portraits peuvent être établis par une simple observation ou par la rencontre effective avec l'Autre.

Ainsi, dans cette rencontre, et cela constitue notre troisième partie qui est la plus longue, nous analysons les différentes images présentées des mœurs de la population de l'Arabie Heureuse. Cette partie porte d'une part sur les préjugés et stéréotypes concernant les Arabes, la représentation de leurs coutumes, de leur religion et de leurs caractères moraux. C'est grâce à certains écrivains-voyageurs que nous pouvons disposer d'une image de l'Arabie corrigée et plus objective que celle donnée par les historiens ou les hommes d'église.

Méthodologie

Ainsi, nous allons étudier un certain nombre d'auteurs pour montrer leur vision commune, auteurs à propos desquels nous voudrions établir préalablement quelques remarques concernant la bibliographie, le corpus et notre lecture des textes. L'ensemble des écrits étudiés ne sont plus réédités et n'existent que dans des fonds très restreints, à savoir, pour ceux que nous avons consulté, la Bibliothèque nationale de France (site François Mitterrand et site Richelieu), la Bibliothèque municipale de Rouen (site Jacques Villon) et l'Institut du Monde Arabe.

Nous aurions pu également élargir notre corpus sur d'autres textes, comme exemple les *Mémoires* du chevalier d'Arvieux édités, d'abord par La Roque, puis par Jean-Baptiste Labat, celles de Tournefort, les récits d'Héricourt, ceux de Du Couret publiés par Alexandre Dumas, la relation de Thomas-Joseph Arnaud, ou celle de Combes et Tamisier, mais nous avons estimé que le corpus que nous avons constitué, même s'il n'est pas exhaustif, est

suffisamment représentatif pour nous permettre de mener une étude sur la représentation de l'Arabie Heureuse dans la littérature de voyage française. De plus, la particularité des récits que nous allons analyser est leur hétérogénéité, tant dans la forme ou leur taille que dans l'espace décrit. Il faut d'abord comprendre que, lorsqu'il s'agit d'étudier l'Arabie Heureuse (actuellement le Yémen, la partie sud de l'Arabie Saoudite, et les régions ouest d'Oman), cela concerne trois endroits différents (la ville, la campagne et le désert) et une partie non négligeable de la Mer Rouge. Or, tous nos écrivains n'ont pas évoqué les trois endroits dans leurs écrits. Certains thèmes ou types de personnages ne sont pas envisagés par tous les auteurs et, en conséquence, ne figurent pas de la même manière dans notre analyse. Par exemple, le personnage du bédouin est privilégié par Tamisier et moins présent chez les autres auteurs.

Ensuite, notre corpus manifeste d'importantes disparités. Certains auteurs ont publié des dizaines d'ouvrages (Desfontaines ou La Porte), ou une dizaine (Grandpré), ou cinq (Bergeron), ou quatre (La Roque) ; d'autres ne sont connus que par deux ou trois livres (Tamisier ou Botta). Certains auteurs ont écrits des ouvrages complets sur l'Arabie et d'autres ne lui ont consacré qu'un seul texte. On ne peut donc s'attendre à ce que nous consacrons à chacun la même place. Ajoutons à ces ouvrages étudiés, des ressources secondaires dans lesquelles il s'agit des textes de différents volumes traitant de l'Arabie Heureuse.

Etant donné que le récit de voyage est un genre littéraire, « un genre sans lois¹ », où se rencontrent plusieurs domaines à savoir la littérature, l'anthropologie, l'histoire, la géographie, la démographie, la philosophie et la sociologie, nous ferons recours à des ouvrages critiques de ces domaines. Nous avons dû consulter les travaux faits par de nombreux chercheurs du CRLV (Centre de Recherche sur la Littérature de Voyage) sur la littérature de voyage, notamment ceux de François Moureau, des chercheurs du CNRS tels que Sarga Moussa, Jean-Claude Berchet et Jean-Claude Vatin et les travaux de Philippe Antoine sur le récit de voyage. Nous avons également consulté des ouvrages des spécialistes de l'Orient musulman comme Philippe Sénac, Henry Laurens, Dominique Carnoy-Tourabi, Magdy Gabriel et d'autres.

¹ J'enprunte l'expression à Philippe Antoine, *Les récits de voyage de Chateaubriand, Contribution à l'étude d'un genre*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 23.

Pour conclure, notre analyse s'effectuera à partir de la lecture et de la comparaison de textes jugés révélateurs et représentatifs. Il convient de préciser à ce sujet que nous encourageons l'éventualité de deux reproches dont nous assumons cependant la responsabilité. D'abord, le volume et la grandeur des notes de bas de pages sont dus à la nécessité d'éclaircir certains points relatifs aux écrivains-voyageurs, à des ouvrages, à des personnalités, à des villes et régions qui nous paraissent indispensables pour la compréhension des textes. Ensuite, certaines citations seront consciemment présentées dans toute leur longueur, au risque de paraître, précisément, trop longues, mais elles nous ont semblé utiles en l'état. De plus, certains éléments nous paraissent révélateurs et pourront être cités deux fois dans une intention autre. Il s'agira en effet d'éclairer le texte sur des aspects différents, envisagés à des moments différents de notre étude. Donc, ce ne sont pas des redites au sens strict, même si le lecteur peut avoir le sentiment de « déjà vu » et de répétitions.

**PREMIERE PARTIE : ETUDES DES RECITS DE VOYAGE DE
L'ARABIE HEUREUSE**

**Chapitre I. Les récits de voyage des XVI^e et XVII^e siècles : Pierre
Bergeron et *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc Marseillois***

I. 1. Vincent Le Blanc et la passion des voyages

Vincent Le Blanc, originaire de Marseille, est le fils du marchand Rafaël Le Blanc, propriétaire du vaisseau *Notre-Dame de la Victoire* en partenariat avec Robert Pontoyne. Passionné par le voyage depuis son enfance, il demande plusieurs fois en vain à son père de lui permettre de voyager. Il serait né en 1554 à Marseille¹ et a passé la plus grande partie de sa vie à parcourir les différents continents. A treize ans, en 1567, il essaye de s'enfuir pour rejoindre le vaisseau *Notre-Dame de la Victoire*, mais est rattrapé au milieu du chemin par sa mère. Sa passion ne cesse pas pour autant. Sa mère finit par lui donner de l'argent à l'insu de son père et par l'accompagner jusqu'au vaisseau en le recommandant à une personne qui s'appelait Baptiste Cote. Il embarque donc en cachette dans le vaisseau *La Victoire* piloté par Augustin Bataillon. Notre voyageur avait alors douze ans selon le titre du récit², moins de 14 ans selon le voyageur dans le premier chapitre du récit³ et 13 ans d'après l'« Avis au lecteur⁴ ». Le vaisseau part de Marseille en direction d'Alexandrie en l'an 1567. Il parcourt l'Égypte pendant huit mois. A son retour en France le vaisseau coule. Vincent Le Blanc est un des cinq survivants, sur soixante-cinq hommes. Il arrive à la plage de La Canée⁵ où il est recueilli par le consul français, qui lui procure les moyens de passer en Syrie. S'étant associé à un commerçant oriental, il débarque à Tripoli et visite successivement la Palestine, l'Arabie, la Perse et une grande partie de l'Asie Mineure. Il ira jusqu'en Inde, sur la côte de Malabar, à Java, jusqu'au Bengale. Au retour, il touche à Madagascar et, de là, il part en

¹ La préface de la relation imprimée permet de reconstituer ces données biographiques : « dès ma plus tendre jeunesse, jusques à l'âge de soixante dix-huit ans où je me vois en cette année 1631 » (Vincent Le Blanc, *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc Marseillois, Paris, Gervais Clousier, 1649*, « Préface de l'Auteur », p. 2). Le récit a été édité chez le même imprimeur en 1648, 1649, 1658 et 1698. Nous travaillons sur la 2^e édition, faite par Pierre Bergeron.

² Voir la figure ci-après.

³ « Je n'avois pas encore atteint la quatorzième année de mon âge, qui estoit l'an 1567 de notre Redomption, que poussé de ce grand desir de courir le monde, voyant qu'un vaisseau se preparoit pour prendre la route d'Alexandrie et du Caire, je me resolus de m'y embarquer secrettement et sans le sceu de pere ni de mere », Bergeron, *op. cit.* p. 3.

⁴ « Ce fut dans ses pensées, que Vincent Le Blanc Mersellois sortit à l'âge de treize ans de la maison de son pere, pour voyager par toutes les parties du monde, avec tant de courage et de succez », Bergeron, *op. cit.*, « Avis au lecteur ».

⁵ La ville de Canée est une ville de Crète occidentale en Grèce. Elle est assez importante pour être mentionnée dans l'Odyssée d'Homère.

Abyssinie. Il revient à Alexandrie et, en 1578, après avoir relâché à Malte, il débarque à Marseille. Il a beaucoup de peine à se faire reconnaître par sa famille, qui a fait publier son décès depuis six ans. Quelques mois plus tard, Le Blanc s'embarque de nouveau à la suite d'un ambassadeur français envoyé au sultan du Maroc par Henri III. Il subit encore un autre naufrage et est emprisonné par les espagnols. Après plusieurs explications, il est relâché et il gagne l'Afrique, pénètre sur les terres marocaines jusqu'à « Mequinez »¹, puis jusqu'à « Fez » où une imprudence lui vaut la bastonnade ; il aurait même été condamné à mort si des « mahométans », en raison de son jeune âge, n'avaient pas imploré sa grâce. Puis il se réfugie dans les colonies portugaises. En 1579, il voyage à Constantinople, revient en France et visite l'Italie. En 1583, à l'âge de 26 ans, il se marie au Havre « avec une des terribles femmes du monde »². Après avoir parcouru l'Espagne, l'Italie, il revoit Malte et Marseille en 1592, puis s'établit comme joaillier à Séville. Il semblerait même, selon son récit, qu'il soit allé jusqu'au Brésil. D'après la *Nouvelle biographie générale*, il revit Marseille en 1619³, c'est-à-dire après 52 ans de voyages. Or, le voyageur donne une autre date de la fin de ses voyages et précise qu'il avait voyagé pendant plus de 64 ans :

J'en puis donner vn assez bon tesmoignage en mon particulier, qui dés ma plus tendre jeunesse, jusqu'à l'age de soixante dix-huit ans où ie me vois en cette année 1631. ay tellement esté assisté de cette divine Sagesse & Bonté, que ie puis tesmoigner assurement en auoir resseny des effets merueilleux dans les continuels voyages que i'ay faits par tant d'endroit, & si esloignés de la terre habitable, depuis plus de soixante quatre ans, parmi tant de danger que i'ay encourus par terre & par mer⁴.

Un voyageur éloigné de sa patrie environ 64 ans est considéré comme un voyageur exilé, mais il s'agit ici d'« un exil volontaire »⁵. Vincent Le Blanc semble être mort vers 1635, avant la publication de son récit *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc*.

¹ Mequinez est une ville marocaine, qui s'écrit actuellement Mekhnès, située au centre du Maroc. Elle fut la capitale du Maroc pendant le règne de Moulay Ismaïl du Maroc (Ismail Ibn Sharif) (1645-1727).

² *Nouvelle Biographie générale*, Paris, Firmin Didot, Paris, 1859, t. 5. p. 506.

³ *Ibid.*

⁴ Bergeron, « Préface de l'auteur », p. 2

⁵ Bergeron, « Epistre ».

LES
VOYAGES
FAMEUX
DU SIEUR
VINCENT LEBLANC
MARSEILLOIS.

*Qu'il a faits depuis l'age de douze ans iusques à soixante,
aux quatre parties du Monde ;*

A SÇAVOIR

Aux Indes Orientales & Occidentales, en Perse & Pegu.
Aux Royaumes de Fez, de Maroc, & de Guinée, & dans
toute l'Afrique interieure, depuis le Cap de bonne Espe-
rance iusques en Alexandrie, par les terres de Monomo-
tapa, du Preste Jean & de l'Égypte. Aux Isles de la Me-
diterranée, & aux principales Prouinces de l'Europe,
avec les diuerfes obseruations qu'il y a faites.

Le tout recueilly de ses memoires par le sieur COVLON.



A PARIS,

Chez GERVAIS CLOVSTER au Palais, sur les degrez de la Sainte Chappelle.

M. DC. XLVIII.

AVEC PRIVILEGE DV ROY.

Dans l'histoire des voyages, il est très rare qu'un voyage dure aussi longtemps que celui du sieur Vincent Le Blanc. Le voyageur a volontairement passé toute cette période loin de sa patrie, poussé par un « noble désir », le désir d'aventure. C'est depuis son enfance que Vincent Le Blanc ressentait cette inclination à voyager à laquelle il n'a pu résister parce qu'elle « est si naturelle à l'homme comme l'image vivante de Dieu »¹.

Car ayant tousiours eu vne tres grande inclination à voyager, deslors mesme que i'estois pas à peine sorty de l'enfance, & que mon esprit n'estoit pas encores capable de

¹ Bergeron, « Advis au lecteur ».

raison ny d'eslection, ie ressenty en moy de si forts mouuemens, quoy que secrets, qu'il me fut impossible d'y resister, & sans rien cognaistre, ie me iettay comme à corps perdu dans cette sorte de vie errante¹.

A ce « noble désir de courir le monde ² » vient s'ajouter l'objectif commercial qui n'était pas évoqué au début de son récit. L'objectif commercial est apparu quand il arriva en Arabie Heureuse. Cela peut nous donner une première idée sur ce qu'était ce pays à cette époque-là. Ce qui nous amènera, dans un autre chapitre, à présenter quelques réflexions sur le commerce de l'Arabie Heureuse qui a attiré plus tard l'intérêt des marchands européens pour y venir vendre ou chercher des marchandises.

L'Arabie Heureuse était alors un pays prospère par son commerce et représentait un lieu de communication entre les pays de la Méditerranée et l'Inde. Le sieur Vincent Le Blanc est sans doute l'un des premiers français à voyager dans l'Arabie Heureuse bien que Pirenne, dans son ouvrage *A la découverte de l'Arabie*, confirme que Le Blanc n'est qu'« un héros d'un roman et ses voyages "rédigés fidèlement sur ses mémoires par Pierre Bergeron, Parisien" ne sont que l'invention de ce dernier³ ». Son voyage date au troisième tiers du XVI^e siècle⁴. Ses mémoires ont été confiés, après son retour définitif de son long voyage, à Claude-Nicolas Fabri de Peiresc, conseillé au Parlement de Provence. Peiresc trouva dans les mémoires de M. Le Blanc tant d'absurdités et de choses incroyables qu'il ne voulut pas se charger de les éditer. Il en confia l'épuration et la rédaction définitive à Pierre Bergeron qui fit un travail minutieux. Peiresc et Bergeron moururent en 1637⁵ et 1638 avant de mener à

¹ Bergeron, p. 2, « Préface de l'auteur ».

² Bergeron, p. 3, « Préface de l'auteur ».

³ Jacqueline Pirenne, *A la découverte de l'Arabie, cinq siècles de science et d'aventure*, Paris, Le Livre contemporain-Amiot-Dumont, 1958, p. 53.

⁴ Il est difficile de préciser l'arrivée de Vincent Le Blanc en Arabie mais, selon certaines indications qu'il donne dans son récit, il est fort probable que cela a été la même année que son départ de Marseille, en 1567, à l'âge de treize ans : « Enfin ayans quelque compassion de mon âge tendre, ils s'aviserent de sçavoir ma volonté, et lors mon compaignon me dit franchement le dessin de son frere, et que ce voyage nous verrions le grand desert, les monts de Sinaï et d'Oreb, les villes de Medine, la Meque et autres lieux curieux, et qu'au retour nous irions en Jerusalem » (Bergeron, *op. cit.*, p. 14-15).

⁵ Cette date probable de la mort de Pierre Bergeron est donnée par les notices bibliographiques, du fait que Pierre Bergeron n'est plus mentionné dans les correspondances de ses amis. Mais aucune preuve irréfutable ne permet de confirmer cette date.

bien leur tâche, et c'est Coulon qui retrouva ces documents, les corrigea, les remit en ordre et les fit publier en 1648. Nous lui laisserons le mot suivant :

Je peux dire de lui, que de tous ceux qui ont rédigé par écrit les relations de leurs voyages, je n'en ai point lu aucun qui soit plus raisonnable en ses discours et plus diligent en ses observations. Que s'il s'est mépris en quelques endroits, outre que c'est un péché presque nécessaire à tous ceux qui parlent des choses éloignées de notre connaissance, quand il entreprit ses premiers voyages, il était dans un âge qui est comme le feu caché dans la terre, lequel a plus de chaleur que de lumière. Au reste, mon cher Lecteur, ayez pitié de ce personnage, qui ayant échappé tant de dangers pendant sa vie, est tombé après sa mort entre les mains d'un imprimeur qui l'a si mal traité.¹

Ce récit a donc passé par plusieurs mains : le voyageur Vincent Le Blanc, Pierre Bergeron et Coulon. Il a été édité la première fois en 1648 et porte le nom de Coulon alors que la deuxième édition, en 1649, porte le nom de Bergeron. C'est cette deuxième édition que nous utilisons pour notre corpus². Ce récit pose beaucoup de questions. L'auteur l'a réécrit selon les mémoires du voyageur, mais à quel point l'auteur a-t-il gardé l'originalité du discours du voyageur ? Dans quelle mesure l'a-t-il modifié ? C'est un point qui nous paraît fort intéressant et digne d'être mis en évidence ici.

Bien que la publication du récit de Vincent Le Blanc soit au XVII^e siècle, ses voyages ont eu lieu au XVI^e siècle, c'est-à-dire à la fin de la Renaissance. Ce qui justifie le début de la période de notre recherche. Nous prenons surtout en compte la date de voyage pour évaluer les observations du voyageur et non pas la date de l'édition de sa relation. Ajoutons que nous avons également d'autres écrivains du XVI^e siècle qui ont décrit l'Arabie Heureuse

¹ Bergeron, « Avis au lecteur ».

² Notre choix de la deuxième édition se justifie par la facilité d'accès à cette édition pour la première fois.

dont les plus célèbres sont André Thevet¹ et François de Belleforest². Ainsi, Pierre Belon a écrit plusieurs livres sur la faune marine, les oiseaux, les conifères, et, dans une relation de ses voyages en Arabie et en Egypte, il en décrit les habitants, la faune et la flore. Nous faisons référence à leurs cosmographies³ chaque fois qu'il est nécessaire.

I. 2. Pierre Bergeron et l'écriture savante

¹ André Thevet est un voyageur français que la *Biographie Universelle Ancienne et Moderne* nous présente comme « un voyageur connu pour sa crédulité » (*Biographie Universelle Ancienne et Moderne*, A. Thevet, t. 45, p. 386-388). On pense qu'il est né à Angoulême dans les premières années du XVI^e siècle. Ayant pris l'habit de Cordelier, il fait des études de théologie bien qu'une passion intérieure l'entraîna plutôt vers les sciences profanes. C'est un homme insatiable de lecture. Il lit tout ce qui lui tombe sous la main et, pour son plus grand profit, il est doué d'une mémoire extraordinaire. Sa passion va vers les voyages et il obtient de ses supérieurs l'autorisation de partir à Plaisance en Italie, chez le Cardinal de Lorraine qui lui procurera tous les subsides nécessaires pour se rendre en Orient. Il voyage en Grèce et dans ses îles, en Orient, au Brésil (voyage qu'il effectuera en compagnie de Villegagnon en 1553). En 1558, il est nommé aumônier de Catherine de Médicis. Il sera également pourvu de la charge d'historiographe et cosmographe du Roi. Il se consacrera alors à la rédaction des *Vies des hommes illustres* sous le règne de Charles IX. Il publie sa *Cosmographie Universelle* en 1575. Il est mort à Paris en 1590 à l'âge de 88 ans.

² François de Belleforest est un écrivain français, né à Sarzan, dans le pays de Comminges, en novembre 1530 et mort le 1er janvier 1583. Il passe du temps à la cour de Marguerite de Navarre, voyagea à Toulouse et à Bordeaux où il étudie le droit et rencontre George Buchanan. Puis, il voyage à Paris où il rentre en contact écrivains comme Pierre de Ronsard, Jean Remy Belleau, Antoine Du Verdier et Odet de Turnèbe. En 1568, il devient historiographe du roi Henri III, mais l'infidélité de ses récits lui fit perdre cette place. Il se met alors aux gages des libraires et publie de nombreux ouvrages. Il écrit sur la cosmographie, la morale, la littérature et l'histoire et effectue des traductions en français des plusieurs travaux dont le plus célèbre parmi ses publication est la *Cosmographie universelle* de Sebastian Münster.

³ *La Cosmographie universelle* d'André Thevet et *La Cosmographie universelle* de Sébastien Münster, traduite et augmentée par François de Belleforest, ont été publiées la même année (1575). Les deux hommes se livraient un duel intellectuel remarquable à tel point que Lestringant qualifie *La Cosmographie* de Thevet d'« anti-cosmographie de François de Belleforest ». André Thevet et François de Belleforest se détestaient cordialement : Belleforest traitait Thevet de « Corneille d'Oesope » et Thevet disait à propos de Belleforest : « Belleforest a voulu assez indiscretement rabobbiner la Cosmographie de Munster ; étronçonnant de petits lopins de la suite des discours qu'il a bien châtrés, si bien que son gros bouquin n'est composé que de pièces rapportées » (extrait de *Eloge des Hommes illustres*). Sur ce point, voir Franck Lestringant, *André Thevet, Cosmographe des derniers Valois*, Genève, Droz, 1991, ch. VII, p. 189-230 ; Yvelise Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle à travers les récits des voyageurs français : Regards portés sur la société musulmane*, Paris, L'Harmattan, 1988.

Avant de commencer l'analyse du récit, il est important d'abord de connaître l'auteur et son contexte pour connaître davantage sur l'objectif, les circonstances, les étapes du voyage Pierre Bergeron naquit à Paris au milieu de la seconde moitié du seizième siècle¹. Il suivit d'abord les traces de son père. Il devint avocat, puis conseiller du roi. Il allia la culture des lettres à l'étude des lois. Il se livre « entièrement à sa passion pour les voyages et l'étude de la géographie »². Mais c'est un homme d'étude et de cabinet, connu pour son talent de polygraphe. Il a voyagé dans les pays limitrophes de la France et en a rapporté un récit intitulé *Voyage de Pierre Bergeron ès Ardennes, Liège, Pays-Bas* (1619)³. Il a réécrit et a publié de nombreux ouvrages et récits de voyages à partir des mémoires des voyageurs qui

¹ Selon les notices bibliographiques, Pierre Bergeron est vraisemblablement né entre 1575 et 1580 à Paris. Ses parents sont Laurent Bergeron et Madeleine Quthe. Son père, ancien domestique de Nicolas Croquet, est devenu marchand mercier : il était le fils de François Bergeron (« licencié es loix à Noyon ») et de Jeanne Poulletier (résidant à Compiègne). La mère de Pierre Bergeron est Madeleine Quthe, la fille du puissant apothicaire Pierre Quthe (peint par François Clouet). Le 31 janvier 1599, son père Laurent est nommé 4^{ème} consul des marchands de Paris. Pierre Bergeron a dû suivre le cursus des études de son père. Il est devenu avocat au parlement de Paris. En 1600, il effectue son premier voyage en Italie et en Allemagne. L'année suivante fut le départ pour son second voyage pour l'Italie et l'Allemagne : il passe par Naples, Messine, le Tyrol, la Bavière, Vienne, Prague et rentre par la Saxe et la Lorraine. Pierre Bergeron se marie avec Marie Courtin le 19 février 1605. Il a eu sa première fille, Marie Bergeron, le 6 janvier 1608. En 1609, Pierre Bergeron rencontre le voyageur breton Pierre-Olivier Malherbe dont il réécrit par la suite les récits de voyages. Il augmente la première version de la relation de Pyrard de Laval parue en 1611 chez Leclerc. Le 18 octobre 1611, Pierre Bergeron part pour son troisième voyage en Italie et en Espagne. Il publie la seconde version augmentée du voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales chez Rémy Dallin. Le 4 septembre 1617, il part pour la Hollande (Mémoire du voyage : BnF, ms. fr 24908). En 1617, il publie la relation de voyage de Jean Mocquet (*Les Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales fait par Jean Mocquet, Garde du Cabinet des singularitez du Roy, aux Tuilleries*, Paris, Jean de Heurueville, 1617). Il effectue son dernier voyage « diplomatique » en Belgique et aux Pays-Bas le 18 juin 1619. En 1619, Peiresc invite Vincent Le Blanc à confier ses mémoires à Pierre Bergeron. Il publie plusieurs stances dans le *Parnasse des Poètes satyriques* (1622) et dans le *Diogenes Gallicus. Sive de Interventione hominis Diogeniani. Varia poemata, Ad. Illustrissimum Virum* (1624). Il publie le Traité de la Navigartion en 1629 chez Jean de Heuqueville et Michel Soly. En 1630, il édite l'Histoire de la première découverte et conquête des Canaries (Paris, Jean de Heuqueville et Michel Soly). Les *Relations de plusieurs voyages en Tartarie* est édité en 1634. Pierre Bergeron est probablement mort en 1637, mais la publication de la relation de Vincent Le Blanc n'a lieu qu'en 1648, chez Gervais Clousier, après avoir été achevée par le jésuite Louis Coulon.

² *Nouvelle Biographie générale*, op. cit. p. 506.

³ Pierre Bergeron, *Voyage de Pierre Bergeron ès Ardennes, Liège & Pays-Bas*, Henry Michelant éd., Liège, Grandmont-Doners, 1875.

n'avaient pas ses talents de plume. Jacqueline Pirenne qualifie Bergeron d'un écrivain romanesque et confirme dans son ouvrage, *A la découverte de l'Arabie*, comme nous l'avons noté plus haut que sa relation *Les Voyages fameux du Sieur Vincent le Blanc* n'est que de son invention et il ajoute que les informations géographiques qu'il apporte dans son ouvrage ne sont pas nouvelles.

L'auteur de ces voyages est un homme de bibliothèque qui, en arrangeant des données prises chez les Anciens, chez les Portugais et chez Di Varthema, a confectionné une sorte de géographie mondiale romancée¹.

Bien qu'il n'ait pas publié lui-même ses propres voyages², ses mémoires de voyages européens ont présenté le terrain de base pour expérimenter des formes discursives et narratives, développées ultérieurement dans les textes qu'il fit publier. Il faut signaler que les formes qu'il privilégie pour ses propres voyages furent différentes : celle du journal pour son premier voyage italo-germanique en 1600, celle des mémoires pour les quatre autres voyages (le second voyage italo-germanique de 1601-1603, le voyage italo-espagnol de 1611-1612, les voyages hollandais de 1617 et de 1619).

Pierre Bergeron a écrit le récit de voyage de Vincent Le Blanc à partir des mémoires et registres du voyageur, tirés de la bibliothèque de Peiresc. Selon Grégoire Holtz, l'intervention de Bergeron sur les mémoires de Le Blanc a été profonde et variée et on peut distinguer trois opérations : Bergeron a repris les mémoires du voyageur en les structurant, mais aussi en les élaguant et en les amplifiant. La rédaction du récit a commencé en 1628 sur la recommandation de Peiresc. Le récit en question a été publié à Paris, chez Gervais Clouzier, 29 ans après le retour du voyageur en France. L'ouvrage comporte, dans l'ordre, une épître signée par Louis Coulon, un avis au lecteur et le récit. L'auteur a divisé son œuvre en trois parties et chaque partie en chapitres relativement courts. Chaque chapitre commence par un titre, suivi par le numéro de chapitre. La première partie contient ses voyages en Alexandrie, en Arabie et aux Indes orientales. La deuxième partie est consacrée à ses voyages en Afrique. Quant à la troisième partie, elle contient les voyages à Constantinople,

¹ Jacqueline Pirenne, *A la découverte de l'Arabie, cinq siècles de science et d'aventure*, Paris, Le Livre contemporain-Amiot-Dumont, 1958, p. 53.

² Les mémoires de Bergeron sont restés à l'état de manuscrit, mais ils circulaient néanmoins dans la République des Lettres ; ils étaient lus, entre autres, par Clauue Joly.

en Italie, en Guinée et en Amérique. Grégoire Holtz émet des doutes sur les voyages de Vincent Le Blanc en Amérique :

C'est sur la recommandation de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc que Bergeron, robin parisien, commence à rédiger en 1628 les voyages de Vincent Le Blanc, un négociant marseillais qui a parcouru le monde. On possède le manuscrit d'origine complété par le voyageur d'un voyage en Amérique qu'il ne fit pas, mais qu'il pille chez d'Acosta et chez quelques autres¹.

Le récit sur l'Arabie Heureuse se situe dans la première partie et se compose de huit chapitres qui lui sont consacrés, commençant par le chapitre III, intitulé « Des déserts de l'Arabie » et se termine au chapitre X, intitulé « De l'île et Royaume d'Ormuz ». Dans les chapitres I et II, le voyageur raconte les circonstances de son embarquement dans le vaisseau *La Victoire* à Marseille pour l'Orient, en commençant par Alexandrie, Tripoli, Aman et Damas. A partir du chapitre III, il raconte son voyage de Damas en Arabie Heureuse en passant par les deux villes de l'Arabie Déserte, selon l'auteur, La Mecque et Médine².

Outre *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc*, Pierre Bergeron a rédigé des mémoires de voyages de Jean Mocquet³ et celles de François Pyrard de Laval⁴. Il a également publié le récit de Benjamin de Tudèle *Voyage fait principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV et XV^e siècles* (1735). Grégoire Holtz, dans sa thèse⁵ consacrée à Pierre Bergeron, interroge sa pratique éditoriale. La compilation y est accompagnée par la notion de « curiosité ». Celle-ci a deux sens dans les dictionnaires du XVII^e siècle, « désir de voir » et « chose remarquable par sa rareté ». La curiosité n'est plus l'acquisition des choses rares pour décorer un salon mais c'est aussi le début de l'ethnologie comparée et d'un intérêt

¹ Grégoire Holtz, « Pierre Bergeron (1585-1638), du géographe au polygraphe », conférence prononcée au séminaire de François Moureau (*Relation savante ; voyages et discours scientifiques dans l'âge classique*), Paris, Université de Paris-IV, 17 décembre 2002.

² Les villes saintes de l'Islam se trouvent à l'ouest de la péninsule arabique et font aujourd'hui partie de l'Arabie Saoudite.

³ *Les Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales faits par Jean Mocquet, Garde du Cabinet des singularitez du Roy, aux Tuilleries*, Paris, Jean de Heurueville, 1617.

⁴ *Voyage de François Pyrard de Laval contenant sa navigation aux Indes Orientales*, Paris, Rémy Dallin, 1611.

⁵ Grégoire Holtz, *Pierre Bergeron et l'écriture du voyage à la fin de la Renaissance (Les récits de Jean Mocquet, François Pyrard de Laval et Vincent Le Blanc)*, thèse de doctorat, Université de Paris IV Sorbonne, mai 2006.

idéologique que portaient les relations des voyages. Le « curieux » a un grand désir de connaissance qui est manifesté chez les grands savants de l'Europe au XVII^e siècle qui s'échangeaient des informations. Les *Lettres de Peiresc* reflètent bien la situation du mouvement scientifique des grands érudits du XVII^e siècle tels que Gabriel Naudé, La Mothe Le Vayer et Pierre Gassendi dont la pensée libertine a nourri la méthode d'investigation d'Antoine Galland « pour prouver la diversité du monde et la relativité des idées »¹. Certains de ces érudits possédaient des bibliothèques abondantes telles que la bibliothèque de Peiresc, Conseillé au Parlement de Provence, d'où les mémoires du sieur Vincent Le Blanc ont été tirés. Le titre du récit indique bien que les mémoires du voyageur sur lesquels l'auteur s'est basé pour rédiger le récit ont été tirés de la bibliothèque de Peiresc. Ce dernier avait demandé à Vincent Le Blanc, dans une lettre datée du 30 juillet 1619, publiée par Tamizey de Larroque en 1885, de lui envoyer ses journaux de voyage pour les mettre dans les mains de M. Bergeron afin de dresser un récit :

A Monsieur, Monsieur Vincens Blanc, en Arles

Vous m'avez aultresfois montré trois ou quatre petits volumes des journaux de voz grands voiajes des Indes que vous vouliez faire imprimer, s'il me semble, et n'estiez en peine que de les faire coucher par escript sur voz memoires en termes propres à l'edition. [Si vous persistez en la mesme volonté, il ne fault que me les faire envoyer icy tandis que j'y suis ou par la voye de M^r de Callas, mon pere, qui a tous les jours des commoditez, ou par telle aultre que vous adviserez.] Car j'ay trouvé ici un fort honneste homme nommé M^r Bergeron qui sera trez aise de prendre la peine à mettre tous voz meilleurs memoires en bons termes, comme il a déjà fait des memoires de voiage du S^r Pyrard et de celui de Mocquet qui ont esté imprimez et fort bien receuz².

Bergeron a composé ces récits des voyageurs en utilisant un style qui employait avec modération les ornements de la rhétorique. C'est un style que les écrivains-voyageurs utilisaient et dont ils se flattaient dans leurs préfaces. Bergeron est un esprit scientifique qui veut imposer un discours varié, marqué par une géographie singulière, une curiosité développée et le récit de l'histoire des peuples lointains. La curiosité n'est plus seulement une simple description des choses rares comme faisaient les voyageurs médiévaux. Vincent Le Blanc avait adopté une hypothèse que « la surface de la terre n'était pas un globe mais un

¹ Manuel Couvreur, « Antoine Galland et la querelle des anciens et des nouveaux voyageurs », conférence du séminaire de François Moureau, Université de Paris IV, 7 janvier 2003.

² Philippe Tamizey de Larroque, *Lettres de Peiresc*, Paris, Imprimerie Nationale, 1895, t. 7, p. 645.

plan »¹. Il semble que cette hypothèse était une parmi d'autres et Peiresc s'efforça de persuader Le Blanc de prouver sa thèse. Mais comme cette thèse « ne pouvait être défendue par lui »², Peiresc confia tout à Pierre Bergeron en lui demandant, selon Pierre Gassendi, de « dégager et de dire, selon sa pensée, ce qui était vraiment historique et comportait exactitude de narration ». Cette hypothèse de Le Blanc reflète qu'il avait une préoccupation géographique et philosophique³. Notons aussi que l'auteur, lui aussi, était un géographe et polygraphe parce qu'il a rédigé de nombreux ouvrages de voyages. A chaque fois que Bergeron et Peiresc voulaient des renseignements, ils écrivaient au voyageur en lui demandant de leur fournir les renseignements demandés ou de venir passer quelques jours avec eux. On trouve dans les *Lettres de Peiresc*, six lettres adressées à M. Vincent Le Blanc et six à Pierre Bergeron. Dans la première lettre, datée du 29 décembre 1626, adressée à Pierre Bergeron, on peut comprendre que le voyageur fournissait le brouillon et que Bergeron se chargeait de la rédaction définitive :

Je n'ay pas deub differer davantage de vous vous remercier comme je faictz trez humblement de la peine que vous vous estes donnée pour mettre en ordre ce qu'il a mis par escript si confusement⁴.

Dans les textes de Pierre Bergeron, l'écrivain propose deux visées : didactique et encyclopédique. Dans les huit chapitres consacrés à l'Arabie que nous allons étudier, nous remarquons deux formes de discours : historique et géographique. L'auteur se déplace facilement entre ces deux discours, quand la nécessité l'exige, sans laisser de frontières qui les distinguent. Pendant son voyage de l'Arabie Déserte en Arabie Heureuse, il est passé par la Mecque et Médine, villes de l'Arabie déserte qui représentent le berceau de l'islam et c'est là qu'il adopte un discours historique. Il ne s'agit pas seulement d'un discours historique sur deux villes saintes, mais c'est aussi un discours historique sur la religion musulmane. Dans

¹ Pierre Gassendi, *Vie de l'illustre Nicolas-Claude Fabri de Peiresc Conseiller au Parlement d'Aix* [1641], traduit du latin par Roger Lassalle, Paris, Belin, « Un savant, une époque », 1992, p. 146-148.

² *Ibid.*

³ Le Blanc fait référence à de nombreux géographes, historiens, philosophes comme Ptolémée, Macrobie (écrivain et philosophe latin) et Platon, et cela pose la question problématique sur les modalités par lesquelles Le Blanc a pu approcher ces savoirs puisqu'il a passé une grande partie de sa vie en voyage depuis l'âge de treize ans. A-t-il acquis ces connaissances après son retour en France, à l'âge de soixante dix-huit ans, après soixante ans de voyage ?

⁴ Philippe Tamizey de Larroque, *Lettres de Peiresc*, Paris, Imprimerie Nationale, tome VII, 1895, p.595.

son récit, il parle de la situation géographique des deux villes, puis il continue en présentant l'histoire de la religion musulmane. Il consacre même deux chapitres à l'histoire religieuse : le chapitre IV, intitulé « De la ville de Medine, & des successeurs du faux prophète Mohamet » et le chapitre V, intitulé « Comment Mohamet composa son Alcoran, ses conquestes, & les raretez & ceremonies de la Mecque ». Son discours sur l'histoire des deux villes saintes de la religion musulmane, La Mecque et Médine, inclut des indications géographiques. Comme pour marquer le caractère de vérité de ce qu'il a vu, il décrit le tombeau de Mohammed : « Ce tombeau est trois degrez ou enuiron bas en terre, & ces degrez sont aussi de marbre blanc »¹. C'est là où se révèle la curiosité du voyageur qui l'a poussé à voir ce tombeau.

Nous fîmes curieux de sçavoir par le moyen de Murat, si jamais cette tombe de Mahomet auoit esté suspenduë en l'air : il nous fut respondu par vn Alfaquis, ou Prestre Turc, qu'autrefois le sepulchre de Mahomet auoit bien esté là ; mais qu'après les Anges auoient trsnporté son corps deuant Dieu, pour l'assister à son grand jugement, & mille autres folies qu'ils nous dirent en suite².

Beaucoup de voyageurs sont passés par Médine mais peu sont ceux qui sont allés voir le tombeau du prophète Mohammed et l'ont décrit dans leurs récits. Bergeron présente une description détaillée du tombeau du prophète Mohammed. Le lecteur peut découvrir facilement que c'est une plume de géographe qui a rédigé ce récit. L'auteur décrit géographiquement l'Arabie avec beaucoup de détails. Il distingue avec précision entre trois Arabies : Arabie Déserte, Arabie Pétrée et Arabie Heureuse. Geoffroy Atkinson qualifie Pierre Bergeron et Thévenot³ de géographes qui faisaient imprimer des récits de voyageurs :

Bergeron et Thévenot, séparés par cinquante ans mais tous les deux du XVII^e, avaient la largeur de vue de ceux qui profitent de l'expérience des autres. C'étaient des géographes qui faisaient imprimer des collections de voyages⁴.

¹ Bergeron, p. 21.

² *Ibid.*

³ Jean Thevenot est un voyageur français né à Paris 16 juin 1633 et mort à Mianeh (Perse) le 28 novembre 1667. Il a visité l'Europe, le nord de l'Afrique, l'Égypte, l'Arabie, la Perse et l'Asie. Nous avons de lui son fameux récit intitulé : *Relation d'un voyage fait au Levant*, Paris, Thomas Joly, 1664.

⁴ Geoffroy Atkinson, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1972, pp. 165-166.

Geoffroy Atkinson s'efforce à préciser la part de Bergeron : « Nous savons que Bergeron possédait le ms. de Le Blanc en 1634, et il est très probable que l'élément critique du livre est de Bergeron, et non pas de Le Blanc »¹. On ne peut pas distinguer les frontières entre les mémoires du voyageur et l'intervention de Bergeron ou encore de Coulon qui a complété et a publié l'ouvrage après la mort de Bergeron. Nous avons consulté d'autres ouvrages de Bergeron et nous avons essayé d'établir une synthèse entre deux de ses ouvrages : *Les Voyages fameux de Vincent Le Blanc* et *Voyages faits principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV, et XV^e siècles* publiés en 1735 (un siècle après sa mort) par Benjamin de Tudèle. Les mêmes descriptions géographiques des trois Arabies se répètent dans les deux ouvrages. Les propos sur la religion musulmane et le prophète Mohammed se ressemblent dans les deux ouvrages. Bergeron décrit le prophète Mohammed comme « faux prophète » et l'Islam comme « fausse religion ». Cela démontre bien à quel point ses ouvrages portent nettement ses traces. Les deux ouvrages ne portent pas seulement les mêmes types de discours mais également les mêmes idées. Cela signifie que l'un est copié sur l'autre.

I. 3. Un discours religieux

Pierre Bergeron s'intéresse beaucoup au sujet de la religion. On trouve parfois des descriptions ou comparaisons basées sur la religion. Voyons l'exemple où il décrit la cohabitation entre les musulmans et les chrétiens sur l'île de Camaran dans la Mer Rouge :

Les Habitans de cette isle sont fort libertins & lascifs, estans partie Mores, & partie Chrestiens, chacun vivant à sa mode, mais sans confusion ny desordre. Le Prince Mahometan est fort gracieux, & fait caresse à un chacun².

Bergeron décrit une scène de discussion entre musulmans, chrétiens, déistes et athées où il donne le mot de la fin au chrétien :

Or comme nous naviguions en cette mer Arabique dans une almadie, avec bon nombre de marchands de toutes Nations & Religions, il me souvient entr'autres d'une dispute qui s'excita un iour entr'eux sur la diversité des Religions du monde, y en ayant un qui soutenoit à la mode de nos Deistes & Athées, que toutes estoient indifferentes & tollerables, & qu'il n'y avoit aucune repugnance, que tous adorans un grand Dieu, ne peussent estre sauvez, s'estonnant que les Chrestiens se pensassent estre tels, & pour

¹ *Ibid.*, p. 103.

² Bergeron, p. 39.

cela les blasmoit fort, en les appellent meschants, d'avoir si bonne opinion d'eux, & si mauvaise des autres. Sur quoi il y eut vn Abissin qui luy respondit fort sagement et doctement, remonstrant ce que estait la pureté de nostre Religion, et tels que les mauvais Chretiens mourant en peché, estaient aussi bien damner que les autres Infideles¹.

Il s'agit ici d'un registre qui ne se rattache pas au discours géographique mais à un discours d'ordre ethnologique et religieux. On pourrait se demander si Vincent Le Blanc n'était pas lui-même un missionnaire. Pierre Bergeron n'était-il pas un religieux ? Nous tenterons de proposer quelques pistes d'analyses pour éclairer ce point.

Il est à noter que la plupart des voyages du XVII^e siècle étaient des voyages de missionnaires. Friedrich Wolfzettel va même jusqu'à dire que c'était probablement « le phénomène le plus caractéristique dans le contexte du récit de voyage du XVII^e siècle »². Selon Wolfzettel, cette activité missionnaire n'apparaît en France qu'après les missions espagnoles, portugaises et italiennes et en parallèle avec la réorganisation de la monarchie après l'avènement d'Henri IV. Ce retard est dû à des conditions historiques de la France depuis la guerre de cent ans jusqu'aux guerres de religion, car cette période n'était pas favorable aux missions chrétiennes. La plupart des missionnaires français du XVII^e siècle allaient vers la Nouvelle France, l'Orient, l'Extrême-Orient et le Brésil. Leur mission était de propager le christianisme dans ces régions.³ Leurs récits de voyages portaient un discours religieux. La propagation du christianisme auprès d'un peuple lointain était le but de la littérature de voyage missionnaire comme on peut le constater dans le récit publié en 1613 par Louis de Pezieu intitulé *Brief recueil de particularitez contenues aux lettres envoyées, par monsieur de Pezieu, à messieurs ses parents & amis de France*. Vincent Le Blanc s'est montré un homme croyant en Dieu et a essayé, à sa façon en tant que jeune voyageur, d'accomplir un devoir religieux. Arrivé à Damas après huit mois au Caire, Vincent Le Blanc ressentait un grand désir de voyager jusqu'à Jérusalem. Il insistait fort pour voir Jérusalem, et il ne s'agit pas ici d'une simple curiosité mais de revenir aux sources du christianisme. C'est là où vient naître un désir de pèlerinage à Jérusalem. Mais étant donné son jeune âge et la volonté de son compagnon de partir à la Mecque, il fut obligé de le suivre avec une promesse de passer par Jérusalem à leur retour.

¹ *Ibid.*

² Friedrich Wolfzettel, *Le Discours du voyageur*, Paris, PUF, 1996, p. 165.

³ Les missionnaires, au XVII^e siècle, sont nombreux, mais on peut en citer quelques-uns : en Orient, Michel Montmasson, Alexandre de Rhodes, Charles Martial Allemand Lavigeri, au Canada, Saint Noël Chabanel et Paul Ragueneau, et au Brésil, Manuel da Nóbrega, José de Anchieta et Ignace d'Azevedo.

Pendant son séjour en Syrie et avant de partir avec son compagnon arabe en Arabie Heureuse, il a eu l'occasion de demeurer chez un turc dans un quartier de Damas habité par des turcs. Dans son récit, le voyageur raconte qu'il a réussi à convertir un turc musulman au christianisme : « il estoit resolu de laisser cette Turquerie & s'en retourner en chrestienté avec nous »¹. Si certains voyageurs appelaient la religion musulmane « la religions des Turcs », pour Le Blanc c'est une « Turquerie ». C'est donc une façon de non reconnaissance de l'Islam et cela indique une ignorance de l'Islam puisque on l'attache aux Turcs. Mais cette preuve n'est pas suffisante pour dire que Vincent Le Blanc a transformé son voyage de curiosité en un voyage de mission. En effet, malgré son désir de visiter Jérusalem et ses propos religieux, son voyage a pris plus tard un objectif commercial. De plus, étant parti jeune, il n'était pas préalablement formé pour cette tâche de missionnaire chrétien. Cependant, nous pouvons dire qu'il était attaché à la religion chrétienne. Dès la première page du récit, le voyageur méprise ceux qui ne croient pas à la Providence divine : « Il ne me puis assez estonner de la stupidité de ceux qui n'ont pas la créance qu'ils deuroient auoir de la Prouidence diuine »². Et il ajoute dans la deuxième page que c'était la Providence divine qui l'avait sauvé de beaucoup de dangers pendant son long voyage : « Il a pleu à Dieu de me conserver sein & sauf iusqu'à present, & me donner moyen d'en mettre quelque chose en lumiere, qui puisse seruir à mon pays, & à la posterité³. »

C'est donc un discours d'un voyageur chrétien. Cela n'est pas étonnant dans une époque où une seule révélation était discutée dans toute l'Europe et où « celui qui s'attaquait à cette révélation-là était pour ainsi dire hors de toute société intellectuelle et morale »⁴, dit Atkinson. Nous avons déjà mentionné la discussion sur la diversité des religions entre deux voyageurs que Le Blanc rapporte dans son récit. Le Blanc considère ceux qui croient à d'autres religions ou même les chrétiens qui font des péchés comme des « déistes » ou des « infidèles ».

¹ Bergeron, p. 13.

² *Ibid.*, p. 1.

³ *Ibid.*, p. 2.

⁴ Geoffroy Atkinson, *op. cit.*, p. 110.

Il y eut vn abyssin qui luy respondit fort sagement & doctement, remonstrant ce qui estoit de la pureté de nostre Religion, & telle que les mauuais Chrétiens mourans en peché, estoient aussi bien damnez que les autres Infideles¹.

La croyance du voyageur en Dieu se dévoile clairement à la fin de la même page à cause des horribles orages pendant la navigation : « moy ie mis à prier Dieu de bon cœur pour la grande peur que i'avois »². Il s'agit donc d'un voyageur chrétien qui croit en Dieu et qui s'oppose aux autres religions. Les passages concernant le discours sur l'histoire de la religion en Arabie Heureuse est un peu différent. Le voyageur critique, attaque même, la religion mahométane en Arabie Heureuse et la compare quelquefois à sa propre religion. C'est une technique qu'il utilise pour montrer d'un côté la fausseté de la religion musulmane et de l'autre côté la pureté et la vertu de sa propre religion qui est le christianisme. Le récit contient beaucoup de détails sur la religion musulmane et quelques passages sur les chrétiens qui vivaient dans les endroits où il est passé. Le discours de Pierre Bergeron sur la religion, dans les chapitres sur l'Arabie Heureuse, pose la question de l'intervention de l'auteur dans ce type de discours. Nous avons déjà vu que l'existence du discours géographique dans le récit reflète l'intérêt de la géographie chez l'auteur et le voyageur, qui considérait que la terre était un plan. Il s'agit ici d'une complémentarité entre le voyageur et l'auteur. Le voyageur parle dans le discours historique, comme nous l'avons déjà dit, des villes saintes en Arabie, mais aussi de la vie du « faux prophète » mahométan qui, selon lui, « fût créé Roy par ses Capitaines, Ebubeker, Ali, Omar, Otman³ » et de la propagation de la religion musulmane. Il situe même la période où le prophète Mahomet a commencé à propager la religion musulmane dans un contexte historique, à l'époque de l'Empereur Héraclius :

Il prit l'occasion du mescontentement des Sarazins qui n'étaient pas payez de leur solde par les officiers de l'Empereur Grec Héraclius, & se servit dextrement d'eux à courir les terres de l'Empire⁴.

Au XVII^e siècle, avec les deux Compagnies des Indes Occidentales et Orientales, se crée le premier empire colonial français qui comprend les territoires du Canada, de Floride, des Antilles, d'un côté, et, de l'autre, les possessions des Indes et des îles Mascareignes, l'Île

¹ Bergeron, p. 40.

² *Ibid.*

³ Bergeron, p. 22.

⁴ *Ibid.*

Bourbon et l’Ile de France. Ce discours révèle implicitement une ambition coloniale. Il est difficile de parler d’une véritable politique coloniale en France au début du XVII^e siècle, mais on peut voir clairement les ambitions de certaines élites françaises comme Bergeron. Celui-ci ne cessera de se plaindre, tout comme Carletti¹, du peu de crédit dont jouissent les projets d’expéditions dans l’entourage royal. Les ambitions d’un empire colonial français commencent à se réaliser à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle avec Colbert. Celui-ci crée avec la création de la compagnie des Indes Orientales par en 1664. Cet empire comprend les territoires du Canada, de Floride, des Antilles, d’un côté, et, de l’autre, les possessions des Indes et des îles Mascareignes, l’Ile Bourbon et l’Ile de France.

¹ Francesco Carletti, *Voyage autour du monde de Francesco Carletti (1594-1606)*, édi. Paolo Carile, trad. Frédérique Verrier, Paris, Chandeigne, 1999.

Chapitre II. Les récits de voyages en Arabie Heureuse au XVIII^e siècle

II. 1. *Voyage de l'Arabie Heureuse* de Jean de La Roque

II. 1.1. Motifs de voyage et d'écriture

Le XVII^e siècle est marqué par la découverte du café par les Européens en Arabie Heureuse. Alors que les Hollandais, les Portugais et les Anglais allaient dans les ports de l'Arabie Heureuse pour acheter le café, les Français se contentaient de l'acheter en Egypte. Ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle que les Français ont décidé de joindre les ports de l'Arabie Heureuse pour établir des traités du commerce du café. La multiplication des salles de café en France, et surtout à Paris, et la vogue de cette marchandise importée du Yémen, ont attiré l'attention des marchands de Saint-Malo et les ont encouragés à faire une expédition en 1708-1710, suivie par une deuxième en 1711-1713. Ces marchands de Saint-Malo ont préparé deux navires sous le commandement de et M. Lebrun de Champloret et M. Gollet de la Merveille. Les voyageurs français des deux vaisseaux ont rencontré beaucoup d'incidents avec d'autres voyageurs européens. Ces incidents, qui opposaient les Français aux Hollandais et aux Anglais, montrent à quel point ces régions ont été convoitées par les Européens. Ils montrent également les efforts des Français pour avoir pour eux seuls l'avantage du commerce du café.

L'expédition de 1708 est considérée, selon l'auteur, comme le premier voyage des Français en Arabie Heureuse. Or, le premier voyage d'un Français en Arabie Heureuse, comme nous l'avons déjà vu, est le voyage de Vincent Le Blanc qui remonte au troisième tiers du XVI^e siècle. Mais Jean de La Roque ignorait peut-être le voyage de Vincent Le Blanc et le récit de son voyage, édité par Pierre Bergeron (1649). Dans le récit de Jean de La Roque, les Français sont restés, pendant la première expédition en 1708, sur la côte occidentale de l'Arabie Heureuse : à Moka, Hodeïda, Aden et Zébit. Ce n'est qu'au deuxième voyage qu'ils ont pu pénétrer dans le pays, pour se rendre à la cour du roi qui leur avait demandé de venir avec leur médecin de bord pour guérir les deux abcès dont il souffrait. La délégation française est arrivée à la cour de l'Imam où on l'a reçue en grande pompe et elle y a séjourné pendant trois semaines après la guérison de l'Imam. La Roque a recueilli le récit des deux expéditions pour publier son *Voyage de l'Arabie Heureuse*. Ce récit a connu un succès considérable auprès du public français du XVIII^e siècle.

L'objectif réel des deux voyages des Français en Arabie Heureuse était d'établir avec celle-ci des accords en vue de faciliter le commerce du café. Le commerce a été le but principal des expéditions des Français en Arabie Heureuse, et le café, semble-t-il, tenait la

première place des marchandises recherchées dans cette région. Cela est indiqué au début de la quatrième lettre du récit de Jean de La Roque : « Je reprends, Monsieur, le sujet de notre voyage, qui était l'achat, le transport et les chargements des cafés que nous devons porter en Europe¹ ». Outre la description du trajet effectué et celle des modalités de la négociation, l'auteur décrit les mœurs des Yéménites, tant des hommes que des femmes. Mais pour revenir à son propos, il décrit encore longuement l'arbre à café, sa culture, son fruit et l'usage qu'il est possible d'en faire. Une fois arrivé en Arabie Heureuse, l'auteur des lettres a été fasciné par l'architecture, les monuments, la civilité et les coutumes des gens de l'Arabie. Le voyageur voulut découvrir et s'instruire de ce pays qui n'avait pas encore attiré la curiosité des voyageurs : « L'Arabie Heureuse, Monsieur, malgré son nom et son ancienne réputation, n'avait pas encore tenté l'intérêt des négociants, ni la curiosité des voyageurs² ». Il ajoute plus loin que sa curiosité fut « extrêmement excitée, parce qu'après avoir parcouru une partie de l'Orient sans entrer dans l'Arabie, j'étais bien aise d'être plus instruit de ce pays-là que je ne l'étais³ ». Le récit de Jean de La Roque a été par la suite intégré dans les compilations de Prévost l'*Histoire générale des voyages*⁴ et de La Porte *Le Voyageur français ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde*⁵ mais avec deux styles différents.

La Roque a également publié le récit de voyages du chevalier d'Arvieux⁶, *Voyage fait*

¹ La Roque, *Voyage de l'Arabie Heureuse*, Paris, André Cailleau, 1715, 403 p, p. 119.

² *Ibid.*, « Epistre ».

³ La Roque, Avertissement.

⁴ L'abbé Prévost, *Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1746-1770, 20 vol., t. 10, 1752, p. 282.

⁵ Joseph de La Porte, *Le Voyageur françois ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde*, Paris, Vincent, 1765, 42 vol.

⁶ Laurent d'Arvieux (1635-1702), appelé le chevalier d'Arvieux, né à Marseille, voyagea en Syrie où il passa douze ans entre les villes de la Syrie et de la Palestine. Pendant ses voyages en Orient, il apprit l'arabe, le turc, le persan, l'hébreu et le syriaque. A son retour en France en 1665, il se produisit à la Cour et s'attacha particulièrement à Madame la Maréchale de La Mothe, gouvernante des Enfants de France. En 1668, il fut envoyé par le roi en Tunisie pour négocier un Traité pour la liberté de 380 esclaves français. En 1672, il est nommé envoyé extraordinaire du roi de France à la Porte Ottomane. Le 22 avril 1673, il devient consul à Alger puis, en 1679, à Alep en Syrie (pour Syrie, Chypre et Alexandrie). Jean de La Roque a obtenu les *Mémoires* du chevalier d'Arvieux par l'intermédiaire de Pétis de La Croix. Mais l'idée lui est venue par Galland, selon La Roque dans son *Avertissement*. Le chevalier d'Arvieux ne fut non seulement un missionnaire politique mais aussi religieux. Jean de La Roque l'indique dans l'*Avertissement* de sa relation, *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du*

*par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert*¹ en 1717, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban* en 1722.

La Roque, fils d'un négociant, est né à Marseille le 19 février 1661 et il est mort à Paris le 8 décembre 1745. Il fut nommé membre associé de l'Académie de Marseille le 25 mai 1735. Il a fait plusieurs voyages en Orient et a publié quatre ouvrages dont trois sont des récits de voyages en Orient : Palestine, Mont-Liban, Syrie et Arabie Heureuse. Selon le *Dictionnaire des Journalistes* de Jean Sgard, Jean de La Roque a voyagé « au Liban en 1689, en Arabie en 1708-1710, au Yémen en 1711-1713, à Constantinople et Jérusalem ». Jean Sgard a donc attribué le voyage de Godefroy Gollet de La Merveille de la Grelaudiere et M. Lebrun de Champloret en Arabie Heureuse à Jean de La Roque. Or, l'auteur affirme lui-même dans l'avertissement² de *Voyage de l'Arabie Heureuse* qu'il n'avait jamais visité l'Arabie :

Il parut il y a trois ou quatre années dans le nouveau Mercure³, qui s'imprimait à Trevoux, une petite Relation du Voyage de Moka, qui piqua fort la curiosité du public. La mienne en fut extrêmement excitée, parce qu'après avoir parcouru une partie de l'Orient sans entrer dans l'Arabie, j'étais bien aise d'être plus instruit de ce pays-là que je ne l'étais⁴.

A la fin de cette relation, La Roque explique la manière dont il a eu les manuscrits des voyageurs qui lui ont servi pour écrire une relation de voyage :

Peu de jours après, la compagnie & les Capitaines de l'armement engagerent Monsieur de la Grelaudiere de venir à la Cour, pour y rendre compte de son voyage à celle du Roy d'Yemen ; de quoi il s'est parfaitement bien acquité. C'est de lui que pendant près de trois mois de séjour à Paris, j'ai tiré en divers entretiens la matière de cette relation. Les sieurs Des Noyers & Barbier m'ont communiqué leurs memoires

Désert : « Il ne faut pas douter que Monsieur d'Arvieux, déjà vertueux et rempli de Religion, n'ait extrêmement profité de cette étude pour le Ciel, par la manière édifiante et toute chrétienne dont il a achevé sa course le trentième jour d'octobre 1702, âgé de 67 ans et quelques mois ». Voir Jean de La Roque, *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert, Avertissement*, Non paginé.

¹ La Roque a publié ce récit en se basant sur les *Mémoires du chevalier d'Arvieux*.

² L'avertissement de cette relation est à Jean de La Roque et non pas aux voyageurs.

³ Augustin Nadal (rédacteur), *Le Nouveau Mercure*, Trévoux, J. Estienne et E. Janveau, (janvier 1708-mars 1709, puis janvier-mai 1711), un cahier de 24 p., in-12, 84 x 154.

⁴ La Roque, Avertissement.

particuliers par le moyen de Monsieur de la Merveille, qui me les a apportés luy-même à Paris¹.

Le *Voyage en Arabie Heureuse*² est le récit des deux expéditions des Français au Yémen. Ce récit a été publié deux fois à Paris et porte l'approbation et le privilège du roi. Il est introduit par une épître signée par de La Roque, datée du 25 mai 1715 à Paris, et adressée au comte de Pontchartrain, ministre et secrétaire d'Etat, Commandeur des ordres du Roi. Cette épître est suivie d'un avertissement fait par La Roque et d'une approbation signée par M. Burette le 22 juin 1715³. L'avertissement est de Jean de La Roque car il y dit qu'il a rencontré le voyageur plusieurs fois pour récupérer ses carnets de voyage et lui demander plus de renseignements sur le voyage.

Jean de La Roque joint au récit une carte de l'Arabie Heureuse, pliée au milieu du livre. Il avait souhaité y placer une carte de toute l'Arabie : « mais, dit-il dans l'avertissement, j'ay reflechi qu'on ne sçaurait prétendre d'y bien réussir sans termerité⁴ ». Cette carte de l'Arabie Heureuse n'a pas été faite par le voyageur, ni par l'auteur, mais elle a été dressée par le fameux cartographe M. Delisle, de l'Académie royale des sciences. Il a dessiné sa carte sans connaître réellement l'Arabie. Il s'est basé sur les Mémoires originaux des voyageurs français et sur des ouvrages géographiques arabes, principalement celui d'Abulféda⁵ que l'auteur cite à plusieurs reprises. Nous reviendrons sur la question de la cartographie française dans le premier chapitre de la deuxième partie.

Après la publication de son récit *Voyage de l'Arabie Heureuse*, La Roque a publié deux autres ouvrages sur l'Orient arabe, *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert*⁶ en 1717, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban* en 1722, et un quatrième ouvrage intitulé *Marseille savante, ancienne et moderne* en 1727. Jean de La Roque est plus qu'un voyageur et un écrivain. On peut le

¹ La Roque, p. 274-275.

² La première édition est de 1715, chez Charles Huguier et André Cailleau. La deuxième édition, datée de 1716 chez André Cailleau, ne porte pas de changement.

³ M. Burette est conseiller, lecteur et professeur du roi, docteur régent en la faculté de Médecine de Paris, de l'Académie royale des inscriptions et médailles, et censeur royal des livres.

⁴ La Roque, « Avertissement ».

⁵ Abulféda est un des érudits arabes du XVII^e siècle dont l'*Histoire universelle* est une des sources dont Voltaire s'est servi pour composer sa tragédie *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète*.

⁶ La Roque a publié ce récit en se basant sur les *Mémoires du chevalier d'Arvieux*.

qualifier d'orientaliste

Le Voyage de l'Arabie Heureuse est un des premiers ouvrages entièrement écrit sur l'Arabie Heureuse. Plusieurs ouvrages ont parlé de cette région mais celui-ci révèle une évolution importante. L'auteur s'est efforcé de se démarquer de ses prédécesseurs. Cette caractéristique vient du fait qu'il a fourni les premiers éléments pour découvrir une partie importante de l'Orient, peu connue en Occident. L'Arabie Heureuse est montrée, particulièrement dans ce récit, d'une grande importance à la fois sur le plan géographique, commercial, religieux, historique et culturel. L'écriture des orientalistes a un objectif commun : découvrir pour satisfaire leur curiosité et celle du public. C'est le même objectif d'écriture, aussi révélé par La Roque, qui a voulu s'instruire lui-même, qui apporte du nouveau au lecteur, une connaissance considérable sur cette région inconnue:

Il parut il y a trois ou quatre années dans le nouveau Mercure¹, qui s'imprimait à Trevoux, une petite Relation du Voyage de Moka, qui piqua fort la curiosité du public. La mienne en fut extrêmement excitée².

Il voulut s'instruire plus sur ce pays-là, car, comme nous l'avons déjà dit, il avait voyagé en Orient sans visiter l'Arabie. Le succès de cette petite relation auprès du public français a encouragé l'auteur à écrire un récit complet sur les deux voyages des Français³. Il a eu l'occasion de rencontrer plusieurs fois l'auteur des lettres qui lui ont été adressées. Il a profité du séjour du capitaine à Paris pendant six mois pour enrichir ses connaissances et son récit. Ses multiples rencontres avec le Directeur de la Compagnie des Indes Orientales, fondée par Colbert en 1664, M. de la Merveille de la Grelaudière, auteur des lettres, lui ont permis de tirer de lui quelques éclaircissements pour son récit. Cela ne veut pas dire que La Roque a modifié les lettres dans leur caractère de vérité. Il justifie cela dans les lignes suivantes : « Je souhaite que ma Relation, avec la grace de la nouveauté, puisse encore vous plaire par son exactitude et par la vérité des faits qui y sont rapportez⁴. »

¹ Augustin Nadal (rédacteur), *Le Nouveau Mercure*, Trévoux, J. Estienne et E. Janveau, (janvier 1708-mars 1709, puis janvier-mai 1711), un cahier de 24 p., in-12, 84 x 154.

² La Roque, « Avertissement ».

³ Ces deux voyages en Arabie Heureuse ont été faits par plusieurs voyageurs dont les plus connus sont Grelaudière, Des Noyers, Barbier, De Champloret et de la Merveille. Ce sont les voyageurs que La Roque a rencontré ou dont il a reçu les mémoires de voyages.

⁴ La Roque, p.2.

Si l'objectif du voyage fut la recherche du café à ses sources, l'objectif de l'écriture n'est pas si différent. L'auteur voulait instruire le public sur le pays du café, sa culture, son rituel et le peuple qui le cultive. La Roque a essayé de présenter autant d'informations que possible sur le café en ajoutant aux deux relations des deux voyages un mémoire sur l'arbre et le fruit du café dans lequel il traite le sujet de plusieurs aspects.

II. 1. 2. *Voyage de l'Arabie Heureuse*, carrefour de formes : récit épistolaire, relation et mémoire

Jean de La Roque donne à son récit la forme épistolaire. Il justifie son choix au début de son avertissement de l'édition de 1715 :

Je fais parler dans cette relation l'auteur des lettres, et des mémoires, c'est-à-dire, le voyageur lui-même, cela me paroissoit plus convenable en toute manière. Parce que leur auteur les a écrits sans art, dans la seule vue d'instruire un ami et sans réfléchir sur ce qu'il a vu ou appris, je me suis attaché à lui conserver partout ce même caractère¹.

Cette pratique d'avertissement au public sur la vérité du contenu du récit est presque commune dans la préface ou l'avertissement de la plupart des récits de voyages. De La Roque a donc préservé la parole de l'auteur des lettres pour donner à son ouvrage la valeur de l'authenticité et sa qualité de vrai témoignage. Et comme il y a eu deux expéditions et deux récits différents dans la même relation, La Roque a essayé de garder les deux récits séparément en les réunissant dans un seul ouvrage avec le mémoire concernant l'arbre et le fruit du café. Son ouvrage se compose donc de trois parties : un récit épistolaire, une relation et un mémoire². Ces trois formes sont écrites avec des techniques différentes. Nous traiterons ci-dessous les trois parties successivement.

¹ La Roque, « Avertissement ».

² Voir la couverture de la relation de La Roque ci-après.

VOYAGE

DE

L'ARABIE HEUREUSE,

PAR L'OCEAN ORIENTAL,
& le Détroit de la Mer Rouge. Fait par
les François pour la première fois, dans
les années 1708, 1709 & 1710.

AVEC LA RELATION PARTICULIERE
d'un Voyage fait du Port de Moka à la Côte du
Roy d'Yemen, dans la seconde Expedition des
années 1711, 1712 & 1713.

UN MEMOIRE CONCERNANT L'ARBRE
& le Fruit du Café, dressé sur les Observations
de ceux qui ont fait ce dernier Voyage. Et un
Traité historique de l'origine & du progrès du
Café, tant dans l'Asie que dans l'Europe; de son
introduction en France, & de l'établissement de
son usage à Paris.



A PARIS,

Chez ANDRE' CAILLEAU, sur le Quay,
Augustins, près la rue Pavée, à Saint André.

M D C C X V I.

Avec Approbation, & Privilège du Roy.

La première partie de la relation contient cinq lettres adressées par le voyageur M. de la Merveille de la Grelaudiere, Capitaine de vaisseau, à un ami. Dans ces lettres, le voyageur relate son voyage à Moka, en Arabie Heureuse. Cette première partie de l'œuvre constitue un récit complet du premier voyage. L'œuvre porte le titre même de ce récit : *Voyage de l'Arabie Heureuse, dans l'océan indien*. Ce premier récit se compose de cinq lettres dont le volume varie entre la trentaine et la cinquantaine de pages. Chaque lettre porte un titre différent selon l'étape du voyage. Ce ne sont pas des lettres personnelles, mais un récit par lettres adressées à un lecteur curieux.

On sait bien que la lettre personnelle intégrée dans un récit perd son autonomie narrative ; l'énonciation de la lettre est subordonnée à celle du récit. Sa valeur est donc secondaire par rapport à la valeur du récit. Or, la lettre qui constitue le récit de voyage possède en général une valeur particulière : elle donne au récit un caractère plus réel. Les lettres occupent donc une place primordiale dans le système énonciatif du récit de Jean de La Roque. Il faut en effet y ajouter la présence de quelques petites lettres traduites de l'arabe

en français¹, à l'intérieur même des lettres. Ces lettres du récit et ces petites lettres traduites et introduites dans le récit nous amèneront à parler de la lettre dans le récit. Ainsi, ce premier récit épistolaire représente plus de la moitié de l'œuvre entière². Les lettres sont classées selon l'usage des récits et des recueils par ordre chronologique. Le voyageur (auteur des lettres) raconte les événements qu'il a rencontrés pendant sa navigation en réunissant des informations géographiques et historiques sur les pays visités, des incidents, les découvertes, les premiers contacts des Français avec les étrangers et des réflexions morales et religieuses. C'est une des spécificités de la lettre de permettre d'y insérer plusieurs types de discours.

Dans la première lettre intitulée « Relation du Voyage depuis le départ de France jusqu'à l'arrivée dans le premier port de l'Arabie Heureuse », le capitaine relate son voyage depuis son départ du port de Brest le 6 janvier 1708, jusqu'à son arrivée au premier port de l'Arabie Heureuse, le port d'Aden, en passant par plusieurs régions et pays : l'île de l'Assomption, le cap de Bonne-Espérance, le pic des Canaries, le Cap-Vert, Madagascar, le canal de Mozambique, Socotora³, l'Abyssinie et Babel-Mandel. Cette lettre fait 47 pages. La deuxième lettre (42 pages) s'intitule « Description de la ville, du port et des fortifications d'Aden ; avec ce qui s'y est passé par rapport aux Français ». A part la description de la ville d'Aden, le voyageur raconte leur navigation d'Aden jusqu'au port de Moka. Le sujet de la troisième lettre (30 pages) est la description de Moka, de l'Arabie en général et du séjour des Français : « Description du port et de la ville de Moka, du pays d'alentour, et de l'Arabie en général, avec ce que les Français y ont fait pendant leur séjour ». Quant à la quatrième lettre (50 pages), le capitaine y présente quelques remarques historiques sur les descendants du prophète, sur les chérifs de la Mecque et de Médine. Le titre l'indique clairement : « Suite du même sujet, avec quelques remarques historiques sur les descendants du faux prophète & sur les Chérifs de la Mecque & Médine ». C'est l'occasion de corriger quelques erreurs

¹ Ce sont des lettres écrites par les gouverneurs de certaines villes yéménites et le roi du Yémen aux Français à leur arrivée sur les côtes de l'Arabie Heureuse ou par le sultan de Tadgioura : p. 73 et 93.

² Le récit épistolaire compte 221 pages alors que les deux autres parties, « Relation de voyage à Moka » et « Un Mémoire concernant l'arbre et le fruit du café » comptent 181 pages.

³ Socotra a plusieurs écritures selon les voyageurs français : Socotra, Zocotra, Zocotere. Cette île se trouve dans la mer Arabe et appartient à l'Arabie Heureuse. Selon la description du voyageur français André Thevet dans son ouvrage *La cosmographie universelle* (1575), l'île était habitée par des Arabes musulmans et une partie de sa population était chrétienne. Selon Thevet, c'est une île montagneuse et c'est la raison pour laquelle les habitants sont des bergers et des pasteurs.

d'histoire fort répandues chez les Occidentaux, notamment la souveraineté des chérifs, et ce malgré le pouvoir central des Turcs. La cinquième et dernière lettre (51 pages) relate les événements pendant le retour du port de Moka jusqu'au port de Saint-Malo. Cette lettre est intitulée : « Dernière Lettre, qui comprend ce qui s'est passé au retour, depuis le départ de Moka jusqu'à l'arrivée des vaisseaux à Saint-Malo. » Cette brève présentation du contenu des lettres montre leur variété et nous permet de saisir une particularité qui fait l'intérêt de l'ouvrage de Jean de La Roque : à savoir une vision de l'Arabie originale et saisissante par sa nouveauté.

Pendant la première expédition, les Français sont restés sur les côtes depuis leur arrivée jusqu'à leur départ. Ce n'est qu'au deuxième voyage qu'ils sont entrés à l'intérieur du pays. Ce deuxième voyage est relaté dans la deuxième partie du récit, intitulée « Relation du voyage de Moka à la Cour du Roy d'Yémen, dans les montagnes d'Arabie, fait dans la seconde expédition des années 1711, 1712, 1713 ». C'est une petite relation indépendante du premier récit mais placée dans sa continuité. Cela est d'abord indiqué par son titre et de plus la relation même raconte le voyage de Moka à la cour du roi du Yémen, qui se trouve à l'intérieur de l'Arabie Heureuse. Ce deuxième récit reprend de l'endroit où les premiers voyageurs sont arrivés et continue dans un nouveau voyage, cette fois-ci par terre, dans les villes et montagnes de l'Arabie Heureuse jusqu'à à la cour du roi. Cette relation du deuxième voyage est complètement différente du premier récit sur plusieurs points. Non seulement la période est différente, mais les voyageurs ne sont pas les mêmes. La forme de la relation a aussi changé : il ne s'agit pas ici d'un récit épistolaire, mais d'un récit de voyage ordinaire à la troisième personne. Cette relation ne peut cependant pas être détachée du récit du premier voyage parce qu'elle est en continuité avec lui. La deuxième narration commence là où le premier voyageur s'est arrêté avec une brève introduction des préparatifs et du trajet qui ne dépasse pas une page et demie. Le début de la relation de la deuxième expédition montre clairement qu'il s'agit d'un deuxième voyage. Certes, la relation du deuxième voyage est une relation normale, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de traces de lettres dans cette relation. On trouve quelques lettres d'échanges entre les autorités locales et le voyageur mais elles sont en général courtes et leur fonction est limitée.

La troisième partie de l'œuvre est un mémoire concernant le café. Ce mémoire commence par l'histoire du café, de son origine et de l'origine du mot *café* qui vient du mot turc *cahveh*, pris de l'arabe *cahouah*. Ce mémoire a été écrit par Jean de La Roque à partir

des observations faites par les voyageurs pendant le deuxième voyage, comme il est indiqué dans le titre : « Un mémoire concernant l'arbre et le fruit du café, dressé sur les observations de ceux qui ont fait ce dernier voyage. » Ce mémoire contient aussi un traité historique de l'origine du café et de son introduction en Asie et en Europe, particulièrement en France. Il comprend à sa fin quelques poèmes et chants français sur le café. Les poèmes que l'auteur a joints à son œuvre sont tirés de plusieurs œuvres de la Bibliothèque du Roi. Les poèmes choisis font souvent une comparaison entre le café et le vin.

Le *Voyage de l'Arabie Heureuse* de Jean de La Roque nous présente dans un seul récit les étapes des deux voyages ainsi que des remarques des voyageurs sur les mœurs, la religion, les femmes, l'histoire des chérifs et l'arbre du café. Ce n'est donc pas seulement un récit mais également un compte rendu de deux voyages. Malgré l'écart temporel considérable entre le premier voyage et le deuxième, Jean de La Roque a pu présenter un récit uni qui contient une diversité de formes et de discours. C'est une des particularités du récit de Jean de La Roque qui mérite d'être analysée.

II.1. 3. La lettre dans le récit

La lettre du récit de voyage peut avoir plusieurs fonctions selon le but de l'écrivain. Elle possède en général une fonction didactique. Elle informe le lecteur, elle lui apprend et fournit des détails sur un pays, un peuple inconnu. Cette fonction n'est pas récente mais de tradition ancienne et s'est enrichie, au XVIII^e siècle, d'une réflexion philosophique. Tel est le cas de l'œuvre de Montesquieu *Les Lettres persanes* (1721) par exemple. L'écrivain peut décrire un paysage ou le comportement d'une personne ou d'un groupe de personnes pour en tirer des significations philosophiques.

La lettre du récit de voyage semble également inviter le lecteur à visiter les lieux que le voyageur a vus. Voltaire, par exemple, décrit, dans une lettre adressée à sa nièce, Mme Denis, en 1750, la ville de Berlin, les palais et les salles de spectacles. Balzac, lors de son voyage en Corse ou en Sardaigne, parle de Napoléon à Mme Hanska. Quand il arrive en Sardaigne, il décrit l'île d'une façon qui donne l'impression qu'il venait de découvrir une île très lointaine et inconnue. Pour donner à sa lettre plus de réalité, il a présenté à sa correspondante tant de détails sur l'île que cela donne l'impression qu'ils portent une invitation à visiter Sardaigne.

Les lettres du récit de La Roque ont également transmis cette invitation de visiter l'Arabie d'une façon implicite. Les exemples sont nombreux, mais nous en citerons seulement un à travers lequel le voyageur transmet sa passion de la ville de Moka :

Enfin, à six lieues de Moka, nous découvrîmes cette ville, qui nous présenta un fort bel objet, à cause de ses hautes tours et de ses mosquées, qui sont toutes blanchies en dehors. Cette vûe nous a réjouit beaucoup¹.

Cet exemple montre bien que le voyageur n'informe pas son destinataire sur les étapes du voyage, les événements et le commerce, mais qu'il décrit beaucoup de choses exotiques pour éveiller sa curiosité. Cette admiration ne s'arrête pas seulement sur la ville de Moka et ses mosquées, ses tours et les objets qu'il voit, mais s'organise aussi autour de la nature. Les palmiers qui bordent le rivage de la ville prennent dans sa description l'image d'une nature exotique :

Nous commençâmes deslors de voir quantité de palmiers qui nous paraissaient border le rivage jusqu'à la ville, qui en a aussi beaucoup à ses environs ; ce qui forme une très agréable perspective².

C'est ainsi que La Roque attire la curiosité de ses lecteurs dans ses lettres qui se caractérisent par leur objectivité bien qu'elles se conjuguent à la première personne. « Dans de nombreux cas, dit Guy Fessier, la lettre, quand elle ressemble à un récit de voyage, est une lettre objective, même si elle fait état des désagréments et des déceptions que ressent un écrivain³. »

La lettre est l'unité de base d'un récit épistolaire. Mais quel rôle peut jouer une lettre incluse dans un récit non épistolaire ? La lettre, dans le récit non épistolaire, n'est pas une pratique récente, elle est très répandue depuis l'antiquité. Souvent, elle s'en détache nettement sans que le récit perde de sa valeur ou qu'il y ait une rupture dans la compréhension. La lettre occupe dans ce cas, comme la citation, une place secondaire dans le système énonciatif. On peut trouver ce type de lettre dans le récit de Jean de La Roque. Mais dans ce dernier, elle est indispensable pour la compréhension du récit. Il y a 16 lettres transcrites et d'autres seulement mentionnées. Cependant, il est impossible de comprendre

¹ La Roque, p. 85.

² *Ibid.*

³ Guy Fessier, *L'Épistolaire*, Paris, PUF, 2003, p. 201.

le récit sans ces lettres. Parmi les petites lettres intégrées dans le récit de Jean de La Roque, figure une lettre adressée par le « Prince des vrais croyans » à deux frères, chérifs de la Mecque et de Médine, qui se combattent entre eux. La lettre comprend deux pages mais nous citerons seulement le début :

Après louange à Dieu, et le salut aux Rois des deux sacrées villes. Enfants de la Maison du Prophete, sçachez que les bonnes œuvres sont bonnes par elles mêmes, mais que quand elles sont faites par les enfants de la Maison du Prophete, elles en sont plus pures et plus excellentes¹.

Par ailleurs, il est intéressant d'évoquer une lettre citée dans les lettres du récit de voyage des français en Arabie Heureuse. Cette petite lettre porte le titre suivant : « Lettre du Sultan Mehemed Ben Deiny, du port bien garé de Tadgioura, c'est à Taghora². » A l'arrivée des Français dans le port de Tagora, sur la côte ouest de la Mer Rouge, le Gouverneur de Tagora leur envoie une lettre du Sultan dans laquelle celui-ci leur présente une garantie pour faire l'eau et le bois, leur donne un guide pour les faire introduire dans la ville et leur propose d'y faire du commerce.

Dans les lettres précédentes, l'auteur résume ses lettres avant d'entrer dans leur contenu. Le changement de niveau narratif est dénoté par un verbe déclaratif. Parfois, on peut trouver une lettre sans que ce changement de niveau narratif soit annoncé par un verbe. Mais la lettre peut être introduite par le mot *lettre*, par exemple. La Roque annonce des lettres mais sans citer leur contenu :

Le Roy donna là-dessus ses ordres à Cheik Saleh même, lequel envoya tout aussitôt des députés à nos Capitaines, avec une lettre fort civile, qui contenoit le sujet de leur députation³.

Cette pratique est utilisée plusieurs fois dans ce récit. L'auteur parle également d'une autre lettre qu'il avait reçue : « La lettre du Ministre ayant été reçue et interprétée, les

¹ La Roque, p. 147.

² La Roque, p.73.

³ La Roque, p. 225.

Capitaines prirent un peu trop à la rigueur le terme médecin, qui s’y trouvoit plusieurs fois répété¹. »

Les raisons pour lesquelles l’auteur ne cite pas le contenu des lettres dans cette deuxième partie du récit sont inconnues. Mais il est possible que ces lettres ne soient pas assez importantes pour être citées. Ce type de lettre existe également dans la « Relation de l’expédition de Moka », de Desfontaines, que nous étudierons plus tard.

II. 1. 4. Récit à plusieurs niveaux

Le récit de Jean de La Roque possède trois niveaux. Ceux-ci rendent l’aspect temporel ainsi que le système de personnages du récit un peu particulier. On peut classer les trois niveaux du récit dans un ordre chronologique. Le premier niveau est représenté par la période du voyage où le voyageur, M. De la Merveille de la Grelaudiere, a vécu des événements. Le temps de l’écriture des lettres et des mémoires par le voyageur se classe au deuxième niveau du récit. Quant au troisième niveau, il s’agit du temps où l’auteur, La Roque, a composé son récit. Celui-ci est donc passé par trois étapes temporelles et cela a évidemment joué sur le système de destination.

Cette analyse se focalise sur la lettre en tant que récit, et non comme simple ornement ou élément circonstanciel lié au déroulement de l’action. La lettre, dans le récit, a une fonction énonciative. La notion de personnages semble aller de soi ; c’est à priori l’un des éléments les plus facilement identifiable et qui pose le moins de problèmes. En effet, il ne s’agit pas d’une fiction mais d’un récit de voyage². Toutefois, le système de personnages du récit épistolaire de Jean de La Roque est un peu particulier. Les personnages du premier niveau du récit sont le voyageur et les gens avec qui il a des contacts lors de son voyage. Le voyageur-écrivain est le personnage principal du récit. Il est représenté par de nombreux indices, particulièrement la présence du « je ». A travers ce « je », le narrateur dispose d’un savoir expérimental, physique sur les éléments décrits dans le récit. C’est ce « je » narrateur placé d’emblée au centre de la narration qui présentera la réalité de l’Arabie sans autre

¹ *Ibid.*

² Pour plus de détails sur la fiction et le récit de voyage, voir : Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine, *Roman et récit de voyage*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2001.

médiation que celle de ses impressions soi-disant prises sur le vif. Ce genre de texte est qualifié par Valérie Berty de *journal de voyage*¹.

Les personnages du deuxième niveau sont le voyageur, auteur des lettres, M. De la Merveille de la Grelaudiere, et son destinataire. Le voyageur change de statut dans ce niveau ; il devient l'auteur et il rédige ses lettres. Le « je », dans ce récit épistolaire, est le « je » du voyageur et du narrateur à la fois. Le destinataire des lettres est absent mais interpellé par « Monsieur ». Il paraît que ce « Monsieur » est Jean de La Roque parce que celui-ci dit dans son avertissement, après avoir rencontré le voyageur et auteur des lettres à Paris : « J'ai profité de ce séjour pour tirer de lui tous les éclaircissemens, & tout ce qui pouvoit manquer d'instruction aux lettres qu'il m'avoit écrites² ».

Or, on peut se demander si ce destinataire, qui reste quasiment inconnu dans les lettres, n'est pas le lecteur. Car ce « Monsieur » n'est mentionné qu'au début des cinq lettres : « J'entreprends, Monsieur, ... », « A peine, Monsieur, avions nous mouillé l'ancre à la rade d'Aden, ... », « C'est, Monsieur, le troisième de janvier 1709, que nous mouillâmes à la rade de Moka... », « J'entreprends, Monsieur, le sujet de nôtre voyage, qui étoit l'achat, le transport et les chargemens du café en Europe » et « Nous sortîmes, Monsieur, de la rade de Moka le vingtième Août 1709, et³... » Au milieu des lettres, conformément à l'usage épistolaire, il n'y a aucune indication du destinataire. En éliminant la première phrase des lettres, on a l'impression que l'auteur des lettres a tendance à oublier le destinataire et qu'il les a écrites sans penser à l'état ni à la réaction de son destinataire. Ce personnage-récepteur reste à l'état quasi-théorique, dans la mesure où il n'apparaît, de manière claire, qu'à la première phrase des lettres. C'est dans ce moment d'oubli du destinataire que nous plaçons le premier niveau du récit. Car le destinataire est plus concentré sur les événements du récit de son voyage que sur l'état de son destinataire.

Quant aux personnages du troisième niveau, ce sont les lecteurs et l'auteur du récit qui souhaite que « le public juge favorablement de [sa] Relation, & l'estime digne de sa

¹ Valérie Berty, *Littérature et voyage*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 109.

² La Roque, « Avertissement ».

³ Les cinq citations sont tirées des cinq lettres qui constituent le récit du premier voyage des français en Arabie Heureuse. Voir La Roque, « première lettre », p. 1, « deuxième lettre », p. 47, « troisième lettre », p. 89, « quatrième lettre », p. 119 et « cinquième lettre », p. 170.

curiosité¹ ». Chaque auteur souhaite le succès de son œuvre, mais Jean de La Roque exprime ce désir explicitement. C'est donc une sorte de message au narrataire. Il veut que son œuvre agisse sur le lecteur, qu'elle le marque et ne le laisse pas indifférent. Le lecteur curieux est donc quelqu'un qui est capable de comprendre et de partager cette curiosité. Le lecteur éclairé du XVIII^e siècle est friand de récits de voyage, comme le révèle le succès des recueils et collections qui se répandent dans les librairies.

Pour la deuxième partie, intitulée *Relation de voyage de Moka à la Cour du roi du Yémen*, le système de personnage change. Ce n'est pas le voyageur qui raconte son voyage, c'est l'auteur du récit, d'après les mémoires des voyageurs.

L'auteur adopte la troisième personne et, comme il s'agit de plusieurs voyageurs, il parle souvent au pluriel. Cependant, le narrateur donne à penser à plusieurs reprises qu'il constitue un personnage observateur très proche des voyageurs : « Le chef de nôtre députation se présenta le premier, fit au roy une profonde reverence². » Au lieu d'utiliser la troisième personne, l'auteur ne cesse de répéter certaines formules : « Nos François », « Nos voyageurs », « Nos députés », « nos gens », etc. L'adjectif possessif est présent en abondance. Ce narrateur observateur a tendance parfois à se mettre en scène et feint, aux yeux du lecteur, d'avoir un statut équivalent à celui des voyageurs :

Je ne sçai si dans une aussi grande simplicité observée dans la maison, & jusqu'en la personne d'un assez puissant Roy, il n'entre point quelques affectation, ou quelque principe de la Religion Musulmane. J'ai remarqué ailleurs que ce Prince prend la qualité d'Iman³.

L'auteur du récit a donc une double fonction. Il est à la fois le destinataire du récit épistolaire au premier niveau (destinataire antérieur) et le destinataire du récit au deuxième niveau (destinataire postérieur).

Le *Voyage de l'Arabie Heureuse* constitue le cœur de notre corpus. Il contient une diversité de discours et de formes. Il vient combler un vide et s'inscrit dans une série d'ouvrages ayant pour sujet la société et la culture arabes, comme *La Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot (1697), *Les Mille et une nuits* traduit par Galland (1703-1717).

¹ La Roque, « Avertissement ».

² La Roque, p 235.

³ La Roque, p 245.

La presse de l'époque lui réserve un accueil favorable. Le rôle qu'il a joué dans les récits de voyages postérieurs comme référence le positionne parmi les œuvres principales qui ont été écrites sur l'Arabie Heureuse jusqu'au XIX^e siècle. Les écrivains-voyageurs des XVIII^e et XIX^e siècles qui ont écrit des récits sur l'Arabie en général et l'Arabie Heureuse en particulier ne peuvent pas s'en passer. Il a donc influencé les récits de voyages postérieurs et a laissé des traces remarquables dans ces œuvres. Ce croisement des récits de voyages sera plus profondément étudié dans un chapitre futur.

II. 2. Desfontaines et la *Relation de l'expédition de Moka de La Garde-Jazier de Saint-Malo*

Relation de l'expédition de Moka de Pierre-François Guyot Desfontaines est le récit de l'expédition de M. de La Garde-Jazier à Moka au XVIII^e siècle. Nous voulons d'abord signaler que le récit ne comporte pas le nom de son auteur, Desfontaines. Or, plusieurs catalogues, dictionnaires et ouvrages¹ indiquent que ce récit a été publié par Desfontaines.

Ce récit doit être traité juste après le récit de Jean de La Roque pour plusieurs raisons. Il s'agit tout d'abord d'une raison chronologique. Les deux récits sont écrits et publiés pendant la première moitié du XVIII^e siècle. *Relation de l'expédition de Moka* date de 1739, vingt-quatre ans après le *Voyage de l'Arabie Heureuse* (1715).

Ensuite, on trouve plusieurs ressemblances entre les deux récits :

- ils comportent deux systèmes d'écriture : la forme épistolaire et la narration. Les lettres du récit de Jean de La Roque constituent le récit du premier voyage alors que les lettres de Desfontaines sont de petites lettres intégrées séparément dans la relation.
- ils ont des voyageurs et des narrateurs. Les auteurs des deux récits ne sont pas les voyageurs. Ils les ont écrits selon les journaux et mémoires de ceux-ci.
- le style d'écriture des deux récits est voisin.
- les deux auteurs adoptent presque les mêmes techniques pour le choix des personnes. Ils utilisent la première et deuxième personne dans les lettres et la troisième personne dans la partie narrative.
- le sujet de l'expédition de La Garde-Jazier est fortement lié aux premier et deuxième voyages racontés dans le récit de Jean de La Roque.

¹ Le catalogue de la Bibliothèque nationale de France et celui de la Bibliothèque municipale de Rouen indiquent que l'auteur est l'abbé Desfontaines. Nous pouvons également citer quelques ouvrages où figure le nom de Desfontaines comme auteur de cette relation : Antoine-Alexandre Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, Paris, 2^e édition, Barrois l'ainé, 1824, t. 3, p. 188 ; 2. Eugène Ernest Desplaces, Joseph F. Michaud, Louis Gabriel Michaud, *Biographie universelle (Michaud) ancienne et moderne*, Madame C. Desplaces, 1854 ; 3. Jean Gay, *Bibliographie des ouvrages relatifs à l'Afrique et à l'Arabie*, San Remo, Jean. Gay et Fils ; Paris, Maisonneuve et Cie, 1875, p. 271.

Il y a donc plusieurs points communs entre ces textes. Mais l'objectif de cette expédition est différent des deux premiers voyages des Français. Ce changement d'objectif est étroitement lié aux événements de l'époque, au changement politique. Il sera aussi marqué par un changement de style d'écriture et de la position de l'écrivain par rapport à ce qu'il écrit.

II. 2.1. Motifs de voyage

La Relation de l'expédition de Moka est le récit du voyage de M. de La Garde-Jazier de Saint-Malo fait au port de Moka en Arabie Heureuse en 1735. Cette expédition a été faite par la Compagnie des Indes après le feu vert du Conseil de Pondichéry par les ordres du roi Louis XV. Cette expédition avait comme objectif de rétablir, par le biais de la terreur, la négociation politique pour conclure un traité de commerce avec la ville de Moka : « Il s'agissait de porter la terreur dans Moka, et de profiter de cette crainte pour réparer le passé, et conclure à l'avenir un Traité plus solide et plus avantageux¹. » Si cela n'aboutissait pas à une résolution, il faudrait opter pour l'intervention militaire et bombarder la ville de Moka. Cette intention est révélée dans l'avertissement qui nous dévoile l'objectif de cette expédition. Cet avertissement, ainsi que celui du récit de Jean de La Roque, fonctionne en effet comme un véritable mode d'emploi pour l'ensemble du texte, dont il commande la lecture.

Plusieurs vaisseaux ont été équipés « pour aller bombarder la ville de Moka ». Pour cette tâche, « il falloir, selon l'auteur, un Chef, capable en même tems de conduire une négociation politique, & une entreprise militaire. C'étoit en quelque sorte un Ambassadeur armé² ». Desfontaines présente les raisons pour lesquelles La Garde-Jazier a été choisi pour cette mission dans les lignes suivantes :

On jette les yeux sur le Sieur de La Garde-Jazier de Saint-Malo, qui a l'honneur d'être neveu de l'illustre du GUE-TROUÏN, et qui depuis plusieurs années est au service de la Compagnie des Indes, en qualité de Capitaine de Vaisseau³.

¹ Desfontaines, *Relation de l'expédition de Moka, en l'année 1737, sous les ordres de M. de la Garde-Jazier, de Saint-Malo*, Paris, Chaubert, 1739, p. 5.

² Desfontaines, p. 6.

³ *Ibid.*

Ce n'est pas le voyageur qui a écrit son récit de voyage mais M. de La Garde-Jazier, occupé par ses affaires, a confié son journal de voyage à Desfontaines qui a composé cette relation. Pierre-François Guyot Desfontaines est né à Rouen le 29 juin 1685 et mort à Paris le 16 décembre 1745. Il est écrivain et journaliste, connu, selon le *Dictionnaire des lettres françaises*, pour « ses démêlés avec Voltaire¹ ». Il est entré dans la Compagnie de Jésus et a enseigné la rhétorique dans les collèges à Rennes et à Bourges, jusqu'à ce qu'il en soit renvoyé, pour sodomie. Mais cela ne l'empêchait pas d'être un homme de culture. Il quitte la Compagnie en 1717 et se rend à Paris pour « tâter de la littérature² ». Il se fait rapidement un nom et il devient rédacteur au *Journal des savants*. Etant Rouennais, il a eu l'occasion de rencontrer Voltaire, attiré à Rouen par « l'amour, l'amitié, et les commodités de l'édition clandestine³ ». Il est condamné plusieurs fois pour ses goûts hétérodoxes, et Voltaire intervient pour le sauver. Mais cela n'empêche pas l'auteur de *La Voltairomanie*⁴ de ranger son sauveur parmi ses ennemis. Il a écrit de nombreux ouvrages dont les plus célèbres sont *La Voltairomanie*, *Nouvelle histoire de France* et *Histoire des ducs de Bretagne*. Il possède donc une expérience de l'écriture historique, ce qui justifie le choix de la forme historique dans sa *Relation de l'expédition de Moka*. Après avoir lu le journal de l'expédition, Desfontaines a conseillé au voyageur d'écrire une « Relation dans la forme Historique⁵ ». Desfontaines a été critiqué par plusieurs écrivains de son époque, dont le plus célèbre est Joseph de La Porte⁶, l'auteur de *L'Esprit de l'abbé Desfontaines*⁷. Cet ouvrage porte une critique sur plusieurs domaines d'écriture. Sur les voyages et les peuples étrangers, on peut lire ce début de paragraphe :

La plupart de ceux qui ont publié jusqu'ici les Relations de leurs Voyages et de leur séjour dans les Indes, étant des personnes sans lettres, sans lumières, sans goût, et quelquesfois sans jugement, ont donné au Public des détails puérils, des minuties, et

¹ Cardinal Georges Grente, *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVIIIe siècle*, nouv. Edition, François Moureau dir., Paris, Fayard, 1995, p. 397.

² *Ibid.*

³ René Pomeau, « Voltaire à Rouen », *Etudes Normandes*, n° 1, 1997, p. 9.

⁴ Desfontaines, *La Voltairomanie. Avec le Préservatif et le factum du Sr. Claude-François Jore*, Londres, 1739, viii-88 p.

⁵ Desfontaines, « Avertissement ».

⁶ La Porte, *Le Voyageur français ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde*, Paris, Vincent, 1765, 42 vol.

⁷ La Porte, *L'Esprit de l'abbé Desfontaines*, Londres, Clément, 1757, 2 vol.

même des faussetés. C'est le plus souvent un ennuyeux babil, et un tissu de faux prodiges, qui fait pitié à un lecteur sensé¹.

La Porte critique Desfontaines sur la manière dont il raconte l'histoire et sur ses impressions et ses avis qu'il marque dans son discours historique².

Si les motifs de cette expédition sont connus, les objectifs de l'écriture de cette relation sont étroitement liés aux motifs de l'expédition. Ces objectifs d'écriture ne sont exposés pas explicitement mais nous pouvons les déduire des propos de Desfontaines. Dans l'avertissement, il signale que, surpris du succès de cette expédition, il a voulu enregistrer ce succès honorable en dressant une relation :

Je lui témoignai ma surprise, de ce qu'un succès si honorable pour notre Nation, pour la Compagnie des Indes, & en particulier pour lui-même, n'avoit été raconté dans aucun écrit public. Je le priai en même tems de vouloir bien me faire voir le Journal de son Expédition. L'ayant lû avec plaisir, je lui conseillai d'en dresser une Relation dans la forme Historique³.

La *Relation de l'expédition de Moka*⁴ se compose d'un avertissement de dix pages, du récit de 120 pages, d'une page des « Fautes à corriger », de l'approbation, du privilège du Roi et d'un plan de la rade de Moka plié entre les pages 16 et 17. Dans l'avertissement, l'auteur raconte sa rencontre avec le voyageur, M. de La Garde-Jazier. Il précise qu'il lui avait conseillé de dresser une relation sur son voyage.

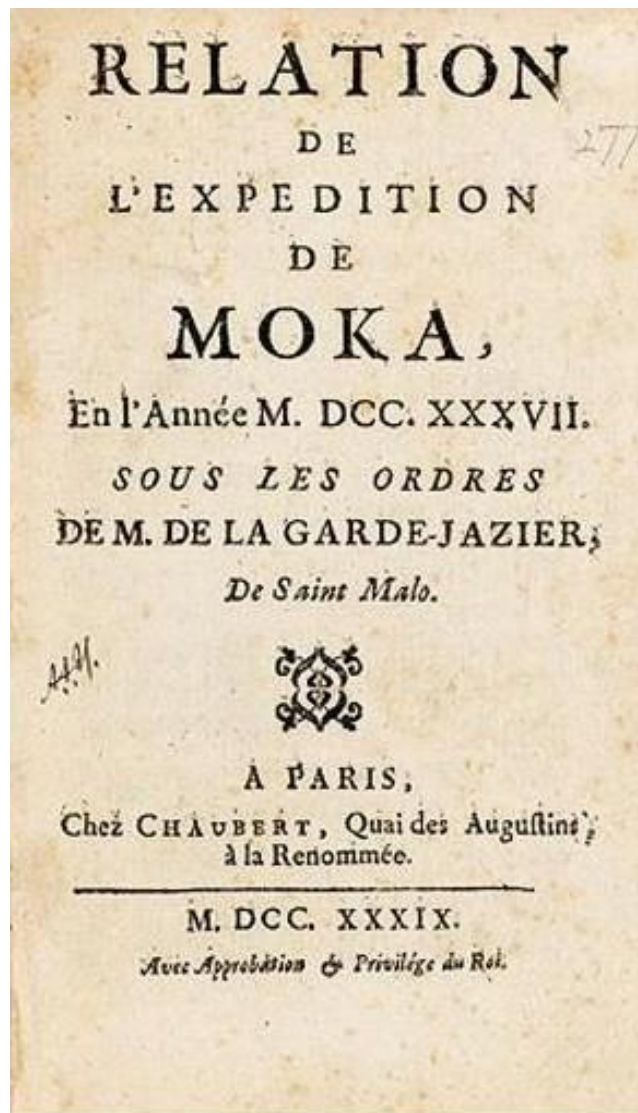
Le récit se caractérise, comme le récit de Jean de La Roche, par deux formes d'écriture : les lettres et la narration. Dans les lettres, c'est la première personne qui est utilisée. Comme il s'agit de lettres d'échanges, le destinataire est précis et présent. Dans la narration, l'auteur utilise la troisième personne. C'est donc une alternance entre la correspondance à la première personne et la narration à la troisième personne. Pour établir ce système d'alternance, l'auteur utilise des techniques discursives qui permettent un déplacement facile entre ces deux formes.

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 63-64.

² Sur ce point, voir La Porte, *L'Esprit de l'Abbé Desfontaines*, *op. cit.* p. 34.

³ Desfontaines, « Avertissement ».

⁴ Voir la couverture de cette relation ci-après.



II. 2. 2. La correspondance

La *Relation de l'expédition de Moka* comporte 16 lettres d'échanges. Les quinze premières lettres sont écrites par les capitaines des vaisseaux français, M. de La Garde-Jazier d'un côté et le Cadi, le Gouverneur de Moka et le Roi du Yémen¹ de l'autre côté. Les lettres des yéménites sont au nombre de six alors que M. de La Garde-Jazier en écrit neuf. La seizième et dernière lettre est adressée par M. de La Garde-Jazier à Desfontaines, l'auteur du récit.

¹ Pendant cette période, l'Arabie Heureuse (ou le Yémen) se divisait en plusieurs petits Etats. Le roi du Yémen, dont dépend Moka à l'époque de cette expédition, était l'Imam Al-Mansour Al-Hussein bin Al-Qassim bin Hussein bin Ahmed. Il était en conflit avec plusieurs imams et sultans en Arabie.

Les lettres sont intégrées au sein du récit et jouent un rôle essentiel pour la compréhension de celui-ci. Comme il s'agit d'une correspondance concernant l'affaire des otages, du traité de commerce, les deux pôles de communication sont présents et réels. Les lettres sont écrites sur le champ et les lettres en arabe ont évidemment été traduites au moment de la réception parce que les Français avaient un traducteur et répondaient immédiatement. Mais on ne sait vraiment pas si l'auteur a apporté des changements aux lettres. Elles sont généralement courtes, une ou deux pages maximum, à l'exception de la dernière lettre de M. de La Garde-Jazier à Desfontaines, qui est relativement longue (9 pages). Ce qui conditionne la taille de la lettre dans cette relation est l'échange sur un sujet précis. Ce sont des questions et des réponses. Ce ne sont donc pas des lettres qui racontent les étapes du voyage ou qui décrivent les paysages ou les gens comme on l'a vu dans les lettres de M. Jean de La Roque, mais elles traitent du sujet qui est l'objet du traité.

Il est intéressant d'étudier les caractéristiques des lettres des Français et de celles des Arabes, ce qu'elles ont en commun et ce qui les distingue. Cela nous aidera à démontrer plus clairement la manière dont les deux côtés se traitent, ce que l'un est devenu sous la plume de l'autre au moment où l'hostilité régnait entre les deux camps. La correspondance entre les Français et les Arabes fait vivre le lecteur dans la négociation non pas seulement jour à jour mais aussi à chaque instant de tension et de soulagement entre les deux camps.

Les caractéristiques des lettres dépendent de leur auteur, de son statut et de son objectif. Tout d'abord, les correspondants ne sont normalement pas des hommes de lettres mais ce sont des négociants et des politiques en même temps. L'objectif de leur correspondance est la négociation pour arriver à un traité. L'expédition a été faite pour cette raison. Leur style d'écriture est un style ordinaire, bien qu'ils représentent deux nations. Mais ce qui est surprenant c'est que ce n'est pas le voyageur qui a commencé cette correspondance, mais l'officier yéménite Agi-Hassem. Dans sa première lettre, il exprime sa surprise à propos de l'arrivée des Français qui n'ont pas prévenu le Gouvernement de Moka. C'est en quelque sorte une négociation politique.

La correspondance entre deux personnes impose d'introduire des suscriptions. Cette première lettre de la relation contient celle-ci : « Au Commandant des François, le PARFAIT, que Dieu conserve. » Les lettres des deux côtés se ressemblent dans leur structure. Mais cette ressemblance n'existe pas dans les formules d'appel (ou formules de politesse) qui sont répétées dans trois lettres des Yéménites et absentes dans les lettres des

Français. Cette présence dans certaines lettres et absence dans d'autres peut porter plusieurs significations que nous essayerons de dégager dans la deuxième partie de cette recherche.

Les lettres commencent souvent par des formules qui se répètent à leur début : « nous avons reçu votre lettre », « j'ai reçu votre lettre », « j'ai lu votre lettre ». Ces formules montrent bien que le contact a été gardé par le biais des lettres. Chacun est loin de l'autre, mais cette distance n'est pas grande parce qu'on recevait parfois deux lettres dans la journée. Ce désir ou motif de garder contact est aussi représenté à la fin des lettres par le mot « salut ». Ce salut a été imposé par la première lettre des yéménites et continue d'apparaître dans toutes les lettres. Cette salutation ne conclut pas l'échange, mais la lettre. La volonté de garder contact est également explicitement exprimée par M. de La Garde-Jazier dans sa première lettre, deuxième lettre du récit, à M. Agi-Hassem : « Je garde Abdalbasset, pour nous interpréter vos Lettres & y répondre. Salut¹. » Cette conclusion de la lettre est une nouvelle introduction d'un long échange attendu. Alors que le voyageur est parti en Arabie Heureuse avec l'intention de « bombarder Moka », il a préféré que son contact avec les Yéménites se fasse par le moyen des lettres. Il est vrai que la première lettre a été écrite par l'officier yéménite Agi-Hassem, mais la phrase du voyageur a renforcé l'idée de l'utilisation des lettres.

D'ailleurs, le temps des lettres est bien différent de celui du récit. Si l'auteur écrit le récit ou les lettres au moment où il peut se déplacer librement en choisissant ses temps de récit, il est difficile pour un lecteur de dégager les grandes lignes temporelles du texte, cette alternance de narration et de lettres. C'est pour cela que nous diviserons le temps de la *Relation de l'expédition de Moka* en quatre : le temps du voyage, le temps de l'écriture du journal, le temps de l'écriture de la relation et le temps de la lecture. Il est nécessaire de noter que l'aspect temporel joue un rôle important pour la compréhension du récit et pour faire la distinction entre le temps du voyage et du déroulement des événements, temps intérieur, et le temps de la narration, temps extérieur.

Les indications temporelles démontrent clairement que les lettres ont été écrites sur le champ, selon la nécessité. On peut trouver des expressions temporelles comme : « depuis hier », « votre lettre d'hier », « votre lettre d'aujourd'hui », « il y a trois jours et jusqu'à hier ». Les verbes sont également conjugués au présent comme : « Nous sommes surpris que vous soyez arrivés dans cette rade », « Nous avons de fortes raisons », « nous envoyons à

¹ Desfontaines, p. 19.

l'Iman, Je garde Abdulbasset », « Nous voyons par votre dernière Lettre » ; au passé composé comme : « Nous avons reçu votre Lettre », « Nous avons fait partir », « j'ai suspendu l'effet de nos armes », « puisque je vous ai averti » ; ou au futur comme : « Vous sçavez nos intentions », « Vous allez apprendre le sujet, qui nous amène à Moka », « vous aurez ce que vous exigé ». Ces trois formes temporelles ne sont pas utilisées d'une façon autonome. L'auteur utilise souvent dans la même lettre les trois temps pour raconter ce qui s'est passé, ce qui est entrain de se passer et ce qui se passera. La présence du futur laisse le lecteur deviner ce qui va se passer en l'attirant pour savoir le reste du récit. Cette présence du temps du futur n'existe pas dans le récit de Jean de La Roque. En effet, les lettres de son récit sont écrites pour un narrataire absent alors que les lettres du récit de Desfontaines sont des échanges réels entre le voyageur français et les Arabes. Par contre, la dernière lettre de La Garde-Jazier est différente des seize lettres précédentes. Elle ressemble fortement aux lettres de Jean de La Roque parce qu'elle est écrite à un destinataire absent, Desfontaines. Ces lettres constituent donc une partie essentielle du récit et elles ne peuvent pas être exclues du récit parce qu'elles traitent profondément l'affaire pour laquelle l'expédition a été faite.

Il est également important de montrer la manière dont l'auteur change de discours, c'est-à-dire la technique de déplacement entre les lettres et le reste du récit. D'abord, l'auteur annonce toujours les lettres par des petites phrases. Celles-ci ont une double fonction : fonction annonciatrice et fonction préparatrice. D'une part, les phrases annoncent le changement de discours ; il s'agit d'une manière de se déplacer du discours indirect vers le discours direct. D'autre part, elles préparent le lecteur à entrer dans un discours qui n'appartient pas à l'auteur mais aux personnages du récit. Les phrases introductives des lettres sont en général courtes. Nous pouvons présenter comme exemple les deux phrases introductives des deux premières lettres. La première lettre, envoyée par l'officier yéménite Agi-Hassem, est introduite par la phrase suivante : « Il envoya donc au Sieur de la Garde l'Ecrivain ordinaire des Français, avec la Lettre suivante¹. » La deuxième lettre, envoyée par M. de La Garde-Jazier à l'auteur de la première lettre, est annoncée par une phrase plus courte : « Le commandant lui fit cette réponse². » On en conclut que les lettres de cette relation ont été écrites par les correspondants sans prévoir l'intervention de Desfontaines.

¹ Desfontaines, p. 17.

² *Ibid.* p. 18.

II. 2. 3. La narration

Dans la partie narrative de la relation, l'auteur adopte une technique différente de celle de la correspondance. La narration est faite au passé. La relation est écrite après le retour du voyageur. Il y a donc une distance temporelle entre le temps des événements et le temps de l'écriture. L'auteur du récit n'est pas le voyageur. Toutefois, l'auteur est impliqué de très près. Cet observateur est dévoilé par le glissement de la première personne du pluriel « nous, notre, nos ». Nous allons voir ci-après les fonctions du *nous* que l'auteur a fréquemment utilisées dans la partie narrative parallèlement avec la troisième personne.

Les passages narratifs entre les lettres comportent souvent des commentaires sur les lettres. Ils racontent également ce qui s'est passé après l'arrivée ou le départ d'une lettre, les sentiments des destinataires et destinataires et l'état de tension entre les deux parties. L'auteur présente des commentaires après les lettres pour éclairer parfois certains points non dévoilés dans le contenu des lettres. Nous remarquons cela dans plusieurs lettres. Prenons comme exemple la deuxième lettre de la relation. M. de La Garde écrit à la fin de sa lettre adressée à Agi-Hassem : « Je garde Abdalbasset, pour nous interpréter vos Lettres & y répondre. Salut¹. » L'auteur fait tout de suite après son commentaire :

Le Commandant garda en effet Abdalbasset ; mais ce fut moins pour interpréter les Lettre, que pour s'informer de l'état & des forces de la Ville. Cet Arabe lui apprit que tout y étoit dans le désordre & dans la consternation ; ce qui augmenta le chagrin que donnoit au Commandant l'impossibilité de tenter une descente, à cause de la violence d'un vent de Sud, qui mettoit ses Bateaux hors d'état d'avancer².

A travers ces commentaires, nous pouvons lire ce qui est caché entre les lignes des lettres. Mais il est important de noter que ces commentaires portent seulement sur les lettres des Français alors que les lettres des Arabes ne sont pas commentées. Ceci indique que l'auteur de cette relation ne possède pas d'informations sur l'état et les intentions de l'autre.

II. 2. 4. Complémentarité entre un voyageur armé et un écrivain nationaliste

L'homologie entre le profit commercial et le désir de s'instruire que nous avons remarquée dans le récit de Jean de La Roque se trouve dans le récit de Desfontaines dépassée

¹ *Ibid.* p. 19.

² *Ibid.*

par l'inversion des deux fonctions au profit du rôle symbolique du négociant en tant que négociant guerrier. M. de la Garde est le représentant de cette ascension diplomatique et politique. Si les deux premières expéditions françaises en Arabie Heureuse eurent lieu pendant le règne de Louis XIV¹, la troisième expédition a court entre le règne de Louis XV et la concurrence avec l'Angleterre dans plusieurs régions et endroits du globe.

Les deux récits, *Voyage de l'Arabie Heureuse* de Jean de La Roque et *Relation de voyage de Moka*, représentent ces deux esprits de la France : France de commerce et France de guerre. Ces deux concepts caractérisent les règnes de Louis XIV et Louis XV. Le premier récit représente la période de Louis XIV qui se caractérisait par le développement du commerce et le deuxième représente la période de Louis XV qui était une période de concurrence maritime et de guerre entre la France et l'Angleterre alliée à la Hollande. L'expédition de M. de La Garde et l'œuvre de Desfontaines semblent résumer cet esprit guerrier de La France à l'époque de Louis XV. La *Relation de l'expédition de Moka* montre cette lente transformation d'un « habile Marin² » (M. de la Merveille de la Grelaudiere) en « un Ambassadeur armé³ » (de La Garde-Jazier). Celui-ci n'est donc pas un voyageur curieux mais un voyageur désigné pour « une double destination⁴ ». Il a été envoyé avec des « Gens de guerre & de Marchandise, afin que l'entreprise fût tout à la fois glorieuse & utile⁵ ». La notion d'un voyageur guerrier est présente dans plusieurs passages du récit. Nous pouvons constater cet esprit chez le voyageur lui-même. Celui-ci explicite cette notion dans ses lettres aux yéménites avec lesquels il est en relation. Dans la lettre qu'il écrit au Cadi, M. de La Garde exprime clairement sa mission : « Je suis mortifié d'être venu ici faire du mal ; mais j'y suis obligé⁶. » Le voyageur exprime de plus en plus son intention dans ses lettres. Dans une autre lettre adressée au Cadi, il passe aux menaces : « Il ne s'agit pas

¹ Louis XIV s'inspire du programme de Richelieu pour construire une flotte permanente et soutient le commerce maritime. Le règne de Louis XV se caractérise d'une part par l'essor du commerce maritime de la France vers l'Arabie, les Indes, la Chine et vers les Antilles et les ports du royaume et d'autre part par des guerres déclenchées inconsidérément après les années fructueuses du ministère de Fleury : guerre de Succession d'Autriche et guerre de Sept ans.

² « Extrait de la Relation du voyage de l'Arabie heureuse par l'Océan oriental », *Mémoire pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*, Trévoux, 1716, p. 616.

³ Desfontaines, p. 6.

⁴ *Ibid.* p. 8.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 31.

d'ôtages de notre part, mais de la vôtre ; songez-y, & faites finir cette affaire ; sans quoi, il arrivera malheur à votre Pays¹. »

Le rôle du voyageur est ici l'inverse de celui du voyageur négociant, M. de la Gredauliere Au lieu de commercer et de faire connaître à ses concitoyens les curiosités d'un pays lointain, il s'embarque pour y imposer la gloire de sa patrie. Transformation qui implique aussi un changement de rôle de l'auteur : de neutre, il devient impliqué. La neutralité de Jean de La Roque et l'implication de Desfontaines sont bien exprimées dans leurs avertissements. Jean de La Roque fait « parler dans cette relation l'Auteur des Lettres, & des Mémoires, c'est-à-dire, le Voyageur lui-même » alors que Desfontaines propose à M. de La Garde de « dresser une Relation dans la forme Historique » et celui-ci « voulut accepter l'offre de [sa] plume ». Ce changement se manifeste aussi au niveau stylistique. Il suffit de noter avec quel aplomb l'auteur s'arroge le rôle de héraut de l'utilité du commerce de la Compagnie et de la gloire de la « Nation ». Il ne s'agit pas d'une implication légère et stable, mais dynamique qui se développe pour refléter la fierté de l'auteur. En fait, c'est plus que cela. La relation ne laisse transparaître que peu l'aspect commercial et se concentre sur l'aspect conflictuel et triomphal des Français. A partir de ses propos, nous remarquons que Desfontaines s'implique dans ce triomphe. S'il annonce dans son avertissement qu'il compose son récit à partir du journal du voyageur, on glisse habilement au fil du texte narratif vers un « nous » englobant. La récurrence des « nous et nos » dans la partie narrative du récit de l'abbé Desfontaines est surprenante. L'utilisation de « nous » tout au long de la narration prouve la fierté de cette expédition. Le « nous » n'est pas attribué au voyageur parce qu'en premier lieu le narrateur utilise à la fois le « nous » et le nom du voyageur, de La Garde. Le « je » ne figure pas dans la relation, mais ce *nous* peut exprimer plusieurs choses. Il est possible que le narrateur soit un autre voyageur que de La Garde-Jazier. Il peut aussi être un reflet de la nation française par rapport à la nation arabe puisque l'auteur parle des « Français » et de leurs « Priviléges » :

A peine Emir-Elmas fut-il arrivé à Moka, qu'il écrivit à M. de la Garde, le priant de lui faire sçavoir ses demandes, & pourquoi les François avoient fait la guerre, avant de connoître les intentions de l'iman. Il ajoutoit, que le Gouverneur avoit été déposé, qu'on nous rétablirait dans nos anciens Priviléges².

¹ *Ibid.*, p. 42.

² *Ibid.* p. 76.

Le « nous » a parfois tendance à exprimer inconsciemment la subjectivité de l'auteur dans son récit. L'auteur s'incarne non seulement dans le personnage principal du récit mais aussi dans l'ensemble des voyageurs qui sont dans une situation de guerre :

Comme il arrivoit tous les jours des troupes à Moka, le Cadi jugea à propos d'écrire à Agi-Hassem, que nous gardions soigneusement, pour le prier de travailler de son côté à la paix, comme il le faisoit du sien. Il le chargeoit de nous dire, que nous ne devions pas nous alarmer des troupes qui arrivoient à Moka¹.

La première personne du pluriel peut ainsi être un signe de fierté de l'auteur pour ses concitoyens et ce qu'ils ont réalisé :

Ce Fort appelé le Fort d'Abderout, dont nous venions de nous rendre les maîtres par cet heureux coup de main, à la forme d'une tour de 60 piés de diamettre, de 14 d'élévation en dehors, & d'onze en dedans².

Ce discours, qui se partage entre les lettres et la narration, fait transparaître deux personnages en complémentarité : le voyageur et l'auteur. Le voyageur qui se trouve dans une situation de conflit doit tout faire pour rétablir les privilèges des Français et obtenir le triomphe de sa Compagnie et de sa Nation, surtout qu'il détient l'initiative de la guerre ou de la paix. L'auteur, de son côté, est fier de témoigner de cette expédition et de ce qu'elle a réalisé. Le titre de la relation démontre à la fois l'objectif du voyageur et celui de l'auteur. Il ne s'agit pas d'une relation de voyage mais d'une relation d'*expédition*.

¹ *Ibid.* p. 65.

² *Ibid.* p. 53.

II. 3. Joseph de La Porte et *Le Voyageur français ou la connaissance de l'ancien et du nouveau monde*

Joseph de La Porte naquit à Belfort, en 1713, de parents qui, quoique peu aisés, soignèrent son éducation. Après ses études, il entra dans la Compagnie de Jésus. En 1742, il quitta l'ordre des Jésuites et résolut de s'établir à Paris pour chercher dans la culture des lettres sa fortune. En 1743, il fut surpris dans une imprimerie clandestine, exilé à Auxerre, puis détenu quelques jours à la Bastille. Il crée en 1749 une feuille périodique intitulée *Observations sur la Littérature moderne* (1749-1752). Il devient un des collaborateurs d'Elie-Catherine Fréron et commence à travailler avec lui en 1749 aux *Lettres sur quelques écrits de ce temps* et à l'*Année littéraire*. Ils se brouillent ensuite pour une question d'intérêt parce que, selon la *Nouvelle biographie générale*, Joseph de La Porte « faisait la moitié du travail ; mais suivant le traité, il ne recevait que le quart de son produit ¹ ». Ayant abandonné son journal, il crée « un atelier de compilations » et y déploie une importante activité qui fait sa fortune. C'était un homme de goût et d'un commerce sûr. Ses ouvrages eurent un grand succès qui l'« étonna lui-même² ». Il écrivit de très nombreux ouvrages de critique ou de compilation et fut ensuite l'objet d'une vive critique parce qu'on lui a reproché, selon le *Dictionnaire de biographie française*, de « s'être fait douze milles livres de rente viagère par les ouvrages d'autrui ³ ». Il publia son premier ouvrage de critique littéraire *Voyage au séjour des ombres* en 1749. C'est un récit de voyage imaginaire sous forme épistolaire adressé à Mme ***. L'abbé de La Porte y mêle narration et poésie ; il conduit son voyageur, selon un procédé littéraire connu depuis l'*Enéide* de Virgile, le *Dialogue des morts* de Lucien Samosate et repris par Fontenelle et Fénelon, aux Enfers où il rencontre les personnages de toutes les époques. Il faut également noter que l'abbé de La Porte a écrit un ouvrage sur l'abbé Desfontaines, auteur de la *Relation de l'expédition de Moka*. Cet ouvrage s'intitule *l'Esprit de l'abbé de Desfontaines, ou réflexions sur différents genres de sciences et de littératures*, à Londres [Paris] en 1757. Quatre œuvres de l'abbé de La Porte commencent

¹ *Nouvelle biographie générale, op. cit.* t. 29, p. 558.

² Louis-Gabriel Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, 1823, t. 35, p. 457.

³ Jean-Charles Roman D'Amat et R. Limouzin-Lamothe (dir.), *Dictionnaire de Biographie Française*, t. 10, Dallier-Desplagnes, Paris, Letouzey et Ané, 1965, t. 10. p. 702.

par le mot « Esprit¹ ». L'abbé de La Porte est très lié à Desfontaines, dont il a appris l'art d'écrire et de publier. Il évoque cela à la dernière page du *Voyage au séjour des ombres* :

Je priai l'Abbé des Fontaines, de ne pas différer de m'apprendre les règles de cet art fameux, qui est devenu si fort à la mode, & dans lequel néanmoins il y a si peu de gens qui réussissent.²

On a de lui également l'*Observateur littéraire* (1758-1761) et l'*Esprit de l'Encyclopédie* (1768). La liste de ses ouvrages est imposante. Il a également édité plusieurs ouvrages tels que les *Œuvres* de Jean-Jacques Rousseau (5 vol., 1764), de Regnard (4 vol., 1770), de Crébillon (3 vol., 1772-1774), de Poulain de Saint-Foix (6 vol., 1778) et d'autres. Son œuvre principale fut un énorme recueil intitulé *Le Voyageur français*. C'est à cette œuvre que nous nous intéressons pour notre étude sur les récits de voyages en Arabie Heureuse. L'abbé de La Porte est mort « chrétiennement³ » à Paris le 19 décembre 1779 après avoir légué une partie de sa fortune aux pauvres de Belfort.

Voyager relevait à l'époque des Lumières d'une curiosité de découverte ou d'une description du monde que seuls le voyageur philosophe et le voyageur savant étaient à même de décrire. Le voyage répondait aux exigences des encyclopédistes et aux attentes des compilateurs tels que l'abbé de Joseph de La Porte et Prévost. *Le Voyageur Français, ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde*⁴ est un « extrait en forme de lettres de tous les voyages connus⁵ ». Il se compose de 42 volumes écrits par trois auteurs : l'abbé de La Porte (volumes 1 à 26), l'abbé Fontenay (volumes 27 et 28) et Domairon (volume 29 à 42). Cette œuvre épistolaire est un récit de voyages par lettres adressées à Mme ***, comme le *Voyage au séjour des ombres*. De plus, La Porte parle d'une dame parisienne également de manière anonyme:

¹ *Esprit de l'abbé Desfontaines* (1757), *Esprit de l'Encyclopédie* (1768), *Esprit, maximes, principes de Jean-Jacques Rousseau* (1764), *Esprit des Monarques philosophes* (1764).

² La Porte, *Voyage au séjour des ombres*, La Haye-Paris, 1751, p. 215.

³ Jean-Charles Roman D'Amat et R. Limouzin-Lamothe, *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Letouzey et Ané, 1932-2007, t. 10. p. 702.

⁴ Voir la figure ci-après.

⁵ *Biographie générale, op. cit.* t. 35. p. 458.

Tout le monde sçait qu'il y a à Paris une femme singuliere, appellée Madame B... que des gens de la premiere distinction ont souvent consultée, pour découvrir les choses les plus secrettes¹.

L E
VOYAGEUR
FRANÇOIS,
O U
LA CONNOISSANCE
DE L'ANCIEN
ET DU NOUVEAU MONDE,
Mis au jour par M. l'abbé DELAPORTE.
QUATRIEME ÉDITION,
Revue, corrigée & augmentée.

T O M E X X.

Prix, 3 liv. relié.



A P A R I S,

Chez L. CELLOT, Imprimeur-Libraire,
au Palais, & rue Dauphine.

M. DCC. LXXV.

Avec approbation, & privilege du roi.

Cette procédure d'utilisation d'une destinatrice anonyme est utilisée depuis le commencement de sa carrière avec Fréron dans *La Revue des feuilles de M. Fréron* rédigée par La Porte et dans laquelle on trouve des *Lettres à Mme ****². Il semble que M. La Porte a acquis ce style de fiction de M. Fréron qui avait publié bien avant lui les *Lettres de Mme la Ctesse de ***, sur quelques écrits modernes* (1746) et *Lettre à Madame De *** où l'on invite plusieurs auteurs célèbres d'entrer dans l'ordre des Francs-Maçons* (1753). L'anonymat n'est donc pas une spécificité de Joseph de La Porte, mais c'est une habitude

¹ La Porte, *Voyage au séjour des ombres*, op. cit. p. 6, notes.

² La Porte, *La Revue des feuilles de M. Fréron*, Londres, 1756.

de la fiction et du journalisme au XVIII^e siècle. Pour donner un caractère réel à son récit, l'auteur évitait de citer sa destinataire.

La lettre XXV, intitulée *L'Arabie Heureuse*, se situe dans *Le Voyageur français ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde*, au deuxième volume, c'est-à-dire le volume écrit par l'abbé de La Porte. Nous ne pouvons pas avancer s'il s'agit d'un voyage réel ou imaginaire ou s'il s'agit d'un recueil de récits de voyageurs. L'avertissement de l'œuvre ne donne aucune indication sur le voyageur, car « Ce n'est point l'Histoire du voyageur qu'il importe de sçavoir ; c'est celle des pays où il a voyagé »¹, dit l'auteur à la fin de l'avertissement. Or, le titre de l'œuvre met en lumière le voyageur puisque l'œuvre est intitulée *Le Voyageur François*. Le lecteur se trouve dans une situation ambiguë où il ne peut pas savoir qui est le voyageur. La seule information se situe à la première page de la première lettre sur l'île de Chypre, dans le premier volume :

Né comme vous à Marseille ; instruit de bonne heure dans la connaissance des langues orientales, j'ai eu souvent occasion de m'entretenir avec ces étrangers que le commerce attire de toutes parts dans notre ville².

Cependant, on ne peut pas dire qu'il s'agisse de l'auteur car, selon le *Dictionnaire de biographie française*, il est né à Belfort et non pas à Marseille. Mais comme cette ville est le port principal de la France d'où la plupart des voyageurs partent, l'auteur voulait présenter Marseille non pas seulement comme un lieu d'embarquement mais aussi comme un endroit favorable où naît le désir de voyage depuis l'enfance. La table des matières de l'œuvre donne une information importante sur le voyageur. On y trouve mentionné quelquefois le voyageur et parfois l'auteur : « Le voyageur continue à parcourir la Syrie, L'Auteur fait connaissance avec un médecin François, & voyage avec lui³. » Cette alternance entre voyageur et auteur indique que l'auteur est le voyageur lui-même. Mais s'agit-il d'un voyage réel ou imaginaire, ou encore d'une réécriture de plusieurs récits de voyage ? Les trois hypothèses sont possibles pour le lecteur. Celui-ci peut exclure la deuxième hypothèse par la quantité d'informations que cette œuvre porte sur les peuples, les mœurs, les lois, les usages, la religion, le gouvernement, le commerce, les sciences, les arts, les modes, les productions, etc. Toutes ces connaissances favorisent la première et la troisième hypothèse. Cependant, la date à la

¹ La Porte, *Le Voyageur français ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde*, « Avertissement ».

² *Ibid.*, t. 1, p. 1.

³ *Ibid.*, « La table des matières ».

fin de chaque lettre et les petits détails donnent l'impression que c'est le voyageur qui a écrit son propre récit épistolaire. La lettre intitulée *L'Arabie Heureuse* est datée du 1^{er} mars 1739, à Aden. Mais, en la comparant avec *Voyage de l'Arabie Heureuse* de Jean de La Roque, nous pouvons affirmer qu'il s'agit de la troisième hypothèse : la réécriture de récits déjà faits par d'autres voyageurs. Nous disons bien *d'autres voyageurs* parce que d'une part l'œuvre contient de nombreux voyages et d'autre part nous ne savons pas exactement si l'auteur s'est seulement basé sur le récit de Jean de La Roque pour écrire la lettre de *L'Arabie Heureuse* ou s'il a eu recours à d'autres récits de voyages. Dans cette lettre, l'abbé de La Porte a réécrit le récit *Voyage de l'Arabie Heureuse* de Jean de La Roque. Nous allons démontrer ci-dessous que Joseph de La Porte s'est basé principalement sur le récit de Jean de La Roque.

Si nous comparons le récit de Jean de La Roque, *Voyage de l'Arabie Heureuse* et la lettre XXV de l'abbé de La Porte intitulée *L'Arabie Heureuse*, nous trouvons beaucoup de ressemblances. Les passages qui démontrent cette hypothèse sont nombreux. Nous en prenons quelques exemples, surtout les passages concernant le séjour dans la Cour du Roi du Yémen.

Tout d'abord, dans les deux récits, les voyageurs ont presque traversé les mêmes villes et dans le même ordre pour arriver à la cour du roi¹ à Mouab : Aden, Moka, Moza, Manzéri, Tage, Manzuel, Gabala, Yram, Damar et Moab ou Mouab. La description même des villes est identique, sauf que la description chez de La Porte est très réduite et d'un style différent. La description d'Aden, par exemple, que Jean de La Roque fait en deux pages est réduite chez de La Porte à deux phrases. Voyons comment Jean de La Roque décrit la ville d'Aden :

[Aden] est entourée de murailles qui sont aujourd'hui en assez mauvais état, sur tout du côté de la mer, où il y a cependant quelques plates-formes par intervalles, avec cinq

¹ Le roi de l'Arabie Heureuse pendant la visite de la délégation française à Mouab s'appelle l'imam Muhammed ibn Ahmed ibn Hassan (1686-1718), surnommé Al-Nasser fils d'Al-Mahdi. Pendant le règne de son père, il a été gouverneur de Taïz durant 10 ans. Pendant son règne, qui a duré 33 ans, il a changé plusieurs fois de résidence : Al-Mansoura à Taïz, Al-Khadhra (La Verte) à Rada'a, Mouab (Mawaheb) près de Dhamar où il a reçu la délégation française en 1712. On l'appelle Roi de Mouab en référence à sa dernière résidence à Mouab (Mawaheb en arabe). Aucun des récits de notre corpus ne donne le nom du roi de l'Arabie Heureuse (ou du Yémen) et se contente de l'appeler « Iman » ou « Imam », mais nous avons eu recours à des références en arabe pour éclairer ce point. Voir Husein Abdullah Al Amri, *L'histoire moderne et contemporaine du Yémen*, Damas, 1997.

ou six batteries de canon de fonte [...]. Pour arriver à Aden du côté de la terre, il n'y qu'un seul chemin pratiqué sur un terrain assez étroit¹.

Les deux pages de description de la ville d'Aden par Jean de La Roque sont réduites chez Joseph de La Porte dans les lignes suivantes :

La ville est entourée d'une muraille assez foible, sur-tout du côté de la mer ; mais elle est descendue, de ce côté, par des redoutes & par cinq ou six batteries, dont le canon est de fonte, & fort gros. On ne peut entrer dans Aden, du côté de la terre, que par un chemin étroit, qui, rejoignant la ville au continent, s'avance assez loin dans la mer, de manière d'isthme ou de langue de terre².

Ensuite, les deux récits parlent des mêmes sujets et poursuivent les étapes du voyage dans le même ordre. Les deux récits parlent de la cérémonie de l'accueil dans le palais du roi du Yémen, de la description de la ville de Mouab, siège du roi, de leur entretien avec le roi, des habits du roi. Si la quarantaine d'années qui sépare la publication des deux récits n'a pas modifié les façades des villes d'Arabie Heureuse ni les coutumes des yéménites, elle était capable de modifier la manière dont le roi était assis lors de l'arrivée du voyageur ou de modifier encore l'estrade sur laquelle il trônait. Nous présentons cette scène dans le récit de Jean de La Roque et celui de La Porte successivement :

Ce Prince qui est un vieillard, âgé de quatre-vingt sept ans, bien fait, d'une physionomie agreable, & mediocrement basané, étoit assis sur son lit, ou plutôt sur une estrade couverte de tapis, & placée dans le fond de la chambre, faisant face à la porte. Il étoit appuyé sur des coussins, ayant auprès de sa personne les deux Princes ses fils, un peu plus loin ses principaux Officiers³.

Cette description, faite par Jean de La Roque, a été quasiment reprise par M. de La Porte. C'est une raison de plus d'affirmer que La Porte a réécrit le récit de La Roque. :

Ce prince est d'une figure noble, & assez agreable, quoiqu'un peu basané. Il étoit assis sur une estrade couverte d'un tapis de Perse, appuyé sur des coussins, & ayant, à quelque distance de lui, les principaux officiers de sa cour⁴.

¹ La Roque, p. 62.

² La Porte, t. 2, p. 321.

³ La Roque, p. 235.

⁴ La Porte, p. 331.

De plus, le récit de La Porte ne reprend pas seulement les mêmes heures de la vie privée du roi, il présente également la même cérémonie, rapportée dans le récit de Jean de La Roque, concernant la sortie du roi pour la prière du vendredi. Il relate aussi le même nombre de soldats et de cavaliers qui accompagnent le roi dès sa sortie. Jean de La Roque décrit cette scène dans les lignes suivantes : « Cette marche commence par mille soldats à pied, & qui vont en bon ordre [...]. Les soldats sont suivis immédiatement de deux cens cavaliers de la garde du Roy¹ ». Cette précision de nombre est présentée dans le récit de La Porte de la manière suivante :

La marche commençoit par un corps d'infanterie, composé de mille soldats qui firent une décharge, en sortant du palais. Après cette infanterie, marchaient deux cens cavaliers de la garde du roi².

Enfin, de même que le récit de Jean de La Roque se termine par un mémoire sur le café, La Porte achève son récit sur l'Arabie Heureuse avec l'arbre et le fruit du café. Ce n'est donc pas une reprise des détails mais aussi de l'ordre. Les deux récits commencent par l'arrivée à Aden, premier port de l'Arabie Heureuse, et se terminent par la description du café.

Tout cela nous conduit à soutenir l'hypothèse que le récit de l'abbé de La Porte sur l'Arabie Heureuse est une réécriture du récit de Jean de La Roque et peut-être d'autres récits. L'abbé Prévost, lui aussi, a réécrit le récit de Jean de La Roque dans son *Histoire générale des voyages*³. Chronologiquement, le récit de l'abbé Prévost a été publié avant celui de l'abbé de La Porte. Mais celui-ci a rédigé son récit en se basant sur le récit original de Jean de La Roque, car, d'un côté, l'abbé de La Porte a déjà critiqué le récit de Prévost qui, dit Joseph La Porte, « a réduit à un certain nombre de volumes cette quantité prodigieuse⁴ » des relations des voyages. D'un autre côté, on trouve dans le récit de Joseph de La Porte des passages qui ne figurent pas entièrement chez Prévost. Nous allons voir plus loin les caractéristiques de cette réécriture chez les deux auteurs, l'abbé de La Porte et l'abbé Prévost, qui ont réécrit le même récit mais sous une forme et avec un style différents.

¹ La Roque, p. 247.

² La Porte, p. 333.

³ Prévost, Antoine François, *Histoire générale des voyages, ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre*, Paris, Didot, 1746-1770, 20 vol.

⁴ La Porte, « Avertissement ».

II. 4. Grandpré et *Voyage dans l'Inde et au Bengale*

II. 4. 1. Grandpré : royaliste négrier

Louis-Marie-Joseph Ohier, comte de Grandpré, est un voyageur français, né à Saint-Malo le 7 mai 1761. Fils de Louis-Athanase Ohier, capitaine de navire, et de Nicole-Marie-Louise Merven, il a appris la navigation de son père qui servit sur le *Chauvelin* à destination des Indes à l'âge de neuf ans, et de son grand-oncle Louis qui avait onze ans quand il a effectué son premier voyage sur la *Vierge de Grâce*. Comme la plupart des jeunes malouins, il n'a pas reçu une bonne éducation : « Petite école primaire, cours d'hydrographie pour quelques-uns et surtout formation sur le tas à bord des navires comme mousse ou comme enseigne¹. » Il est parti pour la première fois le 27 novembre 1776, à l'âge de quinze ans, avec son père Louis-Athanase Ohier sur le *Sévère* pour « faire la traite en Guinée². » Il a donc appris tôt le métier de son père.

Au retour de son voyage volontaire sur le *Sévère* (1776-1778), Louis-Marie Joseph Ohier de Grandpré est resté à terre de mars 1778 à la fin de 1779. Il est reparti la deuxième fois avec son père pour le roi sur le *Sévère* le 15 janvier 1781 : le père était capitaine et le fils lieutenant. Il aurait obtenu le grade d'enseigne de vaisseau et aurait rejoint aux Indes l'escadre de Suffren. A son retour en France, il a quitté la marine royale et s'est livré au commerce. Il s'est marié deux fois : son premier mariage, avec Marie le Thérèse Jehannot de Penquer, a été célébré en 1783 en Ile de France. Le nom de Grandpré, qui ne figurait pas sur son acte de naissance, lui a posé un problème avec le notaire lors de son second mariage ; sur son acte de naissance, il était nommé Louis Marie Joseph Ohier. A la cinquantaine, il utilisait plus fréquemment le seul nom de Grandpré, qui lui avait été transmis de son grand-père Fabien Ohier Grandpré par son père Louis Athanase Ohier. C'est en utilisant le nom de Grandpré que nous allons parler de notre auteur.

En 1786, il a armé trois vaisseaux à La Rochelle pour « le commerce et la traite des noirs³ » qui, semble-t-il, lui ont rapporté beaucoup et il est revenu en France en 1787.

¹ Alain Roman, *Mes ennemis savent que je suis breton...*, Saint-Malo, Editions Cristel, 2004, p. 63.

² *Ibid.*, p. 61.

³ Michel Prévost et Jean-Charles Roman d'Amat (dir), *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Letouzey et Ané, t. 16, Gilbert-Guérault, 1985, p. 991.

Pendant l'été 1788, il a acheté le *Railleur*¹ et l'a rebaptisé la *Jeune Créole*, en hommage à son épouse. Il a rejoint l'Île de France où il a conduit sa femme au début de la Révolution en 1789 sur la *Jeune Créole*. Il est reparti à Pondichéry, en Inde, au Bengale et en Arabie Heureuse en août 1790². Il est rentré en France en 1792. Il fut accusé, avec son équipage, d'avoir ramené une cargaison de nègres infectés de la petite vérole. Pour échapper à toute vengeance, il a gagné le Bengale où il a préparé par la suite la fuite du gouverneur de Pondichéry. Au Bengale, il a proposé ses services aux Anglais pour un projet de conquête de l'Île de France et il a émigré en Angleterre. A Londres, il était reconnu lieutenant de vaisseau parmi les Français qui y vivaient. Quand il a appris l'exécution de Louis XVI, il a rejoint Sainte-Hélène. Il est parti rejoindre l'armée de Condé entre 1795 et 1796, puis il a fait plusieurs missions secrètes en France. Il a vécu discrètement en Angleterre et, à son retour à Paris, il est arrêté comme royaliste. Mais on ne sait ni le temps qu'il a passé en exil en Angleterre, ni celui qu'il a passé en prison. Il est ensuite libéré par Fouché à qui il avait adressé ses ouvrages de voyages en Asie et en Afrique. Il est rétabli dans la marine en décembre 1814. Une grande partie de sa vie est mal connue. Qu'a-t-il fait de 1803, date de la publication du *Dictionnaire universel de géographie*, jusqu'en 1813 ? Ses attitudes ultraroyalistes pendant la Restauration étaient-elles les mêmes pendant le gouvernement de Bonaparte ? Deux questions dont on ignore encore les réponses.

En 1814, il a célébré son deuxième mariage à l'âge de cinquante-trois ans à Paris avec Adélaïde-Eugénie-Etiennette-Augustine Eynaud, qui avait vingt-deux ans. Fidèle au roi, il a été réintégré dans le service comme capitaine de frégate, puis capitaine de vaisseau à Toulon. Il est admis à la retraite le 1^{er} novembre 1817. Grandpré a collaboré aux travaux des sociétés savantes (Société des antiquaires, Société de géographie) et il a inventé divers instruments, dont une boussole appréciée par les navigateurs. Ses ouvrages sont connus et sa personnalité aux multiples facettes mérite d'être étudiée. C'était un homme étonnant qui a vécu au temps de Beaumarchais, Napoléon, Chateaubriand et Voltaire. Il était à la fois

¹ Le *Railleur* est un navire parti de La Rochelle en direction de l'Afrique pour rejoindre les deux navires *Le Comte d'Estaing*, dont le commandant est de Grandpré, et le *Plutus* envoyés par la société rochelaise Dumoustier de Frédilly et de Jarnac. A la rencontre des trois navires, on a procédé à l'échange des marins et officiers. De Grandpré est alors revenu en France sur le *Railleur* qu'il a acheté à son arrivée.

² Nous reviendrons plus tard sur la date du départ en Inde parce que le récit porte deux dates.

ancien négrier, géographe, agent secret. Pour résumer la personnalité d'Ohier de Grandpré, on peut emprunter ces phrases à Alain Roman dans son épilogue :

Ohier de Grandpré est prétentieux, hâbleur, un peu mégalomane, avide de notoriété et d'argent. Il n'a pas hésité de fuir ses responsabilités en 1792, à trahir sa patrie, en 1794, à mentir effrontément en 1796 : l'épidémie de petite vérole, un plan d'attaque de l'Île de France et ses états de services adressés au ministre Truguet en sont les preuves.¹

Grandpré est surtout publié plusieurs ouvrages de voyage et de géographie qu'on peut lire ci-après.

III. 4. 2. Un écrivain confirmé

Grandpré a donc vécu à cheval sur les deux siècles et ses ouvrages ont été écrits au XVIII^e et publiés au XIX^e siècle. Son premier ouvrage s'intitule *Voyage à la côte occidentale d'Afrique, fait dans les années 1786 et 1787*². Son deuxième ouvrage est un récit de voyages intitulé *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790... suivi d'un voyage fait dans la mer Rouge, contenant la description de Moka, et du commerce des Arabes de l'Yémen*³. Ce récit se compose de deux volumes et c'est le deuxième volume qui nous intéresse pour notre corpus. Ses voyages en Afrique, en Inde, au Bengale et en Arabie Heureuse ont été antérieurs à 1792 alors que ses récits de voyages ont été publiés au seuil du XIX^e siècle. Après son retour en France en 1792, il s'est occupé de la rédaction de ses ouvrages. Trois récits de voyages de six volumes ont été publiés la même année (1801), c'est-à-dire onze ans après ses voyages. Après sa retraite, il a publié l'*Abrégé élémentaire de géographie physique* (1825), le *Manuel théorique et pratique du serrurier* (1827) et le *Répertoire polyglotte de la marine* (1829).

On a également de lui quelques ouvrages traduits de l'anglais : le *Voyage dans la partie méridionale de l'Afrique, fait pendant les années 1797 et 1798* (1801) de John Barrow,

¹ Alain Roman, *op. cit.*, p. 211.

² Grandpré, *Voyage à la côte occidentale d'Afrique, fait dans les années 1786 et 1787*, Paris, Dentu, 2 vol., 1801.

³ Grandpré, *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790... suivi d'un voyage fait dans la mer Rouge, contenant la description de Moka, et du commerce des Arabes de l'Yémen*, Paris, Dentu., 1801, 2 vol.

le *Dictionnaire universel de géographie maritime* (1803) de John Malham et le *Voyage dans l'Inde, au travers du grand désert, par Alep, Antioche et Bassora* du Major Taylor, avec des notes critiques (1806). A notre connaissance, son *Voyage en Inde et au Bengale* n'a pas encore fait l'objet d'une étude.

II. 4. 3. Itinéraire et objectif

Les grands trajets maritimes du voyageur sont l'Inde, le Bengale, les Seychelles et l'Arabie. Ce sont les grandes étapes de son itinéraire. Il est également passé par les côtes d'Afrique, à Pondichéry et par plusieurs îles dans l'Océan Indien. Dans ce récit, le voyageur n'a pas indiqué le port duquel il s'est embarqué pour l'Inde, mais il semble que le navigateur malouin est parti sur *La Jeune Créole* de Bordeaux :

Libéré de ses attaches malouines, le couple Ohier de Grandpré se rend vraisemblablement au printemps à Bordeaux où *La Jeune Créole* les attend. Il reste encore à engager l'équipage et à compléter la cargaison¹.

Le voyage a été effectué, selon le titre du récit, de 1789 à 1790. Or, nous constatons que le départ, daté par l'auteur dans la première page du récit, est bien « En mil sept cent quatre-vingt-dix ». Nous ne savons pas si cette contradiction provient de l'auteur ou bien de l'éditeur. Alain Roman indique que « le 12 mai, *La Jeune Créole* appareille pour l'Inde² ». Dans le même paragraphe, il précise également que le voyage a été effectué entre 1790 et 1792. Ce qui signifie que le voyageur est parti le 12 mai 1790. Alain Roman ajoute que le navire *La Jeune Créole* est arrivé au Bengale trois mois plus tard : « Le 7 août, elle parvient au Bengale³ ». Le commerce est le but de son voyage. Il est parti de France avec l'intention de vendre un bateau au Bengale :

En mil sept cent quatre-vingt-dix, j'étais à l'Île de France avec un vaisseau trop grand et trop fin pour ce pays ; ne pouvant m'en défaire je pris le parti d'aller le vendre au Bengale, où j'espérais trouver bon prix⁴.

¹ Alain Roman, *op. cit.*, p. 102.

² *Ibid.*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 104.

⁴ Grandpré, t. 1, p. 1.

Puis, il est parti en Inde pour le commerce des esclaves indiens. A Calcutta, il a également fait du commerce de grains et de riz. Il s'est embarqué à Cochin pour vendre sa marchandise mais il n'y a pas trouvé de bon marché. Ensuite, il a quitté Cochin en novembre 1790 à destination de Moka. Il est arrivé à Moka à la fin décembre de la même année et y a demeuré jusqu'aux derniers jours de juin 1791, c'est-à-dire que son séjour en Arabie Heureuse a duré six mois. Selon l'auteur, son trajet de l'Inde à Babel-Mandeb a duré 28 jours. L'objectif de son voyage à Moka est le commerce des grains :

Je ne trouvai point à Cochin un prix satisfaisant de mon riz, et j'allais me mettre en route pour remonter jusqu'à Surat, lorsqu'un capitaine arrivant m'assura que la disette était passée sur cette côte, mais qu'elle se faisait vivement sentir en Arabie, où l'on demandait des grains, sur-tout à Moka, où la famine, disait-il, était extrême, ainsi je ne pouvais mieux faire que de partir pour cet endroit¹.

A Moka, il a vendu son riz et il a acheté du café : « Le produit de ma cargaison fut bien insuffisant pour recharger mon vaisseau en café² ». Le commerce l'a amené à voyager à travers plusieurs pays, îles et ports. Avant son arrivée à Moka, il est passé par l'île Bourbon, les îles des Seychelles, l'île Mahé, les Maldives, Pondichéry et Calcutta. Après avoir vendu son riz à Moka et acheté du café et du sel, il repart à Pondichéry et de là vers l'Île de France. Le voyageur a donc effectué de nombreux voyages. Son itinéraire prévu de l'Île de France pour le Bengale a été modifié au cours de son voyage. Ce changement de trajet était lié à son commerce et aux situations politiques dans l'Île de France et à Pondichéry. Ce voyage sans plan n'a-t-il pas d'influences sur le récit en question que nous qualifions de récit continu ?

II. 4. 5. Récit continu qui traite des mœurs des Arabes

Le récit dans lequel Grandpré décrit son voyage en Arabie se compose de deux volumes. Ceux-ci ne contiennent ni avertissement, ni préface, ni avis au lecteur comme nous en avons remarqué dans les récits précédents. Le *Voyage dans l'Inde et au Bengale* n'est divisé ni en parties, ni en chapitres. Cette forme ne ressemble point à la structure de son *Voyage à la côte occidentale d'Afrique*. Les deux récits sont parus la même année chez le

¹ *Ibid*, t. 2, p. 122.

² *Ibid*, p. 279.


même imprimeur-libraire et chacun est composé de deux volumes. La partie du récit concernant l'Arabie Heureuse est située dans le deuxième tome¹ et en occupe la majeure partie.

V O Y A G E
D A N S
L'INDE ET AU BENGALE,
FAIT dans les années 1789 et 1790;
CONTENANT la description des îles Séchelles et de Trinquemalay, des détails sur le caractère et les arts industriels des peuples de l'Inde, la description de quelques pratiques religieuses des habitans du Bengale.
SUIVI d'un Voyage fait dans la mer Rouge, contenant la description de Moka, et du commerce des Arabes de l'Yémen; des détails sur leur caractère et leurs mœurs, etc. etc.
PAR L. DEGRANDPRÉ, Officier de la Marine française.
ORNÉ DE BELLES GRAVURES, ET DU PLAN DE LA CITADELLE DE CALCUTA.
TOME SECOND.

P A R I S,

DENTU, Imprimeur-Libraire, Palais de la Justice, galeries de bois, n°. 240.

AN IX. — 1801.



La relation de Grandpré est un mélange de discours géographique, historique et ethnologique comme la plupart des récits de voyages. L'auteur décrit d'une part des villes, des quartiers, des maisons et des gens, et d'autre part il raconte les événements marquants de son voyage, ses rencontres avec les habitants, ses entretiens avec eux, des anecdotes, etc. On peut aussi trouver tout au long de son récit un discours sur les mœurs et coutumes des Arabes. Il s'attache également à présenter quelques réflexions sur le retrait des eaux à propos

¹ Voir la couverture ci-dessus.

des îles de l'Arabie Heureuse dans l'Océan Indien, décrites par Diodore de Sicile, et dont on ignore la situation aujourd'hui, comme l'île de Panchaïe. Il ne donne pas beaucoup d'importance ni à la description géographique des trajets avec des chiffres, ni à l'histoire des peuples visités comme c'était le cas de Jean de La Roque et de Bergeron. Cela peut s'expliquer par le fait que le voyageur a écrit ses récits lui-même ; il n'a pas confié ses carnets de voyages à des écrivains comme Jean de La Roque et Pierre Bergeron. D'autre part, l'histoire et la géographie de l'Arabie Heureuse ainsi que les routes maritimes sur lesquelles le voyageur a navigué ont peut-être été, pour lui, suffisamment évoquées par ses prédécesseurs. L'auteur essaie, à travers son récit, de transmettre à ses lecteurs ses connaissances du peuple de l'Arabie Heureuse. Certes, le *Voyage dans l'Inde et au Bengale* est un récit intéressant à plus d'un titre. Mais bien que le récit ait une valeur documentaire importante, ce qu'il dit sur l'idéologie de son temps est plus important. Il écrit pour les lecteurs de Voltaire et Montesquieu, bien que Grandpré défende le pouvoir royal critiqué par les deux premiers.

L'auteur du récit est le voyageur lui-même. Il s'est particulièrement intéressé, lors de son séjour en Arabie, par ses rencontres avec les gens et les incidents qu'il a rencontrés. Le lecteur est amené à se demander non seulement comment les choses sont vues, mais aussi qui est ce narrateur qui affirme les avoir vues. Pour vérifier la réalité de ce qui est décrit, on doit au moins être certain que l'identité du témoin ne peut être sujette au doute. Mais, on ne peut que confirmer le propos de Philippe Antoine : « Il est impossible d'admettre que le voyageur se contente d'enregistrer la réalité¹. » On voit par exemple dans *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem* de Chateaubriand qu'un auteur vient s'immiscer entre le réel et la lecture, mais il assume sa fonction de témoin subjectif, renvoyant sans ambiguïté à l'auteur. Le lecteur a donc une double tâche : vérifier d'une part la ressemblance entre le réel et le décrit, et d'une autre part la nature de celui qui parle. Dans le récit d'Ohier de Grandpré, le témoin subjectif se voit sans ambiguïté. L'auteur se préoccupe de montrer au lecteur le monde décrit et la réalité d'un témoin. Nous remarquons qu'il veille à citer certains voyageurs qui sont passés par cette contrée avant lui tels que l'anglais James Bruce et le danois Niebhur. Il s'accorde avec l'un et s'oppose à l'autre en parlant de la monnaie en Arabie dans les notes: « Bruce se trompe, il n'en [illisible] que 41. Niebhur dit comme moi². » Ici, le *moi* est celui

¹ Philippe Antoine, *Les récits de voyage de Chateaubriand, Contribution à l'étude d'un genre*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 10

² *Ibid.*, p. 203, notes.

du voyageur témoin et de l'auteur à la fois. L'auteur se réfère assez souvent à ses prédécesseurs, surtout au voyageur danois Castern Niebhur qui a visité l'Arabie Heureuse au XVIII^e siècle et nous a laissé des récits de voyage précieux sur l'Arabie Heureuse au XVIII^e siècle. Il ne manque pas également de se référer à d'autres auteurs célèbres tels que l'historien grec Diodore de Sicile, qui a écrit sur l'Arabie Heureuse, ou Voltaire dans *Essai sur les Mœurs et les esprits des nations*¹.

Nous constatons une sorte d'évolution au niveau des structures dans les récits du corpus depuis le récit de Vincent Le Blanc jusqu'à celui de Grandpré en passant par ceux de Jean de La Roque, de l'abbé Desfontaines et de l'abbé de La Porte. Cette évolution s'est produite de façon chronologique. Le récit de Vincent Le Blanc se divise en petits chapitres et chaque chapitre, surtout ceux sur l'Arabie Heureuse, ne dépasse pas cinq pages. Le récit de Jean de La Roque est composé de trois parties et la première partie de lettres est assez grande. Le récit de l'Abbé de La Porte est organisé en lettres et une seule lettre est consacrée à l'Arabie Heureuse. Quant au récit *Voyage en Inde et au Bengale*, il ne contient aucune subdivision dans les deux volumes, comme le récit de l'abbé Desfontaines, sauf que celui-ci est en un seul petit volume. Il est cependant rythmé par des notes en marge qui pourraient être considérées comme une table des matières. La division générale des récits du corpus a donc évolué : des chapitres, aux parties, aux lettres et finalement à aucune division. Cette forme de récit pourrait représenter l'esprit de l'auteur, sa vision étendue du monde. Des voyages sans frontières dans l'océan indien pourraient être reflétés par un récit sans « frontières » aussi.

Ohier de Grandpré réserve à la description des gens de l'Arabie et à leurs mœurs une part importante de son récit. Il décrit rapidement les villes côtières de l'Arabie Heureuse telles qu'Aden, Moka et Bet-el-Fakih². Il raconte ses rencontres avec les Arabes du Yémen et avec les gouverneurs yéménites. Il se concentre surtout sur les habitants de l'Arabie Heureuse, sur leurs mœurs, leur hospitalité, leurs coutumes, les relations sociales, leur religion, leurs sciences et leurs arts. Il décrit également les femmes, leurs habits, leurs comportements devant un étranger, il parle même de l'éducation de l'enfant et de la

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, René Pomeau éd., Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1990, 2 vol.

² Les voyageurs ont transcrit le nom de la ville de Bet-el-Fakih de plusieurs façons, mais nous adoptons la transcription la plus fréquente.

régularité des pratiques religieuses transmises par les parents : « Les enfans élevés sous l'œil du père, et qu'aucun contact étranger ne pervertit, adoptent la même régularité et ne s'en écartent jamais¹. » Nous remarquons clairement à travers ses descriptions des mœurs et de la religion de l'Arabie que l'auteur s'autocritique :

J'appelle avoir une religion, être fermement persuadé de la vérité de tout ce qu'elle enseigne ; strictement observer tout ce qu'elle prescrit ; enfin être convaincu qu'elle est divine, qu'elle ne peut errer : sur ce pied là, nous n'avons plus de religion en Europe².

Grandpré fait des observations sur l'absence de la religion et les mœurs en Europe pour arriver à la critique des Révolutions. Comme il est royaliste, il n'oublie pas d'exprimer implicitement son mécontentement de la Révolution par le biais de sa comparaison avec l'Arabie. Pour lui, une révolution, c'est la perte de la religion et des mœurs :

L'Arabie est, plus que tout autre pays, éloignée d'une révolution, parce qu'elle n'a point de régénération à désirer, tant qu'elle conservera sa religion et ses mœurs. Le plus grand malheur pour une nation, est de les perdre³.

Il évoque également plusieurs points très intéressants qui ne figurent pas dans les récits des autres voyageurs en Arabie. Il raconte des anecdotes qui montrent des différences et des confrontations de cultures et de religions. Il continue à critiquer la perte des mœurs chez les peuples qui font les révolutions pour arriver à la régénération, mais qui ne se réalise pas « sans un siècle de barbarie ». Il est même convaincu que « les catastrophes qui sapent les Etats, ne sont amenées que par l'anéantissement de la religion et des mœurs⁴ ». Il ne cesse donc pas de faire son discours moraliste et antirévolutionnaire.

Pour conclure, si les relations de voyage en Arabie au siècle des Lumières se caractérisent par l'épistolarité, c'est parce que la lettre est une forme dominante de l'écriture au XVIII^e siècle. Ce n'est pas seulement en raison de la multiplication des correspondances, mais encore parce que la lettre triomphe en littérature sous la forme du roman et récit épistolaires. La forme épistolaire investit, au XVIII^e siècle, toutes les formes du discours, et

¹ Grandpré, p. 246-247.

² *Ibid* p. 252.

³ *Ibid*. p. 253.

⁴ *Ibid*. p. 254.

manifeste, plus fortement que jamais, son impossibilité constitutive à être définie par un genre, une thématique ou un modèle discursif déterminé. La forme épistolaire des écrivains des Lumières attire ainsi l'attention par son ampleur et sa diversité, où se croisent des œuvres de fiction, des textes philosophiques, des relations de voyage et les correspondances privées des écrivains et des philosophes. Et à partir de cela, la lettre paraît étroitement liée au rajeunissement, au remaniement et à la diffusion des savoirs qui caractérisent les Lumières françaises.

Chapitre III. Les récits de voyages de la première moitié du XIX^e siècle

III. 1. *Relation d'un voyage dans l'Yémen de Paul-Emile Botta*

III. 1. 1. Botta et le voyage scientifique

Paul-Emile Botta est un voyageur et archéologue français, fils de Carlo-Giuseppe-Guglielmo, politicien et historien, né à Turin le 6 décembre 1802 et naturalisé français. Il commence ses études de médecine à Paris puis, en 1826, s'embarque comme chirurgien sur un navire de commerce, *Le Héros*, qui entreprend un voyage d'exploration autour du monde. Il parcourt toutes les côtes de l'Amérique depuis le Brésil jusqu'à la Californie et visite les îles Sandwich et la Chine. Il revient à Paris en juillet 1829 et y soutient sa thèse de doctorat le 5 janvier 1830. De ce voyage qui dure quatre ans, le jeune Botta rapporte des collections d'histoire naturelle du plus haut intérêt qui enrichissent le Muséum de Paris et fixent sur lui l'attention des administrateurs de cet établissement scientifique. Engagé comme médecin militaire par Khédive, il se rend au Liban et assiste à plusieurs opérations dans la Péninsule Arabique. Il est familiarisé avec les dialectes de cette région et, admis au nombre des voyageurs naturalistes, il est désigné au début de 1836 par le Muséum pour explorer les rives de la Mer Rouge, depuis le mont Sinaï jusqu'aux montagnes de l'Arabie Heureuse. Sa connaissance de la langue arabe et des mœurs des contrées visitées lui ont permis de pénétrer dans des endroits inaccessibles à ses prédécesseurs européens. Sa relation de voyage est encore l'ouvrage où l'on peut s'initier à connaître cette partie de l'Arabie, jugée par les *Nouvelles annales des voyages*, « si intéressante et peu connue¹ ». La *Revue de critique, d'histoire et de littérature* considère la *Relation d'un voyage dans l'Yémen* (1841) « intéressante, après quarante ans, et elle a toujours son prix, parce que les mœurs des Arabes, surtout dans l'Yémen, sont fixes et invariables² ».

Paul-Emile Botta parcourt plusieurs villes et villages en Arabie Heureuse tels que Hodeïda, Haïs, Djebel-Ras, Moka, Zabid, Taïz et le mont Saber. Il passe quelques jours à Taïz puis à Djennât où il rencontre Cheikh Hassan avec qui il rend visite à l'Imam du Yémen à Taïz, qui lui fournit des accompagnateurs pour aller explorer le Mont Saber. Cette excursion au sommet du mont de Saber comble les vœux de M. Botta. C'est là où il passe le

¹ Victor-Adolphe Malte-Brun (dir.), « Notices nécrologique sur P.-E. Botta, voyageur et orientaliste », in *Nouvelles annales des voyages*, Paris, Chalamel Ainé, avril 1870, p. 173.

² *Revue de critique d'histoire et de littérature*, sous la direction de Graux, Charles Henri, Guyard, Stanislas, Monod, Gabriel, Paris, Ernest Leroux, 1880, 14^e année, seconde semestre, t. 10, p. 335.

plus de temps à récolter des plantes et visiter des sites archéologiques. Botta revient à Djennât, très heureux de cette première ascension du Mont Saber et de la récolte de plantes qu'il avait pu y faire. Il revient à Hais (une petite ville côtière du Yémen). Il explore quelques villages aux environs de Hais et il arrive à Moka où il est tourmenté par la fièvre qui l'y retient trois mois :

Je ne puis, écrit Botta, décrire longuement cette ville, dont je ne connais presque que l'air mal sain et l'eau détestable, désavantages causés par les environs marécageux et salants¹.

Il va ensuite essayer de retrouver la santé à Hodeïda dont le climat est beaucoup moins pernicieux. C'est à Hodeïda qu'il termine la relation de ses voyages à laquelle il ajoute seulement quelques éléments intéressants sur la géographie physique et l'ethnographie du Yémen. Tout son récit est rempli de faits curieux que l'on a plaisir à lire. Il raconte bien, sans emphase, sans prolixité, avec un accent de vérité qui persuade. Il présente avec netteté les différences qui distinguent les Arabes du Yémen de ceux du Hedjaz. Il rend pleine justice à Niebuhr et à Burckhardt, dont il reconnaît hautement l'exactitude et la sagacité :

Le but que je me suis proposé, dit-il dans sa préface, a été principalement de compléter les renseignements de ces voyageurs ; aussi me suis-je attaché à décrire ce qui a rapport à l'Arabe de l'Yémen, ce qui peut servir à faire connaître sa vie, ses passions, son caractère, de préférence aux faits matériels, au sujet desquels je n'aurais presque rien à ajouter aux observations de Niebuhr².

Botta regrette beaucoup que la fièvre l'ait empêché d'aller à Sanaa. Il aurait donné des détails sur cette ville et il aurait ajouté à ce que nous ont laissé les autres voyageurs. Malgré la modestie de sa relation (à peine 150 pages), celle-ci contient des connaissances plus exactes de ces contrées, de leur géographie physique, de leurs productions et de leur état social. L'auteur ne communique pas au monde, à travers sa relation, l'histoire de ses courses mais il se contente de leurs résultats. La description du Yémen dans cette relation décèle la main d'un maître. Simple, libre, gracieuse et expressive, elle présente la nature dans sa fraîcheur tout entière et avec une vérité facilement reconnue, en dépit du costume étranger et des particularités locales. Dans l'esprit des Européens, le nom de l'Arabie s'associe toujours au désert sans bornes et à ses populations nomades. Mais le Yémen offre

¹ Botta, p. 134.

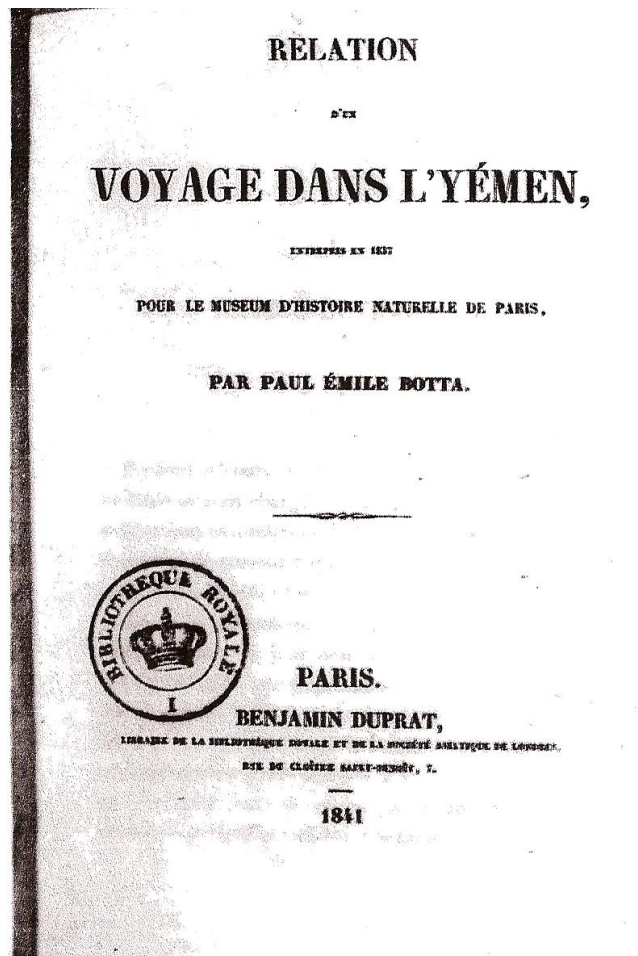
² *Ibid.*, p.5.

des contrastes à la fois géographiques et sociaux. L'auteur reconnaît que l'épithète d'« heureuse », donnée à cette partie de l'Arabie n'est pas sans fondement puisqu'il éprouve de vifs regrets en quittant sa demeure dans un village du mont Saber.

Après ce voyage dans l'Arabie Heureuse, il est nommé, le 30 août 1841, agent consulaire à Mossoul, poste créé pour lui, et reçoit mission de la Société asiatique de retrouver la ville de Ninive. Il revient à Mossoul le 25 mai 1842 où il exploite les environs et commence à fouiller les ruines de Koyoundjik, près du village de Niniouah. A peine commence-t-il le travail qu'un indigène lui signale un autre site plus productif, le tell de Khorsabad, qu'il attaque en mars 1843. C'est là qu'il découvre les ruines du palais Sargon, le Dur Sayoukin, monument du VIII^e siècle. Aidé par le peintre Eugène Flandin¹, qui lui est adjoint le 4 mai 1844, et muni de fonds extrêmement réduits, Botta ne peut mettre au jour qu'une faible partie de l'énorme bâtisse, environ 15 salles, dont une partie des briques et des bas-reliefs monumentaux fut rapportée par lui à Paris (1845-1846) et se trouve actuellement au Louvre. Le reste est enfoui de nouveau et le résultat de ces fouilles est présenté à l'Académie des inscriptions et diffusé dans les 5 volumes des *Monuments de Ninive*, 1849-1850. Ces découvertes, qui ont un retentissement énorme, préparent la voie au déchiffrement des inscriptions cunéiformes.

Botta se prépare à reprendre ses fouilles lorsqu'il est nommé, le 14 août 1848, consul à Jérusalem. Il relève le prestige de la France et des catholiques. Combattu par la Russie et les orthodoxes, par ses réclamations, il déclenche l'intervention de Louis Bonaparte aux Lieux Saints en mai 1851. En juin, il participe aux négociations avec la Porte pour l'établissement du statut des chrétiens d'Orient. Nommé consul général à Bagdad le 24 mai 1852, il ne rejoint pas ce poste, mais demeure à Jérusalem avec le grade de consul général à partir du 23 avril 1853. Consul général à Tripoli le 13 juin 1855, il fait valoir ses droits à la retraite le 3 février 1869, se retire à Achères où il meurt le 29 mars 1870.

¹ Eugène Flandin est un voyageur et peintre français, né en 1809 à Naples et mort en 1876 à Paris. Il a laissé de ses voyages en Algérie, Perse, Iraq, Arménie, Turquie, une œuvre iconographique descriptive réalisée à des fins scientifiques pour laquelle il reçoit la Légion d'Honneur en 1842.



Sa *Relation d'un voyage dans l'Yémen*¹ est publiée pour la première fois en 1841 chez Benjamin Duprat et se compose d'une introduction et de 12 chapitres (145 p.). La deuxième publication a eu lieu en 1880, chez E. de Soye, et contient le récit, précédé d'une notice sur l'auteur par Charles Levavasseur. Celui-ci est né à Rouen en 1802 (la même année que Paul-Émile Botta). C'est un négociant-armateur et il est élu député en 1842. Il a pris part au mouvement réformiste de 1847 et il a assisté au banquet de Rouen. Il a publié un livre intitulé *Esclavage de la race noire aux colonies françaises*².

III. 1. 2. Objectifs de voyage et d'écriture

¹ Voir la couverture ci-dessus.

² Charles Levavasseur, *Esclavage de la race noire aux colonies françaises*, Paris, César Rajat-Delaunay, 1840, 118 p.

Paul-Émile Botta a été envoyé par le Muséum de Paris au Yémen afin de « recueillir les productions naturelles de la côte de l'Arabie¹ ». Il s'agit donc d'un voyage botanique. Son but était, selon lui, de rassembler des plantes sur lesquelles il fallait faire des études. Cela laisse penser, que l'auteur concentre principalement son récit sur l'étude des plantes, le but pour lequel il est parti, et que sa relation est savante. Or, ce n'est pas le cas : son récit ne correspond pas tout à fait à son objectif de voyage ; il n'est pas celui d'un botaniste. Vues les multiples fonctions qu'il avait exercées (médecin, botaniste et archéologue), on ne peut réduire son voyage à la botanique. Il insiste plusieurs fois, pendant son voyage, sur sa volonté de visiter des sites archéologiques : cela laisse planer un doute sur le vrai but de son voyage. N'avait-il pas d'autres buts que le recueil des plantes ? Plus précisément, n'avait-il pas comme autre objectif de voyage de repérer des sites archéologiques et d'examiner leur importance ? C'est peut-être ce qu'il dévoile quand les habitants d'un village lui demandent la raison du voyage au Mont Saber :

J'eus recours à mon prétexte ordinaire, et leur répondis que j'allais sur le sommet de la montagne chercher des plantes médicinales. Ils me déclarent alors qu'ils me permettraient pas d'y aller, parce que le Hons-el-Arous ou château de la fiancée, car tel est le nom qu'on lui donne, était plein de trésors enfouis, et que je venais sans aucun doute pour les enlever².

Le prétexte donné montre qu'il n'était pas parti au mont de Saber pour faire des recherches sur sa végétation mais pour un autre motif. La curiosité pourrait être le vrai motif, comme il l'a avancé plus tard :

Je n'avais plus à espérer de trouver plus haut une végétation différente de celle que j'avais déjà rencontrée, et il n'y avait plus pour moi qu'un motif de curiosité et de vanité satisfaite qui me fit désirer d'arriver jusqu'au Hons-el-Arous, où jamais Européen n'était parvenu, et sur lequel on débitait des fables merveilleuses³.

Plus loin, on peut découvrir qu'il ne s'agit pas d'une simple curiosité mais aussi de l'intérêt d'un spécialiste :

¹ Botta, p. 1.

² *Ibid.*, p.106.

³ *Ibid.*, p. 107.

Ayant à peine eu le temps d'examiner les ruines de ce château, il me serait impossible de faire aucune conjoncture sur son origine ; il me parut seulement évident qu'il devait dater d'une époque antérieure à l'islamisme¹.

Bien qu'il soit médecin, ses recherches archéologiques et ses découvertes en Iraq, qu'il publie dans *Monuments de Ninive*, lui donnent le statut d'archéologue. Pendant son voyage au Yémen, il voulait relever des inscriptions archéologiques, mais comme il était très surveillé par ses compagnons, surtout pendant sa visite de Hosn-el-Arous, il n'a pas été très satisfait : « Je regrette vivement que les circonstances ne m'aient pas permis de le visiter avec soin, et d'y chercher des inscriptions qui peut-être s'y trouvent² ».

Quant à l'objectif d'écriture de son récit, il l'évoque dans son introduction en faisant référence à des écrivains-voyageurs comme Niebuhr, Burckhardt, Walter Scott et Peter Forskal³. Son but était de compléter les données qui étaient déjà connues concernant la contrée visitée. Il s'agit ici d'une intertextualité englobant les procédés de la référence simplement allusive pour assurer ses lecteurs que le but de sa relation n'est pas de reproduire ou de réécrire mais de « compléter les renseignements de ces voyageurs », c'est-à-dire qu'il présente dans son récit quelque chose de nouveau. Ce voyage était prévu comme voyage scientifique mais, en arrivant sur place, le voyageur n'a pas pu suivre son programme. Il était conduit par les gens de la région, ce qui l'a empêché de suivre aisément le but qu'il s'était fixé au départ. A ce propos, Botta prévient le lecteur dans son introduction :

¹ *Ibid.*, p.108-109.

² *Ibid.*, p. 110.

³ Peter Forskal est un voyageur naturaliste d'origine suédoise, né en Finlande en 1732 où son père sert comme pasteur. Sur les recommandations de Michaelis et avec l'appui de Linné, Forskal a été nommé en 1760 par Frédéric V du Danemark (1723-1766) pour participer à une expédition en Arabie et en Egypte sous la conduite de Carsten Niebuhr (1733-1815). A la fin de 1762, l'expédition arrive au Yémen. Forskal constitue une grande collection d'animaux et de plantes de ce pays mais il meurt de malaria en juillet 1763. Niebuhr, seul survivant de l'expédition, se charge de la publication des manuscrits de Forskal : 1- *Descriptiones animalium, avium, amphibiorum, piscium, insectorum, vermium, quae in itinere orientali observavit Petrus Forskal* (1775) ; 2- *Flora aegyptiaco-arabica, sive Descriptiones plantarum quas per Aegyptum inferiorem et Arabiam Felicem detexit, illustravit Petrus Forskål, ... Post mortem auctoris edidit Carsten Niebuhr* (1775) ; 3- *Icones rerum naturalium quas in itinere orientali depingi curavit Petrus Forskal, ... Post mortem auctoris... aeri incisae edidit Carsten Niebuhr* (1776) ; 4- *Symbolae botanicae, sive Plantarum, tam earum quas in itinere imprimis orientali collegit Petrus Forskal* (1794) ; *Dubia de principiis philosophiae recentioris, quae... in Academia regia Georgia Augusta... examini committet Petrus Forsskal* (1756).

Enfin, je prie le lecteur de remarquer que ma route dans les montagnes ayant été dirigée par des circonstances indépendantes de ma volonté, il ne doit pas s'attendre à trouver dans ma relation le récit d'une entreprise déterminée, d'une marche sur un but donné. Je suis allé où j'ai pu aller, où l'on m'a conduit¹.

Enfinement, si l'auteur s'était fixé un but avant son départ, et s'il n'a pas correctement suivi son programme, sa marche spontanée a pourtant porté ses fruits. L'auteur a laissé au public un récit très riche de renseignements sur l'Arabie Heureuse qu'il n'aurait peut-être pas pu faire en suivant son but de voyage. On ne sait pas exactement si son but de voyage scientifique a été atteint ou non mais, vue l'importance de sa relation de voyage pour apprendre plus sur cette contrée lointaine, on sait au moins qu'il a été satisfait dans son voyage car il a pu réaliser ce que ses prédécesseurs n'avaient pas pu faire. Il a déclaré cela à plusieurs reprises. Pour conclure, le récit de voyage, en dépit de sa vocation référentielle, n'échappe pas à la règle. Bien qu'il affirme refléter le réel dans sa transparence, comme on peut le constater dans la citation ci-dessus, il fait appel aux méditations les plus diverses parmi lesquelles la bibliothèque du voyageur joue un rôle important : des ouvrages lus avant, pendant ou après le voyage, et qui présentent tout un savoir réutilisé dans le récit du voyage. Cette notion d'intertextualité, dans tous ses procédés (allusion, citation et réécriture), sera traitée dans un autre chapitre.

¹ Botta., p. 5-6,

III. 2. *Voyage en Arabie* de Maurice Tamisier

III. 2. 1. Le dialogue au centre du récit de voyage

Maurice Tamisier est un voyageur français né au Sommail (Aude) le 23 décembre 1810. A vingt et un ans, il a l'intention de découvrir l'Orient. L'occasion se présente d'être secrétaire de Chédoufau, un médecin en chef des troupes égyptiennes de Mohamed Ali envoyées dans la Péninsule Arabique pour y combattre les wahhabites. L'Orient est désormais possible à visiter pour ce jeune français. Il arrive au Caire à la fin de 1833 à l'époque où les caravanes des pèlerins se préparent pour se rendre à La Mecque et il commence son récit par la description de son départ avec les pèlerins. Il visite Djedda, la Mecque et Assir (nord du Yémen). Il fait connaissance avec Edmond Combes, un autre voyageur, qui l'accompagne dans son voyage en Arabie puis en Afrique. Il raconte son voyage dans son récit intitulé *Voyage en Arabie*¹. Il voyage, déguisé en arabe pour passer inaperçu, dans ces contrées jamais visitées par des occidentaux ; la plupart des voyageurs qui l'ont précédé sont arrivés dans la partie sud de l'Arabie Heureuse (le sud du Yémen actuel). Dans son récit, il décrit le pèlerinage, les villes de Djedda et de Taïf, la région d'Assir. Il donne ses impressions sur les bédouins d'Utaiba, de Khamis Muchait et sur la population de Hedjaz et Nadjd. Après son voyage en Arabie, il fait un voyage en Abyssinie, toujours accompagné par Edouard Combes qui l'avait déjà suivi en Arabie, de février 1835 à mars 1837. Il a également publié avec Combes le récit de leur seconde expédition : *Voyage en Abyssinie*². Selon le bulletin de la Société de géographie, Tamisier était officier de la marine royale³ mais on ignore si c'est avant son voyage en Arabie ou après.

Le *Voyage en Arabie* de Tamisier est le récit d'une marche militaire contre une tribu rebelle en Arabie dans la région d'Assir⁴. Cette information peut donner l'idée que le récit est ponctué par les déplacements des troupes d'un camp à l'autre, par l'installation et la

¹ Maurice Tamisier, *Voyage en Arabie, séjour dans le Hedjaz, campagne d'Assir*, Paris, Louis Desessart, 1840, 2 vol.

² *Voyage en Abyssinie, dans le pays des Galla, de Choa et d'Ifat : précédé d'une excursion dans l'Arabie-Heureuse...* 1835-1837, par MM. Ed. Combes et M. Tamisier, Paris, Louis Desessart, 1838. 4 vol.

³ Nous ne savons pas s'il est officier dans la marine avant son voyage en Arabie ou pendant sa participation à l'expédition égyptienne en Haute-Egypte. Voir, « Extrait de la relation de voyage de MM. Maurice Tamisier et Edmond Combes, en Abyssinie pendant 1835-1836 », in *Bulletin de la société de géographie*, Paris, Arthus Bertrand, 2^e série, t. VII, janvier-juin 1837, p. 337.

⁴ Voir la couverture de cette relation ci-après..

levée des camps, par les circonstances et les événements relatifs aux situations et conditions de guerre : défaites, victoires, alliances, espionnage, etc.

VOYAGE EN ARABIE

SÉJOUR DANS LE HEDJAZ.—CAMPAGNE D'ASSIR.

Accompagné d'une Carte,

PAR

MAURICE TAMISIER,

L'un des auteurs du *Voyage en Arabie*, ouvrage couronné
par la Société de Géographie.

I



PARIS.

LOUIS DESESSART, ÉDITEUR,
RUE DES BEAUX-ARTS, 15.

MDCCCXI.

1061.

Les événements de ce voyage ressemblent à ceux du voyage de M. de La Gardie au XVIII^e siècle dont le but était de bombarder Moka, mais ces deux récits sont très différents. Si le récit de Desfontaines est un compte rendu de l'attaque de la ville de Mok, ce qui implique que le récit est donc rythmé par la situation de guerre, celui de Tamisier, bien qu'il soit dans une situation de guerre, révèle un voyageur assez curieux qui promène ses regards sur l'Arabie et ses Bédouins. Certes, il est très occupé par ses fonctions, mais ses observations et ses entretiens avec les gens de l'Arabie prennent une part importante de son temps. Ce qui donne une originalité à son voyage, c'est que l'auteur évoque certains aspects de la vie privée des habitants, de leurs mœurs, notamment sexuelles.

Le stéréotype du seigneur arabe et de son harem est dépassé pour donner des descriptions précises des aspects de la vie privée. C'est le cas de celles des Bédouins et de leur commerce suspect, et d'autres transgressions. L'expédition militaire contre l'Assir donne l'occasion, d'autre part, de laisser la parole à des Bédouins pour raconter leur rêve d'unité politique et leur idéal communautaire, comme le montre ce dialogue :

– « La reconstruction de la nationalité arabe serait sans doute un bienfait, et nous tous, enfants de cette terre, nous devons désirer ardemment qu'elle arrive ; mais rappelle-toi que ce but ne sera jamais atteint par un Turc ; il y a une antipathie trop profonde entre l'Osmali et le Bédouin : chacun se croit également né pour commander, et les tribus de l'Arabie ne courberont jamais leur tête devant le bâton d'un pacha. »

– Les Ouahabis seuls me paraissent destinés à relier les peuplades éparses de votre péninsule...

– C'est là notre espoir ; quoique je ne sois pas un de leurs sectaires, je me réjouirais de leur avènement à la puissance, car je suis arabe avant tout¹.

Un autre aspect de l'originalité du voyage de Tamisier se dévoile dans la peinture de tableaux résumant la vie quotidienne des pèlerins dans un bateau en direction de La Mecque. L'auteur n'oublie pas les minorités installées en Arabie, leur vie difficile, les conditions de leur immigration : le pèlerinage et le commerce. Il ne manque pas d'évoquer également, d'une manière indirecte, certains aspects de la mentalité des habitants de l'Arabie, leur conception de l'accueil et de l'emploi des étrangers. L'originalité du voyage de Tamisier est renforcée surtout par le dialogue. C'est un élément essentiel dans le *Voyage en Arabie* qui mérite d'être bien étudié. Le dialogue possède des fonctions multiples qui ne sont pas forcément déclarées explicitement. C'est pourquoi plusieurs questions se posent : Quel crédit donne-t-on au dialogue ? Quel rôle joue cette forme ? S'agit-il d'un simple artifice, présentant une fausse altérité des voix pour mieux faire passer le regard d'un voyageur omniscient ? Finalement, dans quelle mesure les ambitions de l'auteur sont-elles compatibles avec les réalités formelles du récit ? C'est pourquoi nous parlerons ci-après des fonctions du dialogue dans le récit de Maurice Tamisier.

III. 2. 2. L'originalité du voyage

Le dialogue littéraire est un genre essentiellement pédagogique. Il est adopté depuis l'Antiquité dans la réflexion philosophique et le débat des idées ; c'est à travers lui que

¹ Tamisier, t. 1, p. 361-362.

Platon fait paraître l'ironie socratique. C'est un échange didactique qui fait passer le message idéologique de certains romanciers des XIX^e et XX^e siècle. Le dialogue ne demande parfois pas une dramatisation ou une mise en scène, tel est le cas par exemple du *Dialogues des morts* de Fontenelle. Le *Dictionnaire des littératures de langue française* résume les fonctions du dialogue dans les points suivants : expression d'idées, moteur de l'intrigue, révélation d'un caractère, de sentiments ou d'un type psychologique¹.

Le dialogue est l'élément majeur qui fait l'originalité du voyage de Tamisier. L'auteur réserve une place importante au dialogue qui est une source primaire de l'information pour le lecteur. Pour Tamisier, le dialogue est le moyen le plus sûr et le plus simple pour connaître l'autre et l'ailleurs :

En effet, si, lorsque vous arrivez dans un pays, vous voulez savoir le nom d'un torrent, d'une montagne, d'une plaine, si vous désirez connaître les cheikhs, les tribus, leurs mœurs, leurs usages, si vous avez l'intention d'apprendre leur histoire, n'est-ce pas en vous adressant à un homme de pays que vous y parviendrez ? Alors, il s'établira nécessairement entre vous et lui une conversation, un dialogue ; et c'est parce que nous sommes convaincus de ce fait, que nous nous y sommes conformés².

L'auteur s'entretient avec les habitants de l'Arabie ; ils s'expriment, ils parlent de leur vie, de leurs avis ou de leurs envies. C'est dans cette perspective que s'inscrit le dialogue du *Voyage en Arabie*. La présence d'autrui dans les dialogues de Tamisier est apparue porteuse et garante de la subjectivité de l'autre. Mais si, pour Tamisier, le moyen le plus simple pour se renseigner sur l'autre est de lui demander qui il est, la mise en place de cette forme pose un ensemble de questions complexes. Le dialogue nécessite une série d'opérations qui montrent que celui-ci est étroitement lié à des phénomènes rhétoriques, interprétatifs et techniques. Dévoiler cette complexité nécessite de cadrer l'image de l'Arabie dans le récit et de montrer que ce dialogue s'inscrit dans un espace d'écriture qui a ses contraintes, ses impératifs et ses limites. Cela nous amène à parler de la difficulté et des contraintes qui s'exercent sur l'écriture de l'Arabie. Cette image de l'Arabie ne sera présentée d'une façon complète que dans la partie des représentations. Il ne faut cependant pas s'étonner de voir glisser certaines images de l'Arabie tout en présentant les fonctions du dialogue ci-dessous.

¹ *Dictionnaire des littératures de langue française*, Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty et Alain Rey (dir.), Paris, Bordas, 1984, p. 637.

² Tamisier, t. 2, p. 393.

III. 2. 3. La subjectivité de l'autre

La première moitié du XIX^e siècle constitue une véritable période pour étudier les phénomènes de communications interculturels dans les récits de voyage en Arabie. Nous avons déjà montré plus haut les rencontres de Botta avec plusieurs personnages du Yémen et ses échanges avec eux malgré les obstacles linguistiques. Mais Tamisier présente un bon exemple de communication entre le voyageur et l'Arabe. L'adoption du dialogue constitue un signe d'ouverture dans le récit de voyage : l'Autre, se voyant attribuer une voix, peut s'exprimer librement et présenter son point de vue et sa vision des choses. Au niveau de la narration, l'usage du dialogue est très enrichissant dans le récit car il permet de présenter plusieurs points de vue. Toutefois, cette polyphonie n'est pas réalisable par une simple mise en forme du dialogue. Cela demande une distinction entre deux types de dialogues. Le premier type de dialogue se caractérise par un échange effectif entre les personnages, c'est-à-dire un dialogue marqué souvent par des questions et des réponses, ou par une certaine progression ou une certaine cohésion. Le deuxième type de dialogue est marqué par un échange artificiel où apparaît la domination monologique du narrateur. Ce deuxième type engendre des polyphonies formelles mais qui restent étroitement liées à une seule idéologie et à une vision du monde, celle du narrateur car, dans ce cas, il a le statut dominant. Quant au premier type de dialogue, il présente une polyphonie marquée par des signes formels et une variété de points de vue et de visions du monde à la fois. Suzanne Guellouz présente deux types de dialogues, dialogue narratif et dialogue dramatique. L'un est « celui où l'auteur est présent dans l'œuvre ¹ » et l'autre est « celui où l'auteur n'intervient pas ² ». Ce deuxième type ne peut pas être appliqué au récit de voyage, particulièrement le récit de Maurice Tamisier, car l'auteur est le personnage principal du dialogue. Nous essayerons de présenter quelques exemples qui aideront à comprendre cet usage du dialogue dans le récit de Tamisier comme espace promis à la subjectivité, les modalités de sa réalisation et ses limites.

L'auteur accorde une grande importance aux Bédouins en réduisant le narrateur, au même titre que le lecteur, au statut de simple témoin. C'est l'une des caractéristiques du dialogue chez Tamisier. Dans ces dialogues, on découvre le souci de transcrire des caractères

¹ Suzanne Guellouz, *Le dialogue*, Paris, PUF, 1992, p. 82.

² *Ibid.*

et de révéler des attitudes riches en informations sur les Bédouins lors de leur confrontation les uns aux autres. Le dialogue entre le vieux cheikh et le jeune homme qui tente d'identifier des cavaliers sur le chameau apparaissant au loin est riche en enseignements sur le désert. Il montre par exemple que l'allure des cavaliers, l'aspect des chameaux et leur démarche peuvent permettre d'identifier la provenance de la caravane. Le vieux cheikh n'hésitera pas, au nom de son expérience et de son âge, à rudoyer le jeune homme et à lui rappeler qu'il doit être attentif et prudent. Tamisier rapporte ce comportement tel quel sans ajouter le moindre propos ou faire la moindre allusion à la réaction du cheik. Le vieux répond au narrateur qui lui demande comment il distingue les cavaliers qui ne sont pas de son pays :

— L'allure de leurs dromadaires est bien différente de celle des nôtres. D'ailleurs leur démarche m'annonce qu'ils sont fatigués de longue date : ils doivent avoir parcouru un bien long trajet.

— Ce sont des Bédouins du mont Sinaiï, dit un jeune chamelier.

— Taisez-vous, présomptueux, lui dit le vieillard ; croyez-vous que nos yeux soient moins bons que les vôtres parce que nous avons la barbe blanche ?

— Je dis ce qu'il me semble, père, et je n'ai pas eu l'intention de manquer à mes anciens.

— Vous ne saurez donc jamais distinguer une chèvre d'une vache ? Apprenez que ces gens-là viennent du Hedjaz et qu'ils sont montés sur des dromadaires bihcarris.

Dans peu d'instant les étrangers vinrent, par leur présence, couper court la discussion. Le cheikh ne s'était pas trompé¹.

Du point de vue occidental, la réaction du cheik pourrait être considérée comme brutale ou indélicate. Cette marque de réalisme se manifeste d'une façon précise dans l'utilisation des métaphores qui portent une couleur parfaitement orientale, vue leur inscription dans un système de valeurs spécifique à la culture arabe. Nous prenons comme exemple la séquence où le vieux cheikh demande à un inconnu de « jurer sur sa barbe² ». Ceci est spécifique chez certains bédouins, car la barbe est le symbole de la dignité dans la culture arabe. Ce qui est curieux, c'est de voir l'auteur lui-même utiliser les mêmes images. Pour assurer à un ami qu'il va garder le secret, Tamisier n'hésite pas, par exemple, à le lui promettre sur sa barbe. Ce geste est considéré comme grand serment chez les Arabes. On retrouve également des images de la culture arabe utilisées par l'auteur lui-même comme :

¹ Tamisier, t. 1. p. 8.

² *Ibid.*, t.1. p. 14.

« Si Dieu le permet »¹ ou encore « C'était écrit (Mactoub), lui dis-je »². Ces images discursives ne sont pas ici sans intérêt. Tamisier montre une volonté de donner une place à l'autre, à sa culture et à sa langue ainsi qu'aux figures à travers lesquelles il organise son rapport au monde.

Quant à la nature du dialogue, il s'agit souvent de questions et de réponses à sens unique : l'auteur pose des questions au Bédouin et celui-ci se contente d'y répondre. Cela a deux raisons. La première est la curiosité du narrateur, qui veut connaître les Arabes, leur vie et leurs mœurs. La deuxième est que les Arabes ignorent l'Europe, les mœurs des Européens nécessaires pour engager une conversation avec le narrateur sur l'Europe. Mais cela n'empêche pas la manifestation d'une certaine franchise de l'auteur et des Bédouins. On peut remarquer cette franchise, par exemple, dans la conversation concernant le phénomène de l'enlèvement des enfants Mekkaouis³ par des pèlerins. Un Bédouin explique la réaction des parents à l'égard de ce phénomène qui est de marquer leurs enfants au visage. L'auteur lui rappelle que les Mekkaouis achètent des jeunes noirs à leurs parents qui viennent d'Afrique vers la Mecque pour le pèlerinage. Il ne s'agit pas d'un commerce de nègres comme chez Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré. Le Bédouin se justifie auprès de Tamisier : au lieu de subir la misère chez leurs parents ou dans leur pays, il vaut mieux que ces enfants soient au service de maîtres arabes riches et bienveillants. Ce phénomène ne paraît pas seulement chez des gens connus par l'auteur, mais également chez ceux que l'auteur rencontre par hasard. Cela ajoute aux informations une vivacité touchante. L'auteur arrive à faire apparaître dans ses conversations avec les Bédouins leurs convictions politiques, qui sont rarement évoquées dans les relations précédentes de Grandpré, de Jean de La Roque et d'autres. Le cheik Ali exprime, pendant son entretien avec le voyageur, sa nostalgie du passé avant l'arrivée des Turcs qui ont mis le pays dans un grand désordre. Voilà donc le profit des échanges souvent riches d'informations sur la vie quotidienne et politique des Bédouins.

Il faut ajouter aussi la présence du dialogue où l'auteur n'est qu'un simple intervenant. Maurice Roelens considère « le dialogue comme méthode de recherche et

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 35.

² *Ibid.*, t. 2, p. 333.

³ Les Mekkaouis sont les habitants de la Mecque. On trouve également dans le récit de Tamisier le mot « Mekkahoui ».

d'exposition de la vérité, comme forme d'animation et de dramatisation des idées¹ ». Pour cette recherche de la vérité, le narrateur cède la place à son interlocuteur qui devient le héros de la scène dialogique. Il n'essaie pas d'interrompre la parole de son interlocuteur pour le désapprouver, s'y opposer ou le confirmer. Au contraire, il donne à l'autre plus d'espace dans son récit. C'est pour instruire ses lecteurs sur les événements politiques en Arabie qu'il laisse la parole à l'homme qui est au courant de tout ce qui s'y passe. C'est par cette vision que Tamisier introduit son dialogue :

Avant d'aller plus loin, nous sentons le besoin de mettre nos lecteurs au courant des événements politiques survenus depuis peu de temps dans cette partie d'Arabie dont nous nous occupons. Ils n'ont qu'à écouter un homme que sa position a mis au fait de tous les secrets de la politique de Mohamed Ali².

Il met donc ses lecteurs en communication directe avec son interlocuteur pour leur exposer la vérité. Il lui pose des questions et il l'écoute sans l'interrompre, sans faire de commentaires, sans présenter non plus son avis. Le lecteur est complètement en face de l'autre. On peut remarquer cela dans des situations d'échanges où les dialogues sont souvent des récits dans le récit. Prenons comme exemple le dialogue de l'auteur avec Dossari, présenté comme un interlocuteur de qualité. Par sa question perplexe, il veut s'instruire sur les raisons pour lesquelles le roi d'Égypte mène cette guerre contre les Bédouins d'Assir en Arabie. Question dont la réponse n'échappe pas au petit soldat. Mais quoiqu'il en soit, l'auteur essaie ici de donner l'impression, à travers sa question, qu'il a besoin de l'intervention de Dossari qui lui répond :

- Ce n'est pas étonnant, et pour dire vrai, je dois t'avouer qu'il n'y en a aucun de raisonnable.
- Comment ?
- Ou, pour mieux dire, l'unique prétexte, c'est l'ambition de Mohammed Ali.
- Explique-toi un peu mieux.
- Les choses seraient un peu longues, et il faudrait remonter un peu haut.
- Peu importe, je t'écoute ; personne ne nous presse, et tu peux prendre la chose tout à ton aise.
- Eh bien ! Tu sais que vers les années 1819, Mohammed Ali reçut du sultan l'ordre d'aller châtier les Ouahabis [...].
- Continue.

¹ Maurice Roelens, « Le dialogue philosophique genre impossible ? », *Cahier de l'Association internationale des études françaises*, 1972, n° 24, p. 43.

² Tamisier, t. 2. p. 357.

— Mais la puissance ouahabite, quoique brisée sur sa terre natale, tentait de se reconstituer ailleurs¹...

Il s'agit ici d'un récit dialogique dans le récit. La demande de l'auteur à son interlocuteur Dossari de poursuivre le récit des événements n'est qu'un artifice rhétorique pour substituer au lecteur une autre voix que celle du narrateur. Le besoin de l'auteur de remplacer la voix du narrateur par une autre voix est un indice de la volonté de l'auteur de prouver la subjectivité de l'autre, mais aussi une preuve de l'artifice rhétorique que nous traiterons plus tard. « Ce faux dialogue² » donne au récit l'air d'un vrai exposé historique agréable à lire.

Le dialogue entre l'auteur et les habitants de l'Arabie ne s'arrête pas seulement à la vie quotidienne et politique, il va encore plus loin pour toucher la vie intime des Bédouins, souvent difficile d'accès aux étrangers. Le cheik Ali parle par exemple des femmes en les traitant de fourbes. L'auteur ne juge pas cette attitude, mais il va se demander si le cheikh Ali avait cette vision pendant sa jeunesse. L'auteur décrit le harem sans se laisser troubler par le stéréotype qui considère les femmes comme un ensemble de fantasmes et d'interdits. Il essaie donc de faire appel à l'individualité de l'autre pour s'approcher de la réalité : il démontre la subjectivité de son interlocuteur pour prouver la réalité vécue.

III. 2. 4. Le dialogue comme style rhétorique

Le dialogue constitue naturellement une rupture dans le récit, dégage la responsabilité du narrateur et casse le fil de la narration. Cependant, selon François Rullier-Theuret, « dialogue et narration ne sont pas toujours brutalement séparés. Il existe plusieurs possibilités de transition entre le régime narratif et le dialogue³ ». Celui-ci crée un mouvement à travers les échanges des interlocuteurs. Ce mouvement est une des caractéristiques du dialogue, car il est souvent à l'origine de la progression des échanges comme dans les débats philosophiques par exemple. Mais dans le récit de Tamisier, le dialogue correspond parfois à une attente et à un intervalle. Il est en principe destiné à faire progresser une situation, mais en fait il retarde les choses ou les fait stagner. On peut prendre comme exemple le dialogue concernant l'identification d'un objet qui bouge dans le lointain

¹ *Ibid.*, p. 358-359.

² Hashim Al Hibshi, *L'Image de l'Arabie à travers les récits de voyage*, thèse soutenue à Tours en 1999, p. 142.

³ Françoise Rullier-Theuret, *Le Dialogue dans le roman*, Paris, Hachette, 2001, p. 33.

et sur lequel l'auteur s'interroge. Plusieurs réponses lui sont faites, mais celles-ci ne font pas avancer les choses car les gens qui les fournissent sont aussi incertains. Cela produit un retard et un certain suspense. Ce suspense n'est levé que par l'arrivée du capitaine qui confirme qu'il s'agit d'un des membres d'une caravane de la région. Le suspense créé par le dialogue immobile est arrêté par une phrase dans laquelle l'énonciateur dit à la personne qui a failli tirer : « Arrête, imprudent ! lui dit-il, tu vas tuer un homme¹ ». L'auteur aurait pu recourir à la narration ou au style indirect libre qu'il utilise de temps en temps dans d'autres situations. Mais il adopte cette technique pour, d'une part donner une forte présence à des événements passés, et d'une autre part pour retarder le dénouement en instaurant une sorte d'intervalle et de ralentisseur. Si le dialogue ne fait pas une rupture narrative complète, au moins il « ralentit le récit² ». Il permet au lecteur de revivre les événements comme s'il était présent lors des échanges, mais comme observateur.

On peut également remarquer l'existence des dialogues qui présentent un complément descriptif. Le récit contient un portrait de certains bédouins qui ne peuvent se passer du dialogue. Celui-ci est comme un complément de ce portrait. Françoise Rullier-Theuret appelle la description qui précède le dialogue une « ouverture de la scène³ ». Nous prenons comme exemple le portrait d'un vieux Bédouin décrit par l'auteur comme « petit vieillard avec une figure basanée, une barbe de bouc d'un blanc de neige et un œil perçant comme celui d'un lynx » et complété dans le dialogue suivant :

- Bonhomme, lui dîmes-nous, tu as failli devenir la victime d'une fatale méprise, et nous te devons un dédommagement pour la frayeur que nous t'avons causé.
- Le dernier jour du vieux Ali n'était pas encore arrivé. Vous aviez beau faire, ma mort n'était pas inscrite pour aujourd'hui sur le livre du destin.
- Voilà une bourse que nous te prions de recevoir comme souvenir.
- Un bédouin avec une bourse dans sa poche est comme un homme qui aurait une écuelle à la main devant une source desséchée.
- Que pouvons-nous faire pour toi ?
- Donnez-moi quelques vieilles hardes et un peu de biscuit, et que le Seigneur vous accompagne⁴.

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 42.

² Françoise Rullier-Theuret, *op. cit.* p. 54.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ Tamisier, t. 1, p. 42-43.

Ce dialogue reflète une ambiance morale et présente une idée suggestive de la vision du monde de ce vieux saint. On remarque également que l'auteur aurait pu se contenter d'une simple description de ce vieillard.

Le dialogue peut aussi jouer un rôle important dans le récit. Il peut être un révélateur des idées et des visions de l'autre. L'auteur ne manque pas de présenter son dialogue avec le gardien du temple d'Eve en Arabie lors d'une visite. Le dialogue est introduit par une description d'un vieux marabout mais, cette fois-ci, c'est plutôt une description spirituelle que physique :

Un marabout âgé, à la figure douce et à la barbe ondoyante, était assis sur un petit tapis, à l'ombre de la coupole ; un Coran entrouvert [...]. C'était un saint attaché au monument. Son front large annonçait une nature méditative ; c'était un des ces hommes qui vivent plutôt de pensées que de pain, par la tête plutôt que par l'estomac¹.

Ce portrait du vieux marabout n'est pas complet. L'auteur laisse cet individu tracer le reste de son portrait dans le dialogue suivant :

- Vous venez sans doute, nous dit-il, pour visiter le monument élevé par les fidèles sur la tombe de leur mère ?
- Nous espérons que tu seras assez bon pour nous le montrer.
- C'est ma principale occupation pendant la journée ; vous n'avez qu'à me suivre.
[...]
- Mes maîtres, quoi qu'une grande distance nous sépare aujourd'hui, nous n'en sommes pas moins tous les fils d'une même mère. Lorsque vos frères vous demandent l'aumône, pourriez-vous ne pas leur accorder quelques paras² ?

C'est sur cette phrase significative que s'achèvent à la fois la visite et le dialogue. La position du narrateur dans le dialogue évolue. Il passe de la fonction d'acteur du dialogue à celle de narrateur qui prend une certaine distance pour poser des questions et laisser ensuite son interlocuteur répondre. La dernière étape de cette évolution est que le narrateur disparaît complètement et laisse les gens de l'Arabie dialoguer entre eux sans la moindre intervention :

¹ *Ibid.*, t. 1. p. 126-127.

² *Ibid.* t. 1. p. 129-130.

Tous les habitants de Djeddah, pauvres et riches, grands et petits, hommes et femmes, ne parlaient que de ce fameux repas [une cérémonie organisée par les Européens et à laquelle assistent deux chérifs de La Mecque]. Lorsque deux Arabes se rencontraient dans la rue, l'un disait à l'autre :

— Savez-vous la nouvelle ?

— Laquelle ?

— Et la grande nouvelle ?

— Eh bien ! Apprenez que deux musulmans riches, puissans, connus également par leur inviolable attachement à la foi musulmane, sont allés dîner avec des Européens, sont allés rompre le pain et manger le sel avec des mécréants.

— Et quels sont ces hommes ?

— Ahmed-Pacha et Chébi-Effendi.

— Allah ! Allah ! machalla ! Les jours de désolations annoncées dans le Koran sont accomplis. Que pouvait-il arriver de bon de ce nuage d'infidèles qui, comme une nuée de sauterelles, est venu s'abattre sur le territoire sacré¹ ?

Ce dialogue entre deux Arabes révèle clairement l'intention de l'auteur de montrer la représentation que les Bédouins musulmans se font des étrangers loin de son influence. Il montre une volonté de comprendre un être humain au-delà des signes immédiats qui le définissent en tant qu'individu issu d'une culture différente. Nous avons donc vu une partie des dialogues entre le narrateur et les Bédouins de l'Arabie. Nous devons évidemment passer au sens de ces échanges. Dans notre perspective, il faut se poser plusieurs questions centrales. Quelle est l'information échangée entre le narrateur et les habitants de l'Arabie ? Quelles représentations génère-t-elle ? Nous serons amenés à répondre à ces questions dans une partie de cette recherche.

Enfin, dans le récit de Tamisier, comme d'ailleurs dans certains récits de ses prédécesseurs même si le dialogue paraît secondaire, les Arabes ne sont plus perçus par les Européens comme une simple image, mais comme des sujets qu'on peut réellement rencontrer chez lui et avec qui on peut communiquer². L'exemple de Tamisier montre un vrai désir chez les auteurs de se rapprocher de l'Autre.

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 156-157.

² Voir Sarga Moussa, *La Relation orientale*, *op. cit.*

Chapitre IV. Forme et écriture des récits de voyage du corpus

IV. 1. Les récits de voyage par lettres

L'histoire du genre épistolaire remonte à l'Antiquité qui a laissé des modèles célèbres comme les *Lettres* de Cicéron et les *Héroïdes* d'Ovide. *Les Lettres d'Abélard*, au XII^e siècle, ont inspiré au XVIII^e siècle Jean-Jacques Rousseau, l'auteur de *La Nouvelle Héloïse*. Le genre épistolaire a commencé à fleurir dans la deuxième moitié du XVII^e siècle avec la parution, en 1669, des *Lettres de Babet* d'Edme Boursault¹ et des *Lettres portugaises* de Guilleragues. L'épanouissement significatif du genre épistolaire en général et du récit de voyage par lettres en particulier date du XVIII^e siècle, époque dans laquelle se situent trois récits par lettres de notre corpus. C'est pour cette raison que nous étudierons avec soin la situation des récits de voyage épistolaires au siècle des Lumières en les situant dans la production littéraire du siècle. Notre développement ne porte pas sur le genre épistolaire en général mais sur la littérature de voyage de genre épistolaire. Nous n'allons pas non plus présenter l'aspect historique du récit de voyage par lettres mais nous le traiterons en tant qu'une œuvre littéraire qui joue son rôle dans le mouvement littéraire, philosophique, politique et social.

La description qui caractérise le récit de voyage semble faire une irruption dans le roman épistolaire. Cette irruption a spécifiquement touché cet élément commun, la lettre, qui traduit informellement un savoir sur le monde. L'incorporation peut se faire de façons variables. Le récit de voyage peut s'intégrer, le cas est fréquent, de manière continue au gré de la fantaisie du personnage qui se déplace dans l'espace. Dans ce cas, ce personnage du récit de voyage est un personnage mobile. Il passe en revue un décor donné et le transmet souvent à quelqu'un d'autre sous forme de lettres. Le voyage offre donc au narrateur une raison suffisante pour la description.

Ensuite, l'éloignement, la séparation inattendue et le départ pour des destinations lointaines incitent à écrire des lettres à un amant, parent, ami ou supérieur. La lettre lui permet de raconter pour rassurer ou fournir des informations. L'auteur établit un dialogue plus ou moins imaginaire avec un destinataire absent en prévoyant souvent ses réactions positives ou négatives. Les lettres du récit de voyage forment après le retour du voyageur la

¹ Edme Boursault est un auteur français du XVII^e siècle. Il a publié *Le Mercure Gallant* (1679), *Les mots à la mode* (1694), *La Véritable Etude des souverains* (1671). Ses *Lettres de Babet* ont été publiées plusieurs fois dans les *Lettres de respect et d'obligation d'amour*, dans les *Lettres portugaises*, *Lettres d'une péruvienne* et autres romans d'amour.

matière d'un récit publié par le voyageur lui-même ou par un éditeur.

Le roman a tendance, par souci du réalisme, à prendre des formes différentes : documents, mémoires, lettres et journaux. Le récit de voyage épistolaire se développe parallèlement avec le roman épistolaire. Certains récits de voyages par lettres sont composés, entièrement ou partiellement, de lettres et d'autres intègrent des lettres d'échanges intéressantes, quelles soient formelles ou intimes, ou quelques lettres qui n'ont pas d'influence sur la continuité du récit.

C'est au cours du XVIII^e siècle que le récit de voyage par lettres a commencé à se développer. Les voyageurs étaient très fascinés par l'Orient qui était une des destinations principales pour les voyageurs curieux et les négociants grâce au développement du commerce à l'époque de Louis XIV. L'exotisme oriental attirait beaucoup la curiosité des voyageurs qui ont laissé des récits de leurs voyages, dont certains sont des récits par lettres. Au début du siècle des Lumières parut le récit du voyage de Jean de La Roque intitulé *Voyage de l'Arabie Heureuse* (1715). Ce récit est le fruit littéraire de deux voyages effectués par les Français depuis Saint Malo jusqu'en Arabie Heureuse. Une des trois parties du récit est un récit épistolaire composé de cinq lettres. *Voyage de l'Arabie Heureuse* est un récit de notre corpus et sera traité en détail plus tard.

Il faut aussi signaler *Les Lettres persanes* de Montesquieu dans lesquelles il a abordé des sujets philosophiques, politiques et religieux, ce qu'il n'aurait pas pu faire dans un roman traditionnel. Certes, *Les Lettres persanes* sont une œuvre de fiction, mais ce roman épistolaire est cependant passé dans l'imaginaire occidental comme une réalité en ce qui concerne le statut de la femme orientale au détriment des idées de Voltaire qui, par contre, disparaissent. Comme l'Orient était très à la mode en France depuis les récits des voyages de Tavernier¹ et de Chardin², Montesquieu a succombé à son tour à un exotisme piquant mais assez artificiel ; il n'a pas voyagé en Orient mais il le connaissait par les relations de ces deux voyageurs et par les contes des *Mille et une nuits* qui venaient de paraître. Dans les *Lettres persanes*, il présente un tableau satirique des mœurs et des institutions françaises au

¹ Jean-Baptiste Tavernier, *Nouvelle Relation de l'intérieur du sérail du Grand Seigneur*, Paris, Gervais Clouzier, 1675, in-4. *Les Six Voyages de J.-B. Tavernier*, Paris, Gervais Clouzier, 1676-1679, 3 vol. in -4°.

² Jean Chardin, *Journal du Voyage du Chevr Chardin en Perse et aux Indes Par la Mer Noire et Par Clochide*, Londres, Moyse Pitt, in-fol. Autres éd. augmentées, de 1686 (Amsterdam), 1687 (Lyon), 1711 (Amsterdam), 1723 (Paris et Rouen), 1735 (Amsterdam, 4 vol. in-4°).

temps de la Régence, mais il le fait toujours en utilisant un masque romanesque et le prétexte exotique. Il a adapté la forme épistolaire et lui a donné une indéniable beauté poétique. Il a donc donné à la littérature épistolaire de voyage une certaine légitimité.

Le récit de voyage de M. de La Garde-Jazier de Saint-Malo, *Relation de l'expédition de Moka* (1737), qui fait partie de notre corpus, contient 16 lettres d'échanges entre, d'un côté M. de La Garde-Jazier et de l'autre, le Gouverneur de Moka, Le Trésorier de Moka, le Cadi et le Roi du Yémen. A la fin du récit, est ajoutée une lettre adressée par M. de La Garde-Jazier à M. l'abbé Desfontaines, auteur de cette relation d'après le journal du voyageur.

Il ne faut pas oublier *Le Voyageur français ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde* (1765). Cette œuvre est un recueil de nombreux récits de voyages. Ce n'est donc pas un récit d'un seul voyageur mais de plusieurs. L'auteur a adopté la forme épistolaire. C'est donc une réécriture des récits de voyages. L'œuvre se compose de 42 volumes. Trois écrivains se sont partagés la tâche : l'abbé de La Porte, l'abbé Louis-Abel de Bonafous Fontenay et Louis Domairon. Les volumes 1 à 26 sont de l'abbé de La Porte, les volumes 27 et 28 sont de l'abbé de Fontenay, les volumes 29 à 42 sont de Louis Domairon. C'est le volume 2 qui nous intéresse le plus parce qu'il contient la lettre XXV, intitulée *L'Arabie Heureuse*, qui fait partie de notre corpus. Le volume II contient quinze lettres. Il commence par la lettre XV, « Suite de la Turquie », et se termine par la lettre XXIV, « Ormuz, Dieu et Surate ». Les quinze lettres de ce volume sont consacrées en grande partie à l'Orient : la Turquie, la Géorgie, la Mingrelle, l'Arménie, la Médie, la Perse, l'Arabie Heureuse, l'Arabie Pétrée, l'Arabie Déserte, la Palestine, et Ormuz, Dieu et Surate. Les trois récits par lettres de notre corpus se situent au XVIII^e siècle.

Le récit de voyage épistolaire est donc une particularité du XVIII^e siècle. Au XIX^e siècle, le genre épistolaire a commencé à perdre sa splendeur en faveur du roman narratif. Les lettres ont relativement disparu mais il n'y a pas eu une rupture totale avec la littérature épistolaire.

IV. 1. 1. Epistolarité entière ou partielle

Notre corpus se compose de tous les récits des voyageurs français sur l'Arabie Heureuse au XVIII^e siècle. Nous nous sommes attachés à regrouper dans chaque partie les récits qui ont des caractéristiques communes en prenant en compte les critères de

chronologie et de forme. En effet, nous constatons que les deux critères, chronologique et structurel, sont étroitement liés. La plupart des récits de voyage en Arabie Heureuse au XVIII^e siècle sont des récits par lettres et réécrits par des écrivains-compileurs.

La qualification d'un récit ou d'un roman comme « épistolaire » dépend de la proportion des lettres dans un récit. Y a-t-il une proportion précise pour qu'une œuvre soit qualifiée d'épistolaire ? Pour essayer de répondre à cette question, qui va engendrer d'autres types de questions, il faut tout d'abord noter que le roman composé entièrement de lettres est évidemment une œuvre épistolaire à part entière. C'est le cas des *Lettres portugaises*, des *Liaisons dangereuses*, de *La Nouvelle Héloïse* ou des *Lettres persanes*. Mais le problème se pose au niveau de la lettre intégrée dans un texte narratif à la première ou à la troisième personne. L'*Astrée* (129 lettres), le *Cyrus* (117 lettres) et *Clélie* (121 lettres) sont considérées par Henri Coulet comme des œuvres partiellement épistolaires. *La Princesse de Clèves*, *Francion* et *Le Taureau blanc* contiennent chacun une seule lettre. Selon Coulet, ces œuvres ne peuvent pas être qualifiées de romans épistolaires, même partiellement. Le problème se pose entre ces deux cas extrêmes.

Les trois récits de notre corpus se situent entre ces deux cas. *Voyage de l'Arabie Heureuse* est le récit de deux voyages et est divisé en trois parties. La première partie est un récit épistolaire composé de cinq lettres. Elles constituent la partie majeure de l'œuvre. En outre, elles présentent le rapport du premier voyage des Français au Yémen. Ces deux critères me semblent suffisants pour justifier la qualification du *Voyage de l'Arabie Heureuse* comme un récit épistolaire.

La *Relation de l'expédition de Moka* par l'abbé Desfontaines est un récit mixte qui contient une narration à la troisième personne et 16 lettres échangées entre le voyageur, De La Garde-Jazier, et les autorités de l'Arabie Heureuse, évidemment à la première personne. Les lettres sont en général courtes, à l'exception de la dernière, mais leur valeur tient à leur rôle dans la négociation entre les deux parties. Elles sont au cœur du récit. De plus, comme l'auteur leur a donné ce privilège d'être publiées, nous ne pouvons que les étudier pour en dégager les caractéristiques et dire ainsi qu'il s'agit ici d'un récit partiellement épistolaire.

Quant au troisième récit, il s'agit du récit de l'abbé de La Porte, *Le Voyageur François ou la connaissance de l'ancien et du nouveau monde*. C'est dans le tome 2 que se situe la lettre XXV intitulée « L'Arabie Heureuse ». Comme le titre l'indique, l'auteur parle à la destinataire de son voyage en Arabie Heureuse en utilisant la première personne. Ce récit de l'abbé de La Porte ressemble dans sa forme au récit de Jean de La Roche. L'œuvre

est donc un récit entièrement épistolaire, mais nous n'étudierons que la lettre XXV consacrée à l'Arabie Heureuse.

Nous consacrons l'étude suivante à la forme des trois récits, *Voyage de l'Arabie Heureuse*, *Relation de l'expédition de Moka* et *Le voyageur François*. L'ordre que nous adoptons se base sur deux critères : la chronologie et le volume.

IV. 1. 2. Genre littéraire et témoignage de la vérité

Le récit de voyage se situe entre deux pôles : la littérature et le témoignage. Sa caractéristique littéraire se manifeste dans le plaisir de lire et de vivre les événements du récit. Le témoignage du récit est présent dans la mesure où l'auteur prétend dire la vérité. Cette *vérité* peut être visible à travers quelques caractéristiques de l'écriture dans ce récit.

IV. 1. 2. 1. Effet d'authenticité

L'authenticité est un des critères qui caractérisent le récit de voyage. Elle est avérée dans le récit de Jean de La Roque, celui de Paul-Émile Botta et celui de Maurice Tamisier. Les deux derniers parlaient parfaitement l'arabe et ont eu de vrais contacts avec le peuple. Le voyageur M. de la Merveille de la Grelaudière ne parlait pas l'arabe, pourtant, son récit, publié par Jean de La Roque, contient plusieurs éléments qui en assurent l'authenticité.

Tout d'abord, le récit contient une carte de l'Arabie Heureuse, même si cette carte, comme nous l'avons déjà dit précédemment, ne correspond pas à la réalité concernant la situation géographique des villes. Il contient également des images de l'arbre du café sous plusieurs formes. Il présente dans ces images des détails de cet arbre et du fruit du café. Le récit contient également des emprunts à la langue arabe et au dialecte yéménite. Mais ces emprunts ne sont pas si riches que dans les autres récits car, d'un côté le voyageur a surtout des contacts avec les négociants et les hommes d'un haut statut du pays visité et de l'autre il communique avec les autres par l'intermédiaire d'un traducteur. On peut remarquer que l'authenticité se manifeste par les noms propres (des personnes et des lieux). Comme noms de personnes, on peut trouver « *Mirebar* » et « *Iman* »¹. Des noms de lieux en Arabie

¹ « *Mirebar* » signifie en arabe « prince de la mer » et on donne ce nom au capitaine du port. L'« *Iman* » ou « *Imam* » signifie le roi.

Heureuse figurent également dans le récit, tels que « Moka », « Zebet », « Beitelfaqui », « Aden », « Bab al mandoub » et « Sana ». Il cite même un mois de l'année d'hégire : « *zilcade* »¹. Ces noms propres ne peuvent pas justifier à eux seuls l'authenticité parce qu'ils peuvent être connus et transmis par d'autres types de documents et pour d'autres finalités. Mais ce qui est plus remarquable, ce sont les noms communs, par exemple des termes comme « *commssi* », « *khothoba* », « *beitalmal* », et « *makam* »². Pour emprunter l'idée à Philippe Antoine, « Les termes empruntés à une langue étrangère, par exemple, sont à double titre porteur d'exotisme »³. L'emprunt des verbes ou expressions locaux est rare, à l'exception du mot « *marhaba* »⁴. La référence à un auteur local ou régional peut aussi être un signe d'authenticité : l'auteur ne manque pas de citer quelques savants et géographes arabes comme le fameux géographe Abulféda.

Le dialogue peut aussi être une preuve d'authenticité. Certains écrivains ont recours à cette technique pour donner plus de réalité à leur récit. C'est le cas de Maurice Tamisier dont le récit est composé à la fois de dialogues et de narration. L'authenticité passe souvent par la description qui est, elle aussi, un critère du récit de voyage.

IV. 1. 2. 2. La description dans la lettre

La description prend une place importante dans les lettres du *Voyage de l'Arabie Heureuse*, particulièrement la description des lieux, des personnages et des paysages. Le narrateur présente surtout une description détaillée des villes. Ici, la première personne du narrateur disparaît en faveur de la description. Le narrateur décrit le port de Moka dans les termes suivants :

Le port est formé par deux langues de terre qui se recourbent en maniere d'arc, & represente ainsi une demi-lune parfaite. Sur les deux pointes sont situés des forts qui en

¹ « *Zilcade* » est le onzième mois de l'hégire.

² Le mot *Commassie* désigne la plus petite monnaie du pays. Le mot *Khothoba* désigne le prêche du vendredi dans une mosquée. Le mot « *Beitalmal* » indique la caisse ou le trésor du gouvernement de Moka. Ce mot est mentionné par le gouverneur de Moka dans le traité établi entre lui et les Capitaines des vaisseaux français. Le mot « *Makam* » veut dire en arabe « le domicile ou le temple d'Abraham ».

³ Philippe Antoine, *Les récits de voyage de Chateaubriand*, op. cit., p. 270.

⁴ Le mot « *Marhaba* » est le « terme en Arabe qui signifie, Soyez le bien venu, de la racine Rahhaba, ouvrir-faciliter le chemin » (Jean de La Roque, *Voyage de l'Arabie Heureuse*, op. cit. p.37).

défendent l'entrée ; & cette entrée qui est d'environ d'une lieue de large d'un fort à l'autre, fait une maniere de rade où les grands vaisseaux sont obligés de mouiller¹.

A Moka, quand on passe dans les rues, on remarque plusieurs femmes. La proximité de ces femmes recluses et les obstacles figurés dans ce passage par les jalousies fermées et par d'autres interdits invisibles inscrivent la situation dans une perspective plutôt de pression et de conquête : proximité et éloignement, pression et interdit :

Toutes les fenêtres de cette maison étoient grillées en jalouies, qui s'ouvrent à la maniere du pays avec un avancement, ou saillie en dehors. C'est-là que les femmes viennent se mettre le soir, comme dans une espece de balcon pour prendre le frais².

Les habitants occupent également une place importante dans la description. Les femmes sont ainsi présentées par le narrateur :

Elles sont à peu-près vêtues comme le sont en general toutes les femmes de l'Orient, dont les habits sont décrits par les voyageurs, ayant sur toutes choses un grand voile d'une toile fine de couleur, qui leur cache le visage sans les empêcher de voir à travers : elles portent aussi de petites botines de maroquin³.

Le *Voyage de l'Arabie Heureuse* dispose de preuves suffisantes qui témoignent de la réalité du voyage, du vécu et des contacts concrets du voyageur avec l'autre.

Le temps peut également être témoin de la réalité. La description du temps de la ville de Moka que l'auteur présente est un signe d'authenticité : « il y fait une chaleur excessive, & il ne tombe presque jamais de pluie⁴. » La chaleur accablante et la rareté de la pluie sont deux caractéristiques de la ville de Moka. On retrouve quasiment la même description du temps dans les récits antérieurs ou postérieurs. L'auteur compare dans le même passage le temps entre Moka et Paris : « il faisoit aussi chaud au mois de Janvier, qu'il fait ordinairement à Paris dans celui de Juillet⁵. »

¹ La Roque, p. 89).

² La Roque, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁵ *Ibid.*

IV. 2. L'intertextualité: une pratique marquante des récits de voyage

L'intertextualité est une notion créée et introduite officiellement par Julia Kristeva. Elle l'utilise d'abord dans deux articles dans la revue *Tel quel* et la reprend ensuite en 1969 dans son ouvrage, *Séméiotikè, Recherche pour une sémanalyse*. Cette notion d'*intertextualité* est plus tard reprise par plusieurs théoriciens dans l'ouvrage collectif *Théorie d'ensemble* et formulée ainsi par Philippe Sollers : « Tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur¹. »

Plusieurs éléments jouent dans l'intertextualité. La bibliothèque que l'écrivain fréquente, le contenu de sa propre bibliothèque, le genre d'ouvrages qu'il lit et ceux qu'il a déjà lus jouent un rôle important dans l'écriture. L'intertextualité est donc réglée par ces problèmes d'influence de transmission et d'héritage d'idées, de signes et de termes. Les textes se croisent par des termes ou signes ou idées. Il est évident que dans tout texte, le mot introduit un dialogue avec d'autres textes. Telle est l'idée que Julia Kristeva a empruntée à Mikhaïl Bakhtine, qui n'employait à aucun moment les termes d'intertextualité ni d'intertexte. Pourtant, Bakhtine, auteur d'*Esthétique et théorie du roman* et de *La Poétique de Dostoïevski*, introduisait dans ses études sur le roman l'idée d'une multiplicité de discours que les mots peuvent porter. Le texte apparaît alors comme lieu d'un échange entre des énoncés qu'ils redistribuent en construisant un texte nouveau à partir des textes antérieurs. Bakhtine avait donc l'idée mais pas la notion. Dans cette approche, nous pouvons élargir la notion d'intertextualité. Roland Barthes puis Michael Riffaterre ont repris l'intertextualité comme nouvelle notion. Dans son article « Théorie du texte » de l'*Encyclopaedia universalis*, Barthes rejoint les deux premiers en ouvrant à l'intertextualité un champ large :

L'intertextualité ne se réduit pas à un problème de sources ou d'influences ; l'intertexte est un champ général de formules anonymes, dont l'origine est rarement repérable, de citations inconscientes ou automatiques, données sans guillemets².

Selon cette définition, le langage est le champ du travail intertextuel. Ce qui est par conséquent un champ hyper extensif, difficile à délimiter. Bien que ce propos reste général, Barthes oriente sa réflexion, dans *Le Plaisir du texte*, vers la littérature en se référant à

¹ Philippe Sollers, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1971, p. 75.

² Roland Barthes, « Théorie du texte », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1973.

Proust. Cette référence est en réalité une mesure de lecture liée à la mémoire et à son insertion dans les textes.

Je comprends que l'œuvre de Proust est, du moins pour moi, l'œuvre de référence, la mathesis général, le mandala de toute la cosmogonie littéraire [...]. Proust, [...] ce n'est pas une « autorité » ; simplement *un souvenir circulaire*¹.

Quant à Riffaterre, il considère l'intertextualité comme une pratique culturelle intuitive à toute lecture. Cela s'applique aux récits de voyages, car les voyageurs, souvent, lisent les relations antérieures pour être bien informés sur telle ou telle route, tel ou tel peuple, telle ou telle ville. Riffaterre distingue bien l'intertextualité et l'intertexte. Celui-ci est le « phénomène qui oriente la lecture du texte, qui en gouverne éventuellement l'interprétation, et qui est le contraire de la lecture linéaire² ».

Enfin, Gérard Genette essaie de résoudre la problématique et distingue cinq relations transtextuelles. L'auteur de *Palimpsestes* fait la synthèse de ses travaux antérieurs concernant la relation d'un texte à son genre³ et en commence de nouveaux portant sur la relation d'un texte à un autre⁴. Il conclut ensuite en définissant l'intertextualité tout simplement comme la « présence effective d'un texte dans un autre ». C'est donc une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes sous trois formes de relations. La première forme, la plus explicite, est la pratique traditionnelle de la citation. La deuxième forme sous laquelle l'intertextualité se présente est une forme moins explicite : il s'agit du plagiat. La troisième forme, encore moins explicite, est l'allusion. Gérard Genette a bien exposé ces trois formes dans *Palimpsestes*.

L'intertextualité est un élément constitutif de la littérature dans son sens général. La littérature de voyage est très marquée par l'intertextualité : les descriptions des lieux, des peuples ou d'une région donnée sont souvent identiques dans la plupart des relations traitant du même sujet. Chaque texte contient de manière plus ou moins visible la trace et la mémoire de l'héritage, de la tradition et de la lecture. Celle-ci constitue un des éléments majeurs de

¹ Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 59.

² Michael Riffaterre, « L'Intertexte inconnu », *Littérature*, n° 41, 1981, p. 5.

³ Gérard Genette, *Introduction à l'architexte*, Seuil, 1979, 89 p.

⁴ Gérard Genette, *Seuils*, Seuil, 1987, 388p.

l'intertextualité. La référence que le voyageur fait à ses prédécesseurs est une des pratiques de l'intertextualité. L'auteur cite un auteur antérieur ou un ouvrage qu'il a lu pour appuyer ses propos et ses idées et pour garantir la réalité de ce qu'il a vu. La plupart des voyageurs français en Arabie Heureuse de la deuxième moitié du XVIII^e siècle et du XIX^e siècle font souvent référence au voyageur danois Niebuhr. C'est le cas, par exemple, de Paul-Emile Botta qui se réfère à Niebuhr en parlant du privilège d'hospitalité des imams du Yémen¹ : « et autrefois, ainsi qu'on peut le voir dans la relation de Niebuhr, ils subvenaient aux besoins des voyageurs. »² Pour mesurer l'intertextualité dans un récit, il faut bien évidemment lire quelques récits antérieurs portant sur le même endroit ou le même peuple. Un endroit visité peut être décrit de la même façon par plusieurs voyageurs. L'auteur a recours à la citation mais ce n'est pas le seul cas. Pour situer cette notion d'intertextualité dans des cas plus concrets, nous allons la traiter dans toutes ses pratiques dans le contexte de notre corpus de récits de voyage.

L'intertextualité peut avoir deux faces : positive et négative ou légitime et illégitime. L'intertextualité positive consiste à mentionner ses sources d'une manière quelconque : citer entre guillemets, faire référence à une œuvre ou à un auteur, y faire allusion, etc. L'intertextualité négative ou illégitime est l'emprunt à un auteur au moins d'une phrase sans citer sa référence. C'est ce qu'on appelle à juste titre le plagiat ou l'emprunt fautif. Puisque les voyages hors de la France aux XVI^e et XVII^e siècles étaient rares, difficiles et parfois même dangereux, il n'est pas étonnant, alors, que de nombreux écrivains et cosmographes aient copié le travail d'autres voyageurs ou leur aient emprunté des idées. Il était normal d'utiliser le travail des autres et de l'ajouter au sien sans mentionner l'auteur original ; ce n'était pas perçu comme du vol. Au XVIII^e siècle, le plagiat existe encore, mais certains écrivains et cosmographes ont commencé à signaler le nom de l'auteur original. A partir de la fin du XVIII^e siècle, on cite souvent des auteurs ou voyageurs qui ont traité du sujet. Ce n'est qu'à la fin du siècle des Lumières que le droit d'auteur se forme dans sa conception

¹ Carsten Niebuhr est arrivé à la Cour du roi du Yémen à Sanaa, Al-Mahdi Abas fils du roi Al-Mansour Hussein ibn Al-Moutawakel Qassem, le 19 juillet 1763. Il a décrit la Cour du roi et le roi Al-Mahdi lui-même. Selon Hussein Al-Amri, il est difficile de tracer la biographie du roi AL-Mahdi et la meilleure ressource est le récit de Niebuhr qui décrit la physionomie d'Al-Mahdi que les historiens yéménites évitent de faire. D'après Al-Amri, Al-Mahdi a la peau noire en raison de l'origine de sa mère africaine d'Abyssine qui était servante de son père et devenue sa femme plus tard. Voir Hussein Al-Amri, *Cent ans de l'histoire moderne du Yémen (1748-1848)*, en langue arabe, Damas, Dar Al-Fikr, 1984, 2^{ème} éd. 1988, p. 20.

² Botta., p.21.

moderne et que le plagiat devient juridiquement distinct de la contrefaçon. Le terme désignait les œuvres dont le caractère original est jugé insuffisant pour les faire entrer dans la littérature. Avec le temps, le sens de cette expression se développe et ne couvre plus seulement le terrain de l'originalité et de la moralité mais aussi celui de la propriété.

On peut remarquer le développement du terme dans notre corpus qui s'étend du XVI^e au XIX^e siècle. Dans les récits du XVI^e siècle, André Thevet copie des passages de Pierre Belon. A titre d'exemple, les deux auteurs racontent le voyage nocturne du prophète Mohammed au ciel en compagnie de l'ange Gabriel. Dans cette histoire, Pierre Belon raconte l'histoire de trois voix qui appelaient Mohammed pendant son voyage et les explications que l'ange Gabriel a faites au Prophète à propos de ces voix. André Thevet reprend cette histoire telle qu'elle figure chez Belon¹. Au XVII^e siècle, on assiste à des informations souvent semblables qui circulent d'un ouvrage de voyageur ou de cosmographe à l'autre. Les descriptions des villes de l'Arabie et de la religion musulmane sont presque répétitives. Au XVIII^e siècle, les premières formes de la normalisation du livre s'organisent à la fin du siècle autour de la notice bibliographique, mais le plagiat est encore présent. Dans son ouvrage *Histoire des différents peuples du monde* (1770), André-Guillaume Contant d'Orville n'a pas seulement emprunté au récit de Jean de La Roque, *Voyage de l'Arabie Heureuse*, des informations concernant la ville d'Aden, mais il a copié des phrases entières. Le cas est répété plusieurs fois mais nous prenons seulement le cas le plus représentatif. Jean de La Roque décrit la population d'Aden dans son récit publié en 1714 comme suit :

Elle ne contient qu'environ dix mille habitants, presque tous Mahométans, avec quelques Arméniens, & beaucoup de pauvres Juifs dans un quartier séparé ou une espèce de fauxbourg hors de la ville².

Cinquante six ans après, en 1770, Contant d'Orville recopie la même phrase et les mêmes informations dans la phrase suivante :

¹ Voir Pierre Belon, *Observations de plusieurs singularités, et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays étranges, rédigées en trois livres*, Gilles. Corrozet, Paris, 1553, p. 174, et André Thevet, *Cosmographie universelle*, Paris, Guillaume Chaudière, 1575, p. 160.

² La Roque, p. 107.

On compte dans la ville dix mille habitants, presque tous Mahométans, avec quelques Arméniens, & beaucoup de pauvres Juifs dans un quartier séparé ou une espèce de fauxbourg¹.

L'écart temporel entre les deux auteurs est tel qu'il est capable de modifier complètement les informations mentionnées par Contant d'Orville. Le nombre des habitants peut avoir doublé, surtout qu'Aden est une ville accueillante. Le port d'Aden reçoit souvent des flux migratoires de l'Afrique, de l'Inde et d'Arménie grâce au commerce. De plus, la pauvreté n'est pas quelque chose d'immuable. Les pauvres juifs sont peut-être devenus riches ou au moins leur situation peut s'être améliorée, surtout qu'ils sont très connus pour le commerce en Arabie à l'époque. Les quelques Arméniens décrits par Jean de La Roque en 1714 sont peut-être devenus des yéménites à part entière en 1770. La filiation des deux textes est ici certaine, mais plusieurs questions se posent. A partir de quels critères distingue-t-on l'emprunt honnête de l'emprunt fautif ? Qu'est-ce que le plagiat ? La notion de plagiat est au cœur du processus de création littéraire mais où est la limite entre l'emprunt fautif et l'imitation créatrice, entre le plagiat et l'œuvre originale ? Selon Thiphaine Samoyault, « le plagiat constitue une reprise littéraire, mais non marquée et la désignation de l'hétérogène y est nulle² ». D'autres s'opposent à cette notion et les textes deviennent des fragments d'une notion plus générale appelée littérature. Ackroyd envisage la littérature comme un intertexte généralisé qui ignorerait le plagiat et la propriété littéraire. Borges écrit dans *Tlön Uqbar Orbis Tertius* : « Il est rare que les livres soient signés. L'idée de plagiat n'existe pas: on a établi que toutes les œuvres sont l'œuvre d'un seul auteur, qui est intemporel et anonyme³. »

On peut parler aussi de contrefaçon ou de vol littéraire. C'est exactement ce que fait André-Guillaume Contant d'Orville. Son œuvre intitulée *Histoire des différents peuples du monde* contient d'autres situations de plagiat mais on se contente de l'exemple précédemment cité, car « rien de plus courant qu'un récit de voyage truffé de citations sans guillemets⁴ », lit-on dans la préface de *Miroirs de textes*. Ce cas d'emprunt illégitime qu'on vient d'exposer se situe à une époque où tout se pratique. Certains auteurs ont réécrit des

¹ André-Guillaume Contant d'Orville, *Histoire des différents peuples du monde*, Paris, Hérisant fils, 1770-1771, 6 vol., t. 2, p. 508.

² Thiphaine Samoyault, *op. cit.*, p. 36.

³ Jorge Luis Borges, *Fictions*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, p. 36.

⁴ Sophie Linon-Chipon, Véronique Magri-Mourgues et Sarga Moussa, *Mémoires de textes, récits de voyage et intertextualité*, Nice, 1998, « Préface ».

récits entiers sans mentionner leurs auteurs. Peut-on aussi considérer la réécriture d'un récit avec ou sans l'indication de l'auteur comme une sorte d'intertextualité, plus précisément d'intertextualité légitime ou illégitime ? Cette notion de réécriture sera traitée d'une façon approfondie dans les pages qui viennent.

S'il est parfois difficile de repérer une pratique de l'intertextualité, il arrive que l'écrivain laisse des traces implicites qui peuvent dévoiler l'intertextualité par une de ses pratiques, l'allusion. C'est le cas repéré dans le récit de Pierre Bergeron intitulé *Les Voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc* :

De dire que les Amphions & les Orphées ont autrefois animé les rochers, & apprivoisé les lions au son de leur luth, c'est une fiction, qui n'est permise qu'aux Maîtres de l'Art de bien mentir¹.

L'auteur fait référence à la mythologie grecque et romaine. Comme le dit Tiphaine Samoyault, l'allusion est liée à « l'effet de lecture² ». C'est le lecteur qui peut ressentir la présence de l'allusion. Mais le dévoilement de l'allusion est « rarement nécessaire à la compréhension du texte³ », rajoute Samoyault.

Au début du XVIII^e siècle, Jean de La Roque utilise l'intertextualité dans ses différentes pratiques. Dans son avertissement, il mentionne quelques voyageurs tels que Simon Ockley, auteur de *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt, by the Saracens*⁴, et le fameux voyageur arabe le Chérif El-Edrisi. On doit surtout parler d'un géographe arabe très connu nommé Abulféda auquel Jean de La Roque emprunte des éléments géographiques concernant l'Arabie Heureuse. Il a d'ailleurs publié un autre ouvrage sur l'Arabie basé sur la description de cet auteur arabe. Jean de La Roque l'a clairement annoncé dans son avertissement :

Et à propos d'Abulféda, Géographe d'une grande réputation parmi les arabes, j'ai fait depuis quelque temps une traduction de sa description entière de l'Arabie, que personne n'a encore publiée en notre langue [...]. Cette traduction qui peut servir à bien

¹ Bergeron, « Epitre ».

² Tiphaine Samoyault, *op. cit.* p. 36.

³ *Ibid.*

⁴ Simon Ockley, *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt, by the Saracens*, London, Knaplock, 1708, 391p.

faire connaître l'Arabie, fera partie d'un ouvrage qui m'occupe présentement, lequel a beaucoup de rapport à celui-ci¹.

Il est donc évident qu'il fait référence à Abulféda dans son récit *Voyage de l'Arabie Heureuse*, puisqu'il considère que l'ouvrage de cet auteur arabe sur l'Arabie est important pour mieux connaître cette région. Cette écriture référentielle est limitée seulement à la question géographique du pays. L'auteur essaie souvent de se référer à ce voyageur quand il s'agit de toponymes, d'informations géographiques pour situer une ville ou un lieu, ou bien encore des chiffres. Il n'hésite pas à citer les propos d'Abulféda pour la description de la ville d'Aden en utilisant le discours indirect, c'est-à-dire sans guillemets : « Abulfeda dit qu'il y a à Aden une porte du côté de la terre, appelée la Porte des Porteurs d'eau, & que c'est par là qu'on y porte de l'eau douce d'ailleurs². » Cette citation montre bien que le narrateur ne s'est pas rendu à cet endroit mais qu'il s'appuie sur ce qui est écrit par d'autres écrivains. Le voyageur trouve parfois une différence entre les noms de lieux. C'est pour cette raison qu'il donne les deux prononciations du détroit de Bab-el-mandel en français et Bab-al-mondoub en arabe :

C'est proprement cette montagne qui donne le nom au détroit de & à l'île de Babel-mandel. Abdulfeda fameux Géographe Arabe, l'appelle Almondoub, & il nomme le détroit Bab-al-mandoub³.

Il continue ainsi d'expliquer la signification du mot « *mondoub* ». Dans la troisième partie de son récit, intitulée « Mémoire concernant l'arbre et le fruit du café », l'intertextualité prend une autre dimension. L'auteur change de discours. Il abandonne la description du voyage, des peuples et des endroits et parle de l'arbre et du fruit du café, de ses origines et de ses effets. L'arbre du café est, pour lui, quelque chose d'exotique que beaucoup rêvaient de voir. Ce qui est important pour nous, c'est que l'auteur intègre dans son récit un genre littéraire rare dans un récit de voyage. Il s'agit de la poésie sur le café. La poésie prend une place considérable dans cette partie du récit. L'auteur cite quelques poèmes sur le café connus à son époque et chantés par des musiciens. Il choisit deux poèmes. L'un se trouve dans le *Predium Rusticum* du Père Vanière, jésuite. Il s'agit d'un petit poème en latin : « Voici comment ce Poète s'exprime là-dessus : Vi medeare malo, non est presentius

¹ La Roque, « Avertissement ».

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.* p. 83.

ullum / Auxlium, quàm si terris faba missa pelasgie¹ »... L'autre poème est de Fuzelier et écrit en français :

Café quels climats inconnus,
Ignorent les beaux feux que ta vapeur inspire ?
Tu comptes dans ton vaste Empire
Des lieux rebelles à Bacchus²...

On constate que l'auteur du *Voyage de l'Arabie Heureuse* recourt à une autre procédure ou pratique de l'intertextualité. Il ne se contente pas seulement de faire référence à ces poèmes et à leurs auteurs, il n'essaie pas de les introduire sous une autre forme de l'intertextualité, il les copie tels qu'ils sont en mentionnant leurs sources. Il est évidemment difficile d'utiliser le discours indirect avec les poèmes. Il ne s'agit pas de la poésie de fiction, mais de la poésie descriptive qui montre quelque chose de réel. Les poèmes perdront leur valeur poétique s'ils sont transmis par une forme autre que la citation. C'est pourquoi l'auteur s'attache à copier ces poèmes dans son récit tels qu'ils sont écrits par leurs auteurs.

Quant à Grandpré, il se réfère aux voyageurs du XVIII^e siècle comme Savary, Bruce, Niebuhr et Volney : « On peut d'ailleurs consulter Savary, Bruce, Niebuhr et Volney, dont les rapports confirmeront ce que j'avance à cet égard³. » En parlant du thé de l'Arabie, l'auteur renvoie les lecteurs, dans les notes de bas de page, à l'œuvre de Niebuhr : « Niebuhr dit autant, page 49, édition de Copenhague⁴. » Plus loin, en décrivant le turban vert que portent les Arabes, il compare l'avis de Niebuhr au sien : « Niebuhr, page 10, n'est pas de mon avis sur le turban verd⁵. » Grandpré continue à comparer les avis de ses prédécesseurs avec le sien : « Bruce se trompe, il n'en admet que 41. Niebuhr dit comme moi 64⁶ », dit-il en parlant de nombre de « *comassis* » dans une piastre.

Grandpré ne s'est pas seulement référé aux écrivains-voyageurs du XVIII^e siècle, mais il est allé très loin en citant des écrivains grecs et romains tels qu'Evhémère, Diodore

¹ *Ibid.*, p. 394.

² *Ibid.*, p. 395.

³ Grandpré, t.2. p. 228.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁶ *Ibid.*, p. 203.

de Sicile et Hannon. En parlant de l'archipel de Panchaye mentionné par Diodore, inconnu aujourd'hui, l'auteur fait référence à cet écrivain grec : « Diodore dit qu'il était au midi de l'Arabie Heureuse¹. » C'est de la même manière qu'il se réfère aux autres écrivains. Il est remarquable que l'auteur du *Voyage dans l'Inde et au Bengale* n'ait pas recours à la citation entre guillemets, mais se contente de faire référence. On peut comprendre, avec cette grande quantité de références, que la bibliothèque de ce voyageur était riche en matière de récits de voyages et de livres d'histoires concernant l'Arabie en général et l'Arabie Heureuse en particulier. L'écrivain du récit de voyages ne crée pas son objet à travers la description mais il décrit un objet qui existe (l'histoire, un endroit, un peuple, une vie, etc.). Quant à la fiction, le processus est différent : par la description, l'auteur créerait un objet qui n'existe pas en réalité.

Maurice Tamisier n'hésite pas à se référer à Burckhardt en citant à plusieurs reprises des phrases dans les notes de bas de page. Prenons comme exemple la citation suivante au sujet des tribus de Thackifs en Arabie : « “Les principales tribus des Thackifs, dit Burckhardt, sont les Bani-Sofian, qui mènent tous la vie de Bédouins².” » Plus loin, Tamisier décrit une vallée de l'Arabie nommée Oadi-el-Kura en citant entre guillemets la description faite par Burckhardt : « “La chaîne inférieure de Djebel-Kora consiste en granit gris ; vers le milieu j'en trouve de toutes les couleurs [...], la surface avait été complètement noircie par les rayons du soleil” Burckhardt³, t. I, p. 83⁴. » Il a également cité entre guillemets des phrases des ouvrages de Xavier-Boniface Saintine⁵, de Joseph-François Lafitau⁶ et d'Andrea Corsali⁷. Maurice Tamisier fait référence à des auteurs qui l'ont précédé en utilisant des citations et cette pratique est une des caractéristiques des écritures du XIX^e siècle, dans

¹ *Ibid.*, p. 269.

² *Ibid.*, p. 345.

³ Burckhardt est un voyageur suisse qui a visité la Nubie (1819), la Syrie (1822) et l'Arabie (1829).

⁴ Tamisier, t. 2, p. 350

⁵ Xavier-Boniface Saintine, *Histoire de l'expédition française en Égypte*, Gagniard, Paris, 1830.

⁶ Joseph-François Lafitau, *Histoire des découvertes et conquête des Portugais dans le Nouveau-Monde*, Paris, Saugrain Père et Jean-Baptiste Coignard, 1733.

⁷ Andrea Corsali, *Historiale description de l'Ethiopie contenant vraye relation des terres, & païs du grand Roy, & Empereur Prete Ian, l'assiette de ses royaumes et provinces, leurs coutumes, loix, & religion, avec les pourtraits de leur temples*, 1558.

lesquelles les auteurs deviennent de plus en plus objectifs et où leurs recherches prennent un caractère scientifique.

IV. 3. La compilation : réécriture et discours

IV. 3. 1. La réécriture des récits de voyage

La réécriture est une notion voisine de l'intertextualité. Certains auteurs ont tendance à les fusionner et d'autres s'efforcent de les distinguer. Gérard Genette a proposé une catégorie de relations transtextuelles qui englobe cinq types de relations : l'intertextualité, la paratextualité, la métatextualité, l'hypertextualité et l'architextualité. L'hypertextualité est synonyme, chez Genette, de la réécriture. Elle repose sur une relation de dérivation d'un texte *A* vers un texte *B*. L'élément repris n'est pas seulement présent dans le texte second, il y est transformé. La réécriture se fonde sur un processus de transformation. La réécriture ne se contente pas de reprendre passivement un texte ; elle n'est pas une simple répétition ; elle est un véritable travail. Michel Lafon¹ souligne que la réécriture comme objet d'analyse découle des différentes explorations théoriques faisant suite aux travaux de Julia Kristeva. Selon le dictionnaire *Le Trésor de la langue française*, réécrire signifie « donner une nouvelle version d'un texte déjà écrit ». Copier se caractérise par la fidélité au texte premier ou au modèle préexistant alors que la réécriture modifie le texte premier. La modification qu'elle propose n'a pas pour effet ni pour vertu la fidélité à un texte existant, mais elle vise plutôt à l'améliorer pour arriver à un texte second, mais « meilleur ». Ce point de vue théorique ne correspond pas toujours à la pratique dans les récits de voyages antérieurs au XIX^e siècle. En réduisant les textes de ces derniers à de simples documents censés enregistrer sans médiation textuelle l'expérience du lointain, on ignore des stratégies d'imitation parfois subtiles et déterminantes pour la signification globale des œuvres. Au XVIII^e siècle, l'Orient a été assez décrit par des voyageurs qui ont laissé des ouvrages largement diffusés. Ces contrées se prêtent à un long parcours de reconnaissance doublé d'un subtil processus de réécriture. Les exemples sont nombreux mais on peut citer *Voyage de Monsieur d'Armon, Ambassadeur pour le Roy en Levant* de Jean Chesneau (rédigé entre 1566 et 1574), *Voyage de Ludovico di Varthema en Arabie et aux Indes orientale* (publié pour la 1^{ère} fois en 1510). André Thevet, dans sa *Cosmographie de Levant*² (1557), n'a pas hésité à réécrire de nombreux passages de l'œuvre de Pierre Belon *Observations de plusieurs singularitez* (1553). Nous allons traiter la réécriture dans un des récits de voyage du XVIII^e qui fait partie

¹ Michel Lafon, *Borgès ou la réécriture*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1990, p. 12.

² André Thevet, *Cosmographie universelle*, Paris, Guillaume Chaudière, 1575.

de notre corpus. Il s'agit de l'œuvre de L'abbé de La Porte, *Le voyageur français ou la connaissance de l'ancien et du nouveau monde* (1765).

IV. 3. 2. La réécriture et le changement du discours chez La Porte : du discours géographique au discours littéraire

Le Voyageur François de l'abbé de La Porte, l'*Histoire générale des voyages* de l'abbé Prévost¹ et l'*Histoire des différents peuples du monde* de Contant d'Orville, qui, tous les trois, ont repris de façon différente le récit de Jean de La Roque, s'inscrivent parfaitement dans cette tendance de l'imitation des modèles les plus prestigieux au XVIII^e siècle. Ces récits constituent un fascinant exemple d'incorporation textuelle. Celle-ci est utilisée dans ces trois œuvres de façons différentes. La réécriture, dans *Le Voyageur français*, paraît plus littéraire que dans l'*Histoire générale des voyages* ou *Histoire des différents peuples du monde* qui se caractérisent tous les deux par un discours plutôt historique. L'abbé Prévost et Contant d'Orville sont restés assez fidèles au récit de Jean de La Roque concernant les étapes du voyage, les voyageurs et les événements. Le seul changement consiste à résumer le récit en quelques pages. Quant à Joseph de La Porte, on peut trouver un lien entre son récit et celui de Jean de La Roque à travers les grands événements. L'auteur a introduit dans son récit les événements racontés dans celui de Jean de La Roque, mais aussi d'autres événements imaginaires ou empruntés à d'autres récits. C'est-à-dire que dans son récit, il a utilisé la réalité mais peut-être aussi la fiction. Cette manière d'écriture donne l'impression que La Porte n'était ni historien, ni géographe, mais un écrivain curieux. En effet, on ne trouve pas beaucoup de détails géographiques alors que, au contraire, il présente des informations historiques sur l'Arabie et les Arabes. Les détails historiques sur le prophète Mohammed et ses compagnons donnent l'impression que La Porte est un historien. Toutefois, si on recourt à la définition de l'historien faite par Chateaubriand, on peut dire que La Porte n'était pas historien :

Un voyageur est une espèce d'historien : son devoir est de raconter fidèlement ce qu'il a vu ou ce qu'il a entendu dire ; il ne doit pas inventer mais aussi il ne doit rien

¹ Prévost, *Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1746-1770.

omettre ; et, quelles que soient ses opinions particulières, elles ne doivent jamais l'aveugler au point de taire ou de dénaturer la vérité¹.

Telles sont les intentions de Chateaubriand au début de son *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Mais beaucoup de textes de voyageurs ou d'auteurs de récits relatifs au voyage ne remplissent pas ce programme, la pratique n'illustre pas la théorie. Cette définition de Chateaubriand est applicable aux trois auteurs précédemment cités, à savoir La Porte, Prévost et Contant d'Orville. Chateaubriand lui-même puise chez plusieurs écrivains² : Rousseau, D'Anville, Homère, Racine et autres.

Certains voyageurs écrivent leurs récits de voyage et d'autres confient leurs mémoires à des écrivains pour en dresser un récit. Il arrive que certains auteurs réécrivent des récits déjà publiés. Cette réécriture peut englober le texte entier dans un recueil de plusieurs récits ou se contenter de réduire un récit à quelques pages. C'est ce qui est remarquable dans le recueil de l'abbé Prévost intitulé *Histoire Générale des voyages*. Vue l'excessive longueur de certains récits, l'auteur a essayé d'adopter une nouvelle mesure à partir du tome 10 :

J'ai cherché quelque moyen de resserrer leurs droits sans les violer. Un peu de réflexion m'en a fait trouver un, dont je m'applaudis : c'est de ne les faire paroître que dans le degré de distinction qui leur convient. Cette règle, qui auroit épargné, jusqu'à présent, beaucoup d'inutilités aux Lecteurs, ne demande qu'être expliqué pour être approuvée³.

Cette nouvelle idée a été appliquée à partir du 10^e tome dans lequel on retrouve le *Premier voyage des François dans l'Arabie heureuse, par l'Océan Oriental*. Il s'agit du récit de Jean de La Roque. L'abbé Prévost n'a pas fidèlement réécrit le récit de Jean de La Roque mais il l'a réduit à quelques pages. Il ne s'agit plus d'un récit épistolaire mais, en quelque sorte, d'un résumé du premier texte. Nous ne pouvons pas dire que c'est une anthologie parce que Prévost n'a rien gardé de la première écriture. L'auteur a indiqué dans son avertissement du 10^e tome les critères d'après lesquels il a choisi ses textes. Il a évité les voyageurs qui ont traversé un pays sans y résider longtemps ainsi que ceux qui ne se sont

¹ Chateaubriand, *Œuvres complètes, Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris, Garnier, 1957, préface de la première édition, p. 4.

² Pour les sources de Chateaubriand, voir Philippe Antoin, *Les récits de voyages de Chateaubriand, contribution à l'étude d'un genre*, Paris, Honoré Champion, 2001, ch. II.

³ Abbé Prévost, *Histoire Générale des voyages*, Paris, Didot, 1752, t. 10, « Avertissement ».

pas éloignés du port ou qui ne sont pas sortis de leurs vaisseaux ou du comptoir de leurs nations. Il a également exclu de ce recueil les voyageurs dont les informations ne sont fournies que par autrui et « ceux qui n'ont pas le droit de s'égalier au curieux ¹ » qu'il nomme les « voyageurs subalternes² ». Le *Premier voyage des François dans l'Arabie Heureuse* de l'abbé Prévost est une reprise du récit de Jean de La Roque mais beaucoup de détails sont supprimés. Les 403 pages du récit de Jean de La Roque ont été réduites dans l'œuvre de Prévost à 27. Le but de la suppression de cette quantité de pages est évoqué au début du récit : « Il n'est plus question de conduire le Lecteur, par des routes qu'on lui a fait mille fois traverser³. » Cette manière de réécriture a été fortement critiquée dans l'avertissement du récit *Le Voyageur français* de l'abbé de La Porte :

M. l'abbé Prévost a réduit à un certain nombre de volumes cette quantité prodigieuse de relations plus capables d'effrayer par leur multitude, que d'exciter la curiosité par ce qu'elles ont d'intéressant. Mais, outre les défauts du plan, & une extrême confusion dans les détails, on a encore reproché à l'Histoire de M. l'abbé Prévost ses répétitions fastidieuses et son excessive prolixité⁴.

Michèle Duchet parle dans son ouvrage *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* de l'originalité et de l'influence dans l'œuvre de Prévost et rejoint ceux qui l'ont précédée par leur critique :

Aux yeux des spécialistes, on conçoit que cette collection, qui ne respecte pas le texte original des relations, mais le découpe selon les exigences d'un double plan, d'abord chronologique, ensuite géographique, n'ait aucune valeur scientifique⁵.

L'abbé de La Porte a essayé de se distinguer par son discours. Il a réussi, à notre avis, à remplacer le discours historique adopté par ces prédécesseurs par un discours plutôt littéraire qui réunit la réalité et la fiction. Un style dans lequel le lecteur trouve le plaisir et le goût de lire. C'est à partir de cette période-là qu'on remarque un changement de style d'écriture des récits de voyages. Les chiffres et les grilles pour les chercheurs scientifiques commencent à disparaître à partir de ce récit : ils ont cédé la place à la plume d'un voyageur

¹ *Ibid.*, « Avertissement ».

² *Ibid.*, « Avertissement ».

³ *Ibid.*, p. 282.

⁴ La Porte, « Avertissement ».

⁵ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 82.

sociable. Le récit de l'abbé de La Porte ne contient pas de carte mais quelques images sur l'arbre du café. L'œuvre contient également, comme le récit de Jean de La Roque, des notes de bas de page et de marge. Les notes de bas de page sont des citations ou des explications de certains points ambigus dans le récit original.

En somme, la littérature est dès l'origine liée à la mémoire. On la récite, la transcrit dans les mémoires, l'écrit et la réécrit. Ainsi, comme le dit Michel Schneider, « chaque livre est l'écho de ceux qui l'anticipèrent ou le présage de ceux qui le répètent¹ ». La réécriture est donc un phénomène directement lié à la littérature et elle est pratiquée d'une façon remarquable dans les récits de voyages.

Pour conclure, les récits de voyages en Arabie Heureuse dévoilent une évolution remarquable dans l'apparition des deux phénomènes d'intertextualité et de réécriture depuis le XVII^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle et chaque siècle garde une certaine pratique spécifique. Au XVII^e siècle, on se contente de mentionner des références d'ouvrages antérieurs. Au XVIII^e siècle, les écrivains-voyageurs de notre corpus utilisent toutes les pratiques de l'intertextualité ainsi que la réécriture. Ces pratiques se sont multipliées dans la deuxième moitié du XVIII^e et prennent comme base le récit de Jean de La Roque et les récits du voyageur danois Carsten Niebuhr. Au début du XIX^e siècle, la situation est un peu différente. Jean de La Roque n'est plus une référence de base de premier ordre. Ce sont les récits de Carsten Niebuhr qui représentent les références indispensables pour tous les écrivains-voyageurs en Arabie Heureuse.

¹ Michel Schneider, *Voleurs de mots. Essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée*, Paris, Gallimard, 1985, p. 81

**DEUXIEME PARTIE : ENVIRONNEMENT NATUREL ET HUMAIN :
CONNAISSANCES ET REPRESENTATIONS DIVERSES**

Chapitre I. Les sources savantes sur l'Arabie

I. 1. Les premières études orientalistes de l'époque moderne

Dès le début du XVII^e siècle, on voit s'épanouir toute une armature scientifique et érudite spécialisée, utilisée, financée et soutenue en vue de projets intéressés, idéologiques, politiques ou économiques. Un réseau organisé se constitue, protégé et financé par les Etats, pour l'acquisition et la diffusion du savoir, tandis que l'idée se repend que cette poursuite de la recherche scientifique est un devoir social.

Précédés par les intellectuels et le public cultivé, les savants découvrent le relativisme, et certains prennent un goût vif pour l'Orient musulman. De grands noms se détachent dans ce domaine : les Français Richard Simon, Barthélemy d'Herbelot, Pierre Bayle, Boulainvilliers, Antoine Galland, le Hollandais Adrien Reland et les Anglais Humphrey Prideaux et Georges Sale. Il est important de parler des travaux des auteurs européens en général car ils exercent une grande influence les uns sur les autres.

Louis Moreri donne, dans son ouvrage *Le Grand Dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, une image un peu troublée de l'Arabie Heureuse. Les limites n'en sont pas très définies et cela nous laisse entendre que l'Arabie Heureuse couvre l'ensemble de la Péninsule Arabique.

L'Arabie Heureuse est une grande presqu'île, qui s'étend depuis les montagnes qui la séparent des deux autres Arabies, jusqu'à l'Océan. La mer rouge ou mer de la Mecque, qu'on a nommée autrefois le Golf Arabique, luy est à la droite du côté d'Occident. Elle a à la gauche du côté l'Orient, le Golfe de Barsora et d'Ormus, dit aussi le Sein Persique¹.

L'œuvre de Richard Simon est un pas important dans le progrès de l'esprit d'ouverture à l'autre. Bien qu'étant « catholique pur », sa bonne formation scientifique le pousse à combattre les fausses interprétations au profit de données impartiales. Il essaie ainsi de souligner les aspects positifs de la société islamique. Dans son *Histoire critique des créances et des coutumes des nations du Levant*², Richard Simon traite des habitudes et des

¹ Louis Moreri, dans son ouvrage *Le Grand Dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, Lyon, Jean Girin et Barthelemy Riviere, 2 vol., t. 1, 1681.p. 351.

² Richard Simon, *Histoire critique de la créance et des coutumes des Nations du Levant*, publiée par Le SR. DE MONI, Francfort, Frédéric Arnaud, 1684.

rites des chrétiens orientaux, puis des musulmans, à l'égard desquels il ne cache pas son respect, voire son admiration. Le chapitre XV, « De la Créance et des coutumes des Mahométans », est, comme le titre l'indique, consacré aux musulmans. Il constate, comme d'ailleurs le Hollandais Adrien Reland, qu'il y a beaucoup de préjugés contre l'islam en Occident, particulièrement en ce qui concerne la morale de la société musulmane. Il présente le monde musulman avec une vision neutre, car il ne manque pas de corriger les préjugés et stéréotypes pour donner une image proche de la réalité. L'auteur écrit ce chapitre « afin que ceux qui voyagent en Levant se défassent de quantité de préjugés qu'ils ont contre cette Religion¹ ».

La *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot, encyclopédie d'une érudition impressionnante fondée en grande partie sur des sources arabes et publiée par Galland en 1697, peu après la mort de d'Herbelot survenue en 1695, reste une référence indispensable des orientalistes jusqu'à la fin du XIX^e siècle. C'est une encyclopédie où l'Orient paraît comme la terre de la sagesse. Ancêtre de l'*Encyclopédie de l'islam*², la *Bibliothèque orientale* se présente comme un dictionnaire des cultures arabe, perse et turque, couvrant tous les aspects de la civilisation (littérature, histoire, sciences et religion). La publication de cette *Bibliothèque* marque une nouvelle étape dans la prise de conscience de l'islam et de sa civilisation. Selon Henry Laurens, « c'est au XVII^e siècle que l'orientalisme scientifique naît vraiment³ ». Pour lui, Barthélemy d'Herbelot fut le fondateur de l'orientalisme avec Antoine Galland : « Barthélemy d'Herbelot de Molinville était un de ces érudits. Avec Galland, il fut le fondateur de l'orientalisme⁴. » Cette bibliothèque n'augmente pas seulement la masse d'informations que possède l'Occident sur l'Orient musulman, mais elle enrichit la langue française de nouveaux termes concernant l'Orient et la religion musulmane. Le mot Islam n'existait pas avant l'aube de la pensée des Lumières. Avant la publication de la *Bibliothèque orientale*, la langue française ne connaissait que le mahométanisme ou le mahométisme. C'est Barthélemy d'Herbelot qui utilise pour la première fois le mot *Eslam*. Dans son article

¹ *Ibid.*, ch. XV, p. 164.

² Martijn Theodoor Houtsma, René Basset, Arnold, Thomas Walker et Richard Hartmann, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, E. J. Brill; Paris, C. Klincksieck, 1913-1938.

³ Henry Laurens, *La Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot : aux sources de l'orientalisme*, Paris, G-P. Maisonneuve et Larose, 1978, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

« Eslam », on voit figurer les trois termes : « Eslam, l’Eslamisme ou le Musulmanisme. Car l’on prononce aussi l’islam¹. »

La Bibliothèque orientale est une des sources où Voltaire puise nombre de ces connaissances sur le monde islamique. Si Voltaire s’y intéresse c’est peut-être en raison des différences réactions à la représentation, puis à l’introduction de sa tragédie *Mahomet*, dans laquelle il confond des événements historiques distincts pour des raisons dramaturgiques, mais aussi par manque de savoir concernant l’Orient arabe. Après la consultation de quelques articles de cette Bibliothèque, Voltaire publie dans le *Mercure de France* des textes qui touchent l’histoire des musulmans avec des citations tirées de Barthélemy d’Herbelot. Il rédige surtout les chapitres « De l’Arabie, et de Mahomet » et « De l’Alcoran, et de la loi musulmane, De l’Arabie » de l’*Essai sur les mœurs*. C’est dans cet article que Voltaire exprime la vision la plus progressiste à l’égard de l’islam et de sa civilisation et répond aux critiques infondées de ses prédécesseurs. Dans le siècle de Louis XIV, Voltaire considère que Barthélemy d’Herbelot est le premier parmi les Français qui connaisse les langues et les histoires orientales et que « sa Bibliothèque orientale est aussi curieuse que profonde² ».

C’est l’année de la publication de la *Bibliothèque orientale* que Pierre Bayle fait paraître son *Dictionnaire historique et critique* dans lequel quelques articles traitent de questions touchant à l’Islam, comme « Adam », « Mahomet » et « La Mecque ». Bayle, ancien catholique converti au calvinisme, qui reçoit une éducation protestante rationnelle à Genève, vise à démasquer la superstition, défend la tolérance et exerce une influence sur les philosophes du XVIII^e siècle. Sa conception de la religion musulmane³ évolue par rapport à celle de ses contemporains, un Bossuet (1627-1704) par exemple.

En 1705, Adrien Reland, protestant hollandais, donne en latin un long exposé sur l’islam traduit en français : *La Religion des Mahométans*. L’auteur se réfère directement aux sources arabes en laissant parler l’un des théologiens musulmans. Il traite des textes arabes sans répéter les jugements précédents influencés par la dévotion. C’est ainsi que Reland a pu dissiper quelques équivoques. Il marque un progrès dans l’ouverture à l’autre, comme ses

¹ Barthélemy d’Herbelot, *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel*, Paris, Compagnie des Libraires, 1697, p. 325.

² Voltaire, *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, p. 99.

³ Nous allons traiter de la représentation de l’Islam dans un chapitre.

prédécesseurs Richard Simon, Barthélemy d'Herbelot. Reland fait un grand effort pour comprendre les mœurs de la société islamique. Reland et Bayle ont une influence remarquable sur les études orientales.

Il est à noter que l'effort orientaliste de Reland fut mis au service de la colonisation hollandaise. Son œuvre deviendra une ressource pour quelques orientalistes qui, au lieu d'enrichir la pensée et la culture et participer au progrès du savoir humain, mettront son effort au service de la colonisation au XIX^e siècle. C'est pourquoi les orientalistes sont mal vus dans le monde arabo-musulman. Dans le récit de Grandpré, par exemple, on peut clairement remarquer que certaines informations sont mises au profit de la colonisation. Il décrit ainsi la situation militaire du Yémen :

Infanterie, artillerie, tout cela est si mauvais, que trois mille hommes de bonnes troupes européennes, et dix pièces d'artillerie volante, feraient la conquête du Yémen dans trois mois¹.

On ne peut cependant pas nier que ces écrivains aient servi la culture arabe en mettant à jour quelques-uns de ses textes fondateurs.

A partir de tout ce que nous venons d'exposer, il résulte que l'orientalisme, dans son sens moderne, est né dans la seconde moitié du règne de Louis XIV avec la parution d'ouvrages fondateurs. Ces travaux forment un corpus auquel le XVIII^e siècle ne cessera pas de se référer. On peut citer, à titre d'exemple, les travaux de James Bruce, Edward Pocock, Barthélemy d'Herbelot, Andrien Reland et Galland.

Ainsi, l'effort de l'Occident pour approfondir sa connaissance de l'Orient se poursuit au fur et à mesure de la cristallisation de ses relations, de ses affrontements et de ses échanges avec l'Orient.

¹ Grandpré, t. 2, p. 262.

I. 2. Les premières connaissances géographiques sur l'Arabie Heureuse

L'Arabie Heureuse, *Arabia Felix* chez les Romains, *Arabia Eudaemon* chez les Grecs, a été un des pays les plus civilisés dans le premier millénaire avant J.-C. Elle est à la fois le pays de la reine de Saba, le pays de l'encens, de la myrrhe, du commerce des aromates et de l'or. Pour certains voyageurs, c'est l'ensemble de ces caractères qui lui a valu le nom d'« Arabie Heureuse » par les Grecs et les Romains, fascinés par cette terre riche et prospère, par cette civilisation légendaire, berceau de la reine de Saba, de la myrrhe et de l'encens dont les civilisations méditerranéennes étaient très demandeuses pour le besoin des rites religieux et les usages médicaux. Pour d'autres de l'époque moderne, comme Pierre Bergeron et Barthélemy d'Herbelot, l'Arabie appelée « Heureuse » n'est heureuse que par rapport aux régions voisines : « elle n'est heureuse qu'à l'égard de l'Arabie déserte, de la Pierreuse¹ ».

L'Arabie Heureuse n'est pas un état mais une région qui contient plusieurs royaumes et seigneuries dont le plus grand est celui du Yémen. L'ensemble de ces royaumes et seigneuries a bâti une civilisation qui s'étend du golfe Arabo-Persique jusqu'au sud-est de l'Afrique. Dans la *Cosmographie universelle* d'André Thevet, en Arabie Heureuse, on voit figurer le royaume d'Aden, le royaume d'Ormuz et le royaume de Mascart. A l'époque moderne, qui est la période de notre recherche, l'Arabie Heureuse ne garde que peu de son éclat. Elle est inconnue sur le plan géographique, mis à part le fait qu'elle se trouve en Orient. Mais ce sont les Portugais qui atteignirent les premiers ses côtes avec Alphonso Albuquerque. Ses rapports expédiés au roi relataient les détails de ses voyages et de ses découvertes ainsi que ses observations sur les localités d'Aden, position importante à ses yeux pour le contrôle de la Mer Rouge. Ils menèrent des expéditions militaires et établirent des postes militaires notamment à Ormuz, Oman, et Hadramaout.

Le premier ouvrage de notre corpus qui parle de l'aspect géographique de cette région de l'Orient est celui de Pierre Bergeron, *Les voyages fameux de Vincent Le Blanc* (1648). L'auteur fait aussi les mêmes divisions que d'Herbelot sans présenter plus de détails. L'Arabie Heureuse est définie dans les lignes suivantes :

¹ Bergeron, *Voyages faits principalement en Asie dans les XIIe, XIII, XIV, et XVe siècles, faits par Benjamin Tudele, Jean du Plan-Carpin, N. Ascelin, Guillaume de Rubriques, Marc Paul Venitien, Haiton, Jean de Mandeville, et Ambroise Contarini, accompagnés de l'Histoire des Sarasins et des Tartares...*, Alahate, Jean Neaulme, 1735, t. 1, p. 238.

L'Heureuse, que les Arabes appellent Rahabac, se sépare de la Déserte au port de Ziden, et a de belles provinces, comme Aden, Agiaas et autres, jusqu'en l'Île de Macra ou Mazira vers le Cap de Rasalgat¹.

En suivant la description de la ville de Ziden dans plusieurs récits et ouvrages du XVI^e au XVIII^e siècle tels que le récit de Lodovico de Varthema, le récit de Bergeron, la cosmographie de Thevet, la cosmographie de Belleforest, les récits de La Roque, on constate qu'il s'agit du port de Djedda². Charles Shefer réédite le récit de voyage de Varthema et établit une table alphabétique des noms de personnes et de lieux dans laquelle il cite Djedda et ses différentes écritures entre parenthèses : Gida, Zida, Ziden, Zyda³. Pour Bergeron, par exemple, Ziden est un « port de la mer Rouge, proche de la Mecque⁴ ». La Roque l'appelle « Gedda ou Zieden, qui est le port de la Mecque⁵ ». Plus loin, Bergeron donne plus de détails sur l'aspect géographique de l'Arabie Heureuse :

Ainsi donc nous quittâmes l'Arabie Déserte pour entrer en l'Heureuse, qui est comme une Péninsule entre les deux mers, la Rouge et la Persique, située sous le Tropique de Cancer, ayant son étendue depuis la Sultanie de Sanna vers la mer rouge, jusqu'à celle d'Agjar vers le Goulfe Persique, ou mer Elcatif, comme appellent les Arabes⁶.

La description de l'Arabie Heureuse par Vincent Le Blanc marque sa naïveté. On peut légitimement s'interroger sur ce qu'il a vu vraiment, ce qu'il a cru voir, ce dont il a simplement entendu parler, sur ce qu'il a compris et sur ce qu'il a cru comprendre. Le récit du voyage de Vincent Le Blanc contient quantité d'informations géographiques sur les villes, les ports, les îles et les caps. Pour la plupart des noms, le voyageur donne parfois deux noms à une seule ville ou région : « Iuralaman ou Gubelaman, Machyra ou Macyra⁷ », « Royaume

¹ Bergeron, p. 19.

² Djedda est une ville située dans l'Arabie Saoudite actuelle, et le port de la Mecque sur la mer Rouge.

³ Voir Charles Schefer, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII^e jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, t. IX, Les Voyages de Lodovico de Varthema, trad. de l'italien en français par J. Balarin de Raconis, Paris, Ernest Leroux, 1888, p. 379.

⁴ Bergeron, p. 20.

⁵ La Roque, p. 127.

⁶ Bergeron, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 28.

de Giusimi ou Elcatif¹ », « Almacarama, ou Samacara² », « Albir ou Debir³ », « l'Albacoure ou Datzira⁴ », « Foubical ou Guardafu⁵ » « Dalascia ou Dalaca⁶ », « Rocco ou Ercoco⁷ », « Mazua ou Mazuan⁸ », « Magoudu ou Magot⁹ », « Carmanie ou Chirman¹⁰ ». Dans un seul paragraphe¹¹, il présente les provinces perses en plaçant de nombreuses villes de la manière précédente, c'est-à-dire qu'il donne à chacune deux noms possibles ; il en va de même pour les îles, les caps et les provinces. De plus, on voit figurer des petites villes et des villages qu'il est parfois difficile de reconnaître. Il est probable que des manuscrits géographiques arabes ont été consultés par le voyageur ou par l'écrivain. Malgré la quantité des noms de villes, îles et caps, le voyageur ne joint pas de carte de l'Arabie à son récit pour que le lecteur puisse situer les noms sur la carte. On peut remarquer l'absence d'informations sur les habitants de l'Arabie Heureuse, ce qui signifie que le voyageur soit ne s'intéressait pas aux mœurs et coutumes de la population, soit ne l'a pas rencontrée. Le lecteur de ce récit ne peut pas se faire une idée sur les mœurs des habitants de l'Arabie Heureuse.

Le troisième récit qui contient des détails sur les limites de l'Arabie Heureuse est celui de Jean de La Roque intitulé *Voyage de l'Arabie Heureuse*. Le récit privilégie les éléments qui vont dans le sens du titre et prend un caractère idyllique. Sa coloration paysanne est d'autant plus forte qu'elle apparaît comme un écart par rapport à l'image de cet Orient voluptueux et agité tel que l'ont dépeint les adaptations de Galland et de Pétis de la Croix¹². La lettre IV définit ainsi géographiquement l'Arabie :

L'Arabie en general et, comme l'on sçait, ce vaste pays qui s'étend depuis le détroit de la mer Rouge, jusqu'au golf ou sein Persique, et depuis l'Ocean oriental, ou la grande

¹ *Ibid.*, p. 30.

² *Ibid.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹¹ *Ibid.*, p. 46

¹² Petit de la Croix est un écrivain orientaliste français (1653-1713), fils d'un interprète d'arabe à la Cour de France. Il fut envoyé par Colbert en Orient où il vécut dix ans et publia par la suite des *Contes turcs* (1707), *Les Mille et Un Jours* (1710-1712), *Dictionnaire d'arménien et Description d'Ethiopie*.

mer des Indes, jusqu'aux frontières de la Syrie, de la Palestine et de l'Égypte, formant la plus grande presque île qui soit dans le monde connu¹.

La Roque complète son exposé géographique par d'autres définitions selon lesquelles il existe trois Arabies : la Déserte, la Pétrée et la Heureuse, contrairement aux historiens orientaux qui, d'après lui, partageaient l'Arabie en plusieurs royaumes, régions ou provinces différents. La Roque essaie de tracer les limites de l'Arabie Heureuse dans les lignes suivantes :

Ce pays s'étend du côté de l'Orient le long de la côte de la mer océane, depuis Aden jusqu'au cap de Rasalcat, c'est-à-dire, d'un golfe à l'autre : une partie de la mer rouge le borne du côté couchant et du midi, et le royaume ou pays de Hedjaz, qui appartient au Chérif de la Mecque, en fait les limites du côté du Septentrion².

Plus on avance vers la fin du XVIII^e siècle, plus l'Arabie Heureuse se divise en plusieurs royaumes et plus le Yémen se substitue à l'Arabie Heureuse. André-Guillaume Contant d'Orville montre pourquoi l'Arabie Heureuse s'est réduite à une seule province, le Yémen :

Cette partie de l'Arabie, qu'on nomme heureuse, le serait en effet à beaucoup d'égards, si le peuple qui l'habite était moins paresseux et qu'il voulut faire quelques efforts pour la cultiver. Les Arabes appellent cette contrée Yémen ; elle renferme deux royaumes ; savoir, celui d'Yémen au sud-ouest, et celui de Fartach au midi, et plusieurs petits états le long du golf persique³.

Certains écrivains comparent les villes arabes à des villes occidentales. Bergeron, par exemple, compare Médine en Arabie Déserte à Rouen et Marseille : « Elle [la Mecque] est à deux journées de Medine, assez grande, comme pourroit estre Roüen, ou deux fois comme Marseille⁴. » A travers cette comparaison, Bergeron présente au public français une image vivante de l'Arabie. La comparaison est un moyen qui a beaucoup influencé les idées des XVII^e et XVIII^e siècles. Les voyageurs et les auteurs des récits de voyage ont utilisé la comparaison des mœurs, des religions, des coutumes des étrangers avec celles de leurs pays.

¹ La Roque, p. 120.

² *Ibid.*, p. 121.

³ André-Guillaume Contant d'Orville, *op. cit.*, p. 507.

⁴ Bergeron, p. 23.

Ils utilisent des moyens simples pour transmettre une idée sur la grandeur de la ville sainte d'Arabie sans s'appuyer sur des techniques scientifiques.

Dans le récit de Bergeron, les noms des pays, villes, montagnes, mers, îles, rois et peuples sont écrits en gras. Tout cela révèle qu'il s'intéresse d'abord à la géographie. Il donne des informations géographiques sur la Mer Rouge : « Toute cette mer rouge depuis suiez jusqu'au cap de Gardafu, est de quelque dix huit degrez, ou quatre cens lieuës de longueur, & cinquante de large ou plus ¹. »

Bergeron continue à présenter plus de détails sur la navigation de la Mer Rouge, pour montrer qu'il vient de découvrir un nouveau trajet maritime, et surtout qu'il est le premier Français à naviguer dans cette mer :

Elle est de fort difficile navigation, mesmement la nuict à cause des seques ou basses, roches, roseaux & îsles, dont elle est remplie : & de iour mesme il faut tousiours qu'un homme sur le mast descouvre & gude soigneusement ; depuis camaran elle est plus navigable².

Ces informations géographiques sur la navigation en Mer rouge ont servi plus tard aux navigateurs européens qui faisaient du commerce sur ces côtes. Le voyage en Arabie doit faire la lumière sur le commerce dans plusieurs villes de l'Arabie Heureuse. Ce commerce venait de toutes les régions du pays et de l'Inde. Ces villes maritimes sont considérées comme des lieux de rencontre entre le voyageur et les habitants de ce pays, entre des cultures différentes. Cette découverte du commerce dans l'Arabie Heureuse par Vincent Le Blanc a attiré vers cette région les regards des négociants européens, qui achetaient les marchandises de l'Arabie, jusqu'alors, en Egypte, qui recevait, elle, les marchandises en provenance de l'Arabie Heureuse et de l'Inde. A cette époque, les Portugais étaient présents dans la région. Bergeron montre qu'« avant les Portugais tout le trafic des Indes en especeries & autres choses precieuses venoit de Malaca, par Ormus et Aden, et de là par caravanes au Levant³ ».

La Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel de Barthélemy d'Herbelot, publiée en 1697, constitue la première étude française sérieuse et la plus grande source sur l'Arabie, les Arabes, l'Islam et l'Orient musulman en général présente dans l'article *Arabie*

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 42.

la division ordinaire occidentale¹ de la Péninsule Arabique en trois pays, à savoir l'Arabie Heureuse, l'Arabie Pétrée et l'Arabie Déserte.

L'Arabie est divisée en plusieurs provinces principales sans compter les petits pays qui ont des noms particuliers. La plus considérable de toutes est l'Yémen, que nous appelons l'Arabie Heureuse, où les Himyarites ont régné plus de deux mille ans avant l'origine du Muslumanisme. Les provinces de Tohamah et de Yemamah sont comme au cœur du pays, cette région est devenue la plus célèbre à cause des villes de La Mecque et de Médine, et fait avec les deux que nous avons nommées, ce que nous appelons l'Arabie Déserte. Celle qui porte le nom de Hagr ou Hagias répond à l'Arabie Pétrée².

En somme, le vécu de certains voyageurs et leurs expériences transmises montrent que le voyage ne se réduit pas à un déplacement dans l'espace et le temps. Bien au contraire, il est souvent la manifestation d'une découverte au sens d'une connaissance plus large, plus universelle et également personnelle. Une analyse éclairante dans ce sens a été menée par Jean Didier Urbain dans *L'Idiot du voyage* (1991) ainsi que Rachid Amirou dans *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage* (1995). Les expériences de nos voyageurs deviendraient connaissance et le voyage répondrait à une double quête : un désir profond de changement intérieur et la rencontre d'un monde hors de ses frontières.

¹ Car, selon plusieurs auteurs occidentaux, les Arabes ne connaissent pas cette division, c'est-à-dire que cette division est purement occidentale.

² Barthélemy d'Herbelot, *op. cit.*, p. 120.

I. 3. Le voyage comme source de la cartographie de l'Arabie

Le voyage, quelles qu'aient été sa forme et ses motivations, a contribué à rassembler des données importantes sur la Péninsule Arabique. Sauf pendant une longue période qui s'étend du V^e siècle au XIII^e siècle, au cours de laquelle l'Europe était plongée dans une stagnation scientifique, les informations n'ont pas cessé d'être diffusées au-delà des frontières de la Péninsule Arabique et, par le biais des voyageurs arabes et musulmans, de parvenir à l'Europe.

Comme pour les autres régions du monde, l'élaboration des cartes de l'Arabie était fondée sur le « voyage » au sens le plus général. Celui-ci a pourtant changé de nature en fonction des conditions et des buts poursuivis : commerce, relation diplomatique, objectif religieux, etc. Pour s'en assurer, il suffit de revenir sur un exemple, l'expédition danoise dirigée par Niebuhr, à la tête de cinq savants décimés par la maladie et l'épuisement. Les expéditions européennes ont contribué à l'établissement des cartes de la Péninsule Arabique grâce à deux apports principaux. Premièrement, les expéditions dont les observations ont été transcrites par écrit ou rapportées oralement sans illustrations ont été exploitées par les cartographes européens afin de déterminer les emplacements, de leur attribuer les noms appropriés et de dessiner les différentes caractéristiques naturelles. Deuxièmement, les expéditions ont produit des cartes géographiques de la Péninsule Arabique ou de quelques îles ou villes, en plus des descriptions. La plupart de ces voyages ont eu lieu à une période tardive, c'est-à-dire entre le début du XVIII^e siècle et le milieu du XIX^e siècle.

I. 3. 1. Les cartes de l'Arabie Heureuse, de Ptolémée à Giacomo Gastaldi au XVI^e siècle.

La carte joue un rôle important et donne un sens au départ. Elle est déjà la représentation de l'Ailleurs. Elle reste aléatoire puisque les détails scientifiques qui la caractérisent ne sont pas toujours efficaces. Néanmoins, la carte reste l'accessoire incontournable du parcours et de la rencontre. Pour certains écrivains-voyageurs, elle est le prétexte du départ. Pour d'autres, c'est la représentation de l'itinéraire qui mène vers l'Autre. Elle permet enfin de retrouver l'Ailleurs et l'Autre, et donne l'impression au voyageur d'avoir retrouvé quelque chose qui lui manquait.

Certains textes qui font l'objet de notre recherche ne mentionnent pas de cartes et pourtant leurs récits trahissent l'usage d'une carte, ne serait-ce que pour leur orientation dans

les contrées explorées, tandis que d'autres récits joignent des cartes au début. L'inaccessibilité du voyageur à des cartes augmente donc son désir et sa joie d'aventurier ; c'est la réalité du terrain qui marque son étonnement. L'absence de cartes dans certains récits sur l'Arabie favorise l'imagination du lecteur sur cette région. Cependant, il existe des cartes de l'Arabie Heureuse depuis longtemps, avant les voyages des Français en Arabie. Les cartes les plus anciennes de l'Arabie datent du II^e siècle ; elles sont dues au géographe alexandrin Claude Ptolémée qui donna dans sa *Géographie* toutes les indications pour établir une carte de l'Arabie.

L'Arabie, qui représente l'ensemble de la Péninsule Arabique, est la continuité de l'Asie du côté sud-ouest et elle est géologiquement rattachée à l'Afrique dont seul l'effondrement de la Mer Rouge la sépare. Elle est bordée par la Mer Rouge et le détroit de Bâb al-Mândab à l'ouest, le golfe d'Aden ouvrant sur l'Océan Indien au sud et le golfe Arabique au nord-est, lui-même relié au Golfe d'Oman et à l'Océan Indien par le détroit d'Ormuz.

On peut considérer *La Géographie* de Ptolémée comme le premier traité de cartographie scientifique ; il influença considérablement la géographie jusqu'à l'époque des grandes découvertes de la Renaissance. Le monde connu de Ptolémée se limite à trois continents : l'Asie, l'Afrique et l'Europe. On n'a pas de preuve que Ptolémée ait lui-même tracé des cartes mais il donne, dans *La Géographie*, toutes les indications nécessaires à l'élaboration d'une carte de l'Arabie Heureuse dans son intégralité et de vingt-six cartes des différentes parties du monde connu : dix pour l'Europe, quatre pour l'Afrique et douze pour l'Asie. La carte de Ptolémée correspondant à l'Arabie Heureuse est la sixième carte d'Asie. La première carte géographique moderne de cette région du monde a été gravée à Venise par Giacomo Gastaldi¹ en 1548. On peut y distinguer clairement la presque île de Qatar et l'île de Bahreïn absentes dans les précédentes cartes.

Sur les cartes de cette période, on constate que les frontières de l'Arabie Heureuse existent toujours. Elle occupe la quasi-totalité de la Péninsule Arabique, reléguant l'Arabie

¹ Giacomo Gastaldi (vers 1500-octobre 1566) est un cartographe vénitien du XVI^e siècle. Il s'installe à Venise en 1539 où il est d'abord ingénieur. Puis, il devient le cartographe le plus renommé d'Italie et le cosmographe officiel de la Sérénissime République. En 1548, il publie une édition de la *Géographie* de Ptolémée dans laquelle on peut trouver la première carte de la péninsule Arabique de l'époque moderne. On lui attribue également cent-neuf cartes, dont une grande carte d'Afrique en 8 feuilles publiée en 1564.

Déserte et l'Arabie Rocheuse – cette dernière étant parfois même absente – à une étroite bande au nord de la péninsule.

I. 3. 2. La contribution des voyageurs arabo-musulmans dans le développement de la cartographie

Il est difficile de présenter en quelques lignes l'apport des savants arabo-musulmans dans le développement de la cartographie, toutefois un pré-exposé sera important. Pendant la période du Ve au XIII^e siècles, période de stagnation des sciences en Europe, les Arabes connurent une grande évolution scientifique dans plusieurs domaines, parmi lesquels la cartographie. Ils ne se sont pas contentés de traduire et de transmettre les ouvrages des anciens, ils se sont livrés au voyage et à la découverte des régions inconnues. Ils ont parcouru des contrées lointaines dans plusieurs directions et avec plusieurs objectifs. Tout a commencé après l'apparition de l'Islam au VII^e siècle et durant le Moyen Âge. Leurs voyages aux différents objectifs se sont multipliés et furent les principales ressources de la cartographie. Les informations géographiques collectées étaient très importantes pour un Etat qui s'étendait du milieu de l'Asie jusqu'en Andalousie. Leur pensée géographique a atteint son apogée aux IX^e et X^e siècles avec Al-Kindî, Al Khawarizmi, le marchand Sulayman, Al-Balkhî. Elle a contribué au développement de la pensée géographique moderne et a donné lieu aux illustres travaux de géographie historique de nombreux orientalistes. L'apport arabe à la pensée géographique durant ces deux siècles est donc important.

Les travaux se sont poursuivis par la suite durant les XIII^e et XV^e siècles, surtout avec des noms comme Al Biruni, Al Bakri, Ibn Hawqal, Ibn Fadhlân, ou Ibn Khaldun. Leurs œuvres ont alimenté directement la Renaissance européenne notamment en matière de cartographie et de navigation mais aussi en mathématiques et en astronomie. Le développement de leurs connaissances en astronomie, doublée de la multiplicité de leurs voyages commerciaux, religieux, scientifiques ou diplomatiques, tant par voie terrestre que maritime, leur permit, dès le Moyen Âge, d'acquérir un grand savoir dans le domaine de la géographie et d'avoir, entre autres, une très bonne maîtrise de la Mer Rouge, du Golfe Arabique, de l'Océan Indien jusqu'à la côte occidentale de l'Inde. Joachim Lelewel consacre le deuxième chapitre de sa *Géographie du Moyen Âge* à la géographie arabe. Le titre de son ouvrage résume son point de vue : *La géographie arabe, engendrée par une production*

grecque, grandit de ses propres investigations. Dans ce chapitre, l’auteur présente l’ouvrage arabe *Rasm* comme une traduction de celui de Ptolémée¹. Selon plusieurs auteurs, les premières traductions des livres arabes au latin commencent au XI^e siècle. Au VIII^e siècle, la géographie arabe commence avec la traduction des deux ouvrages de Ptolémée : l’*Almageste*, traduit cinq fois et la *Geographia*, traduite trois fois. Pour Le Vicomte de Santarém, la géographie arabe commence au IX^e siècle avec les deux califes Abassides Haroun Al-Rashid et Almamoun : « On peut dire qu’ils devinrent les dépositaires d’une grande partie de la science connue, et la transportèrent en Occident² ». Muhammad Ibn Musa al-Khwarizmi composa, dans la première moitié du IX^e siècle, le *Surat al-ard* (Image de la terre), une révision de l’ouvrage de Ptolémée qui contient de nouvelles tables de coordonnées géographiques et des cartes. Ce sont la curiosité, le commerce, les conquêtes, les missions religieuses qui poussaient les voyageurs musulmans à atteindre les Indes, la Chine, les îles Khalidats (les îles Canaries) et les Alpes.

L’Arabe est voyageur dans l’âme. Au cours de ses pérégrinations, il cultive le principe de fraternité communautaire et fait partager à ses lecteurs le fruit de son expérience et les informations glanées. Au VIII^e siècle, l’érudit arabe Al Shafi’i³ n’est pas seulement un voyageur qui a partagé ses expériences avec les lecteurs mais aussi celui qui les a encouragé à voyager dans les vers suivants⁴ :

Quitte la patrie pour la quête des hautes places
et voyage !
car le voyage a cinq avantages :
se distraire, gagner la vie,

¹ Joachim Lelewel, *Géographie du Moyen Âge*, Bruxelles, chez V. et J. Pilier, 1852, t. 1, p. 19.

² Manuel Francisco de Barros Santarém, *Essai sur l’histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen Âge*, Paris, Maulde et Renou, t. 1., 1849, P. 323.

³ Al-Shafi’i, ou Shafi’i, ou encore Schafei selon la *Bibliothèque orientale*, est le surnom d’Abou Abdullah Mohammed Ben Idris, descendant d’Abdulmathaleb, aïeul du prophète Mohammed. Il naquit à Gaza en Palestine en 150 de l’hégire. Il est le troisième des quatre fondateurs des écoles juridiques sunnites en Islam (hanafite malikite, shaféite, hanbalite) et il fit de nombreux voyages pour enseigner sa doctrine. Les opinions sur la quantité des ouvrages d’Al-Shafi’i sont nombreuses mais le *Kitâb al-fihrist* de Ibn Nadîm en donne une liste approximative: entre cent dix-neuf et cent quarante-deux parmi lesquels on trouve un *Recueil de poésie* où il incite les gens à voyager en exposant les avantages du voyage.

⁴ Le recueil de poésies d’Al Shafi’i n’a pas été traduit et c’est pour cela que nous avons dû traduire ces vers parlant du thème de l’invitation au voyage.

acquérir les sciences, les mœurs et l'amitié d'un bon homme¹.

Un grand nombre de voyageurs de l'Orient et de l'Occident du monde musulman, tels qu'Ibn Fadlân², Al-Idrisi³, Abulféda⁴, Ibn Battuta, Massoudi et Ibn Jubayr⁵ ont parcouru l'Inde, l'Extrême Orient, l'Afrique et même l'Amérique, traversant les capitales de l'Europe et ses villes les plus importantes. Ils nous ont laissé, par conséquent, un nombre impressionnant de manuscrits relevant aussi bien de la relation de voyages que de la géographie, où ils décrivent la vie de l'autre, ses us et ses mœurs, l'architecture de ses villes et la situation générale. Sur le plan géographique, leurs ouvrages comportent de nombreuses indications sur les localités et les distances qui les séparent, une description de nombreuses particularités, ainsi que, pour quelques-uns, des cartes.

Nous pouvons diviser l'apport des savants du Moyen Âge islamique à la cartographie en trois catégories. Tout d'abord, les cartes du monde dont l'exemple est celle d'Al-Ma'Mun au IX^e siècle. Selon l'historien et géographe Al-Mas'udi (fin du X^e siècle), cette carte était supérieure à celle de Ptolémée. Les cartes de Qurra Ibn Qamita Al-Harrani et du calife fatimide al-Mu'izz, qui ont vécu tous les deux dans la deuxième moitié du X^e siècle, ont également disparu. La deuxième catégorie comprend les cartes itinéraires qui sont destinées à un usage pratique immédiat. On peut citer *Kitab al-masalik wa al-mamalik* au IX^e siècle (ouvrage des itinéraires et des royaumes). Quant à la troisième catégorie, il s'agit des cartes du monde avec indication de la direction de la Mecque. La nécessité de connaître la direction de La Mecque chez les musulmans pour pratiquer la prière a fait naître ce type de carte tout à fait particulier à l'Islam. La solution de ce problème spécifique est le résultat des efforts que les astronomes, les mathématiciens et les cartographes du Moyen Âge

¹ Imam Mohammed Al Shafi'i, *Recueil d'Al Shafi'i, textes réunis et annotés par Soulayman Al Bawab*, texte en arabe, Damas, Edition Al Hikma, [année ?] p. 28-29. Notre traduction.

² Ibn Fadlân est un voyageur arabe qui s'est rendu de l'Irak jusqu'en Chine et en Inde.

³ L'ouvrage le plus célèbre d'Al-Idrisi est *Description de l'Afrique et de l'Espagne*.

⁴ Jean de La Roque, d'après lui, s'est appuyé sur la géographie d'Abulféda pour décrire l'Arabie dans ses deux récits *Voyage de l'Arabie heureuse* (1715) et *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert* (1717).

⁵ Pour plus de détails sur ces voyageurs arabes, voir : Paule Charles-Dominique, *Voyageurs arabes, Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Paris, Gallimard, 1995 ; Blanche Trapier, *Les voyageurs arabes au moyen âge*, Paris, Gallimard, 1937.

islamique ont déployés dans la détermination de la *qibla* pour toutes les régions de culture islamique.

Dans sa *Bibliothèque orientale*, Barthélemy d'Herbelot confirme la contribution des Arabes à la géographie et transcrit le mot en arabe *Giagrafiah* : « La géographie. Mot que les Arabes ont corrompu de Grec. Cependant les livres que les Arabes, Persans et Turcs ont composé sur cette science, ne portent guerre ce titre¹. » D'Herbelot mentionne plusieurs géographes de l'Orient musulman comme Al Balkhi, Abulféda, Al Bérrouni et Al Edrisi.

Malgré la défiance du monde chrétien vis-à-vis des terres d'Islam, les compétences des géographes musulmans étaient reconnues dans les cours occidentales où de nombreuses cartes arabes circulaient. Au XII^e siècle, le roi normand Roger II de Sicile alla même jusqu'à appeler à sa cour le géographe arabe al-Idrîsî qui combina ainsi pour la première fois dans une carte les connaissances arabes et occidentales du monde.

I. 3. 3. Le développement de la cartographie : du XVII^e siècle jusqu'à l'époque des empires coloniaux

Depuis les cartes de Ptolémée, l'Arabie ne connaît pas de représentations cartographiques. Au début du XVII^e siècle, les Pays-Bas ont créé la Compagnie hollandaise des Indes Orientales qui ne tarde pas à élever des entrepôts à Moka et à Aden. Très rapidement, les structures économiques de ce pays, basées sur la bourgeoisie capitaliste et les banques, lui permettent de supplanter le Portugal dans le domaine des voyages de commerce. A partir de 1622, la prise d'Ormuz par les Perses Safavides permet aux Hollandais de se substituer aux Portugais dans le contrôle des échanges commerciaux de la région. Les Occidentaux fréquentent le littoral de l'Arabie pour des raisons de stratégie commerciale alors que le centre demeure très mal connu des cartographes, et ce pour encore deux siècles. On note donc la présence de remplissages plus ou moins fantaisistes dans les zones peu connues ou inexplorées et la persistance de nombreuses erreurs et imprécisions cartographiques, concernant par exemple l'emplacement de certaines villes, même les plus connues, l'ajout de chaînes de montagnes imaginaires ou la localisation du Yémen, souvent

¹ Barthélemy d'Herbelot, *op. cit.*, p. 391.

déplacé de manière erronée au centre de la péninsule. D'autre part, la représentation cartographique de la région est encore loin d'être unifiée et peut donc parfois sembler arbitraire. Citons comme exemple les mers qui continuent à changer de nom d'une carte à l'autre ou des villes aussi importantes que La Mecque et Médine, complètement absentes de certaines cartes. Par contre, la cartographie de l'Arabie devient de plus en plus diversifiée. Aux côtés des cartes anciennes sont publiées un nombre croissant de cartes modernes ; l'Arabie Heureuse commence enfin à retrouver des proportions plus proches de la réalité et cède du terrain à l'Arabie Déserte jusqu'à ne plus représenter qu'une moitié du territoire.

La cartographie française se caractérise par une production plus sobre et moins ornementée mais aussi plus rationnelle, plus scientifique et s'appuyant sur un esprit beaucoup plus critique que celle de ses prédécesseurs hollandais. Le développement de cette école cartographique est liée à la politique de Richelieu puis de Colbert sous le règne de Louis XIV, visant à défendre les intérêts maritimes du royaume et qui aboutit par la suite à la création de la Compagnie française des Indes Orientales, en 1664, puis à celle du Dépôt des Cartes et Plans de la Marine, en 1720, pour lequel travaille Jacques Nicolas Bellin. Les grands cartographes français bénéficient donc, dans ces circonstances, d'un soutien jusqu'alors inédit en Europe de la part du pouvoir royal. Nicolas Sanson s'inspira d'abord de ses pairs hollandais pour finalement prendre rapidement ses distances avec leurs travaux et poser les bases d'une école française qui allait influencer considérablement le reste de l'Europe dans la seconde moitié du XVII^e siècle et au XVIII^e siècle. On remarque dans les cartes de la Péninsule Arabique de Sanson, malgré la persistance d'erreurs, un souci de précision accrue et l'ajout des données géographiques les plus récentes concernant notamment les régions centrales de l'Arabie. Selon Khaled Al Ankary, « la carte publiée en 1654 par Sanson sous le titre *Carte des trois Arabies* fut sans doute la première grande carte consacrée à la seule péninsule Arabique¹ ».

Le retard du développement des cartes de l'Arabie à l'époque moderne est dû à de nombreuses raisons : le relief difficile, l'intérêt tardif porté au pays, sa dangerosité supposée (certains voyageurs prenaient des noms musulmans ou s'habillaient en musulmans pour y

¹ Khaled Al Ankary, *La Péninsule Arabique dans les cartes européennes anciennes*, Paris, Institut du Monde Arabe, 2001, p. 100.

pénétrer, comme Varthema, Louis du Couret¹ et Thomas-Joseph Arnaud²) et son instabilité politique (due aux guerres entre royaumes et tribus).

Après les Portugais et à partir de la fin du XVII^e siècle, trois grandes puissances européennes se disputent la conquête de nouveaux territoires et le monopole du commerce maritime : les Pays-Bas, la France et l'Angleterre. Les trois pays produisent évidemment un grand nombre de cartes, nautiques notamment, pour servir leurs visées commerciales et colonisatrices. Poursuivant l'œuvre de Sanson, c'est cependant l'école française qui est la principale initiatrice de la réforme cartographique qui s'est opérée à la charnière des deux siècles, se situant à la pointe du progrès scientifique, avec la mise au point de méthodes comme la triangulation, la projection planimétrique, la mesure de l'arc de longitude, la découverte de la forme sphéroïdale de la terre et la mesure de la longitude grâce aux lunes de Jupiter. Les deux pôles de cette école cartographique sont Guillaume Delisle, qui a établi la carte de l'Arabie dans le récit de La Roque, et Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville. Les cartes de Delisle ont été inlassablement rééditées dans plusieurs pays d'Europe, jusqu'à la fin du siècle, et souvent sans changement notable.

Si les cartes de Delisle et Bourguignon d'Anville ont connu un tel succès, c'est qu'elles étaient considérées, à juste titre, comme les plus précises de leur temps, avec, dans

¹ Louis Du Couret est un aventurier français au Moyen-Orient et en Afrique du Nord. Il voyage en Arabie où il passe par la Mecque et visite la tombe du Prophète Mohammed. Il se fait musulman et prend comme nom *Hadji-Abd-el-Hamid-Bey*. A son retour en France, il s'associe à Alexandre Dumas, puis à Stanislas de Lapeyrouse pour publier ses récits de voyages sous le nom de Hadji Abd-el-Hamid Bey. Nous avons de lui les ouvrages suivants cités de façon chronologique : 1. *Mémoire à Sa Majesté Napoléon III, empereur des Français, par le hadji Abd-el-Hamid Bey sur les résultats de la mission officielle que ce voyageur vient de remplir en Afrique*, Paris, impr. de Pommeret et Moreau, 1853 ; 2. *Voyage au pays des Niam-Niams ou hommes à queues, avec un portrait d'un Niam-Niam et une notice biographique sur l'auteur par Alexandre Dumas*, Paris, Martinon, 1854 ; 3. *Journal d'un voyage en Arabie par Hadji Ald-El-Hamid Bey* [sic], rédigé par Alexandre Dumas Bruxelles, A. Lebègue, 1856, 4 t. en 2 vol ; 4. *Pèlerinage de Hadji-Abd-el-Hamid-Bey. Médine et la Mecque*, publié par Alexandre Dumas, Paris, A. Cadot, 1856-1857, 6 vol ; 5. *Les Mystères du désert, souvenirs de voyage en Asie et en Afrique, par Hadji-Abd-el-Hamid-Bey, ... précédés d'une préface par M. Stanislas de Lapeyrouse*, Paris, E. Dentu, 1859, 2 vol ; 6. *L'Arabie heureuse: souvenirs de voyages en Afrique et en Asie par Hadji-Abd-el-Hamid Bey*, publié par Alexandre Dumas, Paris, Michel Lévy, 1860, 3 vol.

² Thomas Joseph Arnaud est un archéologue français qui est parti en Arabie. A son arrivée à Sanaa, il se prépare pour partir visiter le Temple de la reine de Saba à Mareb. Il s'habille comme un vieux musulman et voyage, en 1836, vers Mareb avec son compagnon arabe.

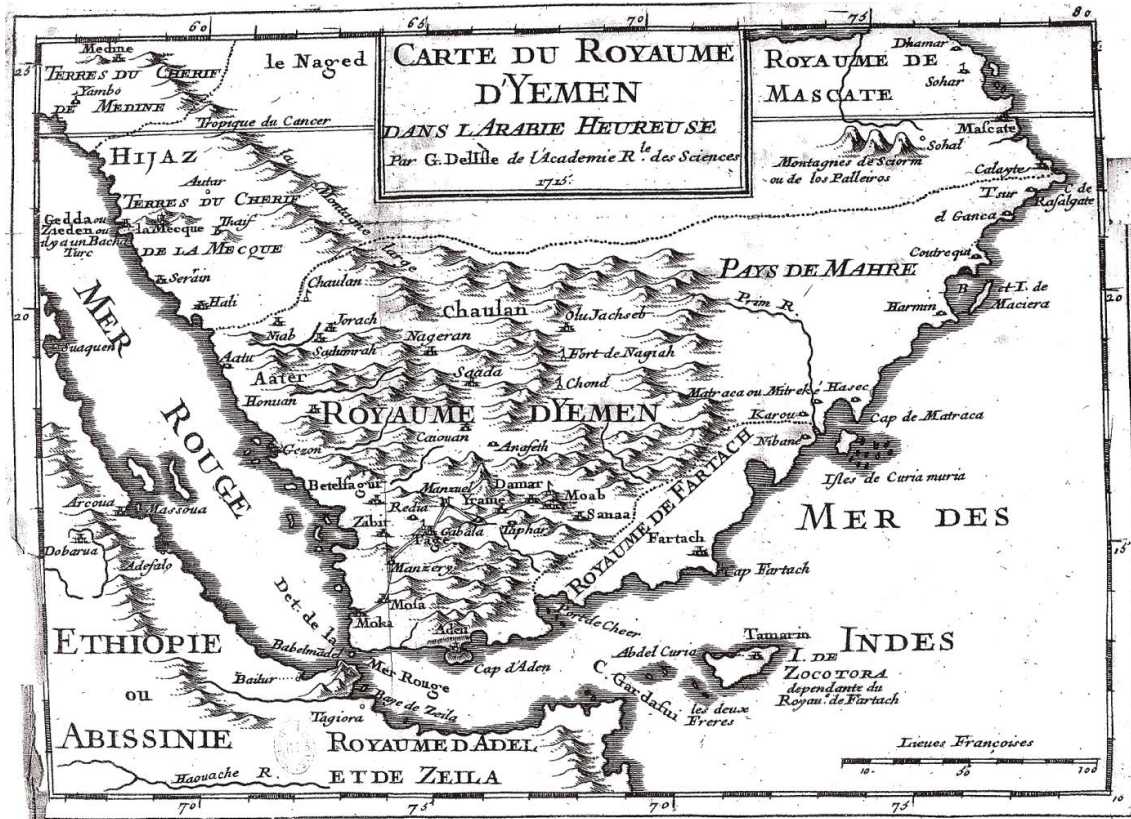
la lignée de Sanson, un esprit critique qui incitait leurs créateurs à laisser des espaces vides plutôt que de les remplir de données non vérifiées. Sur ces cartes, la Péninsule Arabique est souvent presque entièrement couverte au nord par l'Arabie rocheuse et la Mer Rouge est très déformée. Cependant, elles comportent quand même quelques nouveautés. On peut remarquer par exemple la disparition des grands lacs figurant encore sur de nombreuses cartes de cette époque et une répartition des reliefs en général relativement juste. On constate également un accroissement des cartes maritimes de l'Océan Indien et l'apparition de cartes détaillées du Golfe Arabique au siècle des Lumières et surtout de la Mer Rouge à partir du milieu du siècle. En réalité, c'est un signe de l'intérêt tardif de la France pour cette région, qui débuta entre 1708 et 1713 avec l'envoi par des négociants de Saint-Malo de deux navires pour ouvrir le marché du Yémen. Dans le récit de Jean de La Roque, 2^e édition de Paris, Delisle intitule sa carte, *Carte du royaume d'Yémen, dans l'Arabie Heureuse*¹. On remarque sur cette carte l'apparition de royaumes tels que le royaume du Yémen et le royaume de Fartach² et des provinces comme Chaulan et Acer.

Cependant, les cartes de l'Arabie de cette époque contiennent un grand nombre de nouveautés, malgré la persistance d'erreurs et d'incertitudes concernant par exemple la largeur de la péninsule, la forme de la Mer Rouge ou l'emplacement de certaines villes, régions et reliefs. Par exemple, sur la carte de Guillaume Delisle dans *Voyage de l'Arabie Heureuse* de Jean de La Roque, certaines villes d'Arabie sont mal situées ; c'est le cas de Sanaa, Moab et Damar. Ces trois villes sont déplacées du nord à l'est. De plus, Moab est au sud de Sanaa alors que sur la carte elle est au nord de Sanaa. Il en est de même pour la ville de Damar qui figure au nord de ces deux villes sur la carte alors qu'en réalité elle est au nord de Moab et au sud de Sanaa. Le cartographe place également la province de Chaulan (Khaulan) tout au nord de l'Arabie, vers les limites de Hedjaz qui est une province de l'Arabie Déserte, alors que Khaulan est au centre du pays à l'est de Sanaa. On peut remarquer également l'absence d'une ville maritime importante où les voyageurs ont acheté du café et que La Roque décrit dans son récit. Il s'agit de la ville de Hodeïda sur la côte est de la Mer Rouge. On constate une différence dans la transcription des noms de certaines villes chez le cartographe et l'auteur. On peut citer comme exemple la capitale du royaume du Yémen que

¹ Voir la carte ci-après.

² Fartach se situe au sud de l'Arabie Heureuse sur la côte de la mer Arabe.

La Roque appelle Mouab et que Delisle écrit Moab¹. Pourtant, les cartes de Sanson² et de Delisle, répondant à des impératifs économiques et militaires, comportent des indications détaillées telles que les grandes villes, les ports et le relief.



Le véritable changement qui intervient dans les voyages vers la Péninsule Arabique eut lieu au milieu du XVIII^e siècle. Le désir de fonder la cartographie sur une base empirique est devenu le catalyseur pour la création d'une expédition scientifique. La première fut l'expédition danoise de 1761 à la demande du roi Frederick V. Chargée de produire un aperçu rigoureux de la Péninsule Arabique aussi bien que de ses habitants, de sa flore et de sa faune, l'expédition a inclus un médecin, un botaniste, un artiste, un philologue, un arpenteur et un domestique. Un seul est revenu vivant: l'arpenteur Carsten Niebuhr. Outre les informations nombreuses et diverses que cette expédition fournit, Niebuhr livre des cartes détaillées de quelques régions de l'Arabie situées au sud-ouest, sous le nom de Terre du Yémen, ainsi que des plans de ses villes et territoires et des cartes maritimes représentant de

¹ Voir la transcription de la ville de Moab sur la carte ci-dessus.

² Nicolas Sanson, *L'Asie en plusieurs cartes nouvelles et exactes et en divers traités de géographie et d'histoire*, Paris, l'auteur, 1658.

grandes parties de la Mer Rouge et du Golfe Arabo-persique. Bien que Niebuhr se soit inspiré de la carte d'Anville, il en corrige les erreurs et l'enrichit de bonnes nouvelles. Ces œuvres comportent des inserts contenant des plans de ports ou des cartes du détroit de Bab al-Mandab et de la ville de Moka. Cette grande carte de Niebuhr est bien meilleure que celle de Jean de La Roque. Les villes et régions sont mieux situées. Il a ajouté des pointillés pour les routes entre les grandes villes ainsi qu'un plan de lecture de la carte.

Cette mission, connue par la suite sous le nom de mission Niebuhr, a donné des résultats importants pour les voyageurs par la suite. Elle a posé les fondements scientifiques des voyages individuels organisés dans la Péninsule Arabique au cours de la première moitié du XIX^e siècle, notamment, en 1807, le voyage de l'Espagnol connu sous le pseudonyme de Ali Bey el-Abbassi et, en 1814, celui du suisse Burckhardt, ainsi que les missions qui leur succédèrent jusqu'à la fin du siècle. Nous avons également des voyages scientifiques tels que le voyage de Botta à Taïz, la mission de Thomas-Joseph Arnaud à Mareb (1840), capitale du royaume de Saba. La seconde moitié du XVIII^e siècle fit naître des cartes relativement précises caractérisées par une connaissance presque parfaite de la forme générale de la Péninsule Arabique et des îles y attenantes. Cette tendance est bien représentée par les cartes de Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, l'un des cartographes réputés de l'époque, au moment où la France commençait à dominer la science cartographique.

Une série d'événements politiques transforma profondément le contexte du voyage en Arabie au cours du XIX^e siècle. On peut citer comme exemples l'occupation d'Aden par les Britanniques à partir de 1839, la construction du canal de Suez dans les années 1860, le déclin de l'empire ottoman et la présence de plusieurs sultanats et royaumes faibles. Ce sont essentiellement les Anglais, qui s'étaient également rendus maîtres du commerce dans l'Océan Indien, qui se consacrèrent à cette tâche.

Pour conclure, en abordant le thème de l'exploration et de la cartographie de la Péninsule Arabique, on se retrouve devant le paradoxe suivant, qu'on pourrait généraliser à tout le continent asiatique : l'Arabie est une région connue des Occidentaux depuis la plus haute antiquité. Elle a de tout temps attisé leur imagination et leur curiosité. Elle est située, en tant que partie de l'Asie, dans la continuité de l'Europe dont elle est géographiquement très proche. Mais elle est pourtant restée en grande partie inexplorée jusqu'à l'époque récente. Ce paradoxe s'explique par deux facteurs principaux : la présence des Etats puissants qui partagent la Péninsule Arabique et la soumission d'une partie à l'empire ottoman d'une part et d'autre part la présence islamique que les Européens ont toujours

cherché à contourner dans leurs voyages. Pour un pays qui n'est pas encore exploré, une carte a donc une grande utilité. Elle peut être un complément au récit du voyageur. Elle peut illustrer le récit et donner à voir là où le récit laisse imaginer. Elle permet à l'écrivain de marquer une pause dans son récit. Elle peut donc avoir un rôle divertissant et instructif à la fois. De plus, elle peut donner un aspect plus authentique au récit, car elle ponctue et actualise l'itinéraire. Par ailleurs, la carte, comme le portrait aussi, est la première image de l'Ailleurs. La carte est le premier contact avec les espaces physiques de l'Autre. C'est ce « rapprochement » que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

Chapitre II. La représentation de l'environnement naturel et urbain de l'Arabie Heureuse

II. 1. Le voyageur face l'espace physique de l'Arabie Heureuse

II. 1. 1. A la rencontre de l'Arabie Heureuse : tentative de définition

Après plusieurs mois sur mer, les voyageurs français achèvent leur voyage sur la côte de l'Arabie Heureuse, souvent à Moka en passant par l'île de Socotra, Aden et certains ports de l'est de l'Afrique. Ils mouillent tous à Moka, port d'arrivée sur la côte de l'Arabie. Ce port n'est pas seulement un lieu, mais il représente aussi une rupture avec l'espace marin. C'est l'Ailleurs qui surgit de l'infini. La côte devient comme le symbole d'une communication. Le voyageur va enfin pouvoir réaliser une étape importante de sa découverte. L'idéal qu'il cherche va peut-être se réaliser et, malgré sa méfiance en arrivant dans des nouveaux ports, il est au moins à l'abri de l'éventuel danger de la mer. Prenons par exemple l'impression du voyageur dans le récit de Jean de La Roque à quelques lieues de Moka.

Enfin à six lieues loin de Moka, nous découvriâmes cette ville, qui nous présenta un fort bel objet, à cause de ses hautes tours et de ses mosquées, qui sont toutes blanchies en dehors. Cette vûe nous réjouit beaucoup, Moka étant le terme souhaité, pour lequel nous étions partis de l'Europe, et qui nous avoit fait faire une navigation de plus de neuf mois¹.

Dans tous les cas, l'espace côtier est la confirmation qu'il n'est plus en Europe mais en Arabie. Elle est la matérialisation de l'Ailleurs comme espace étranger. La distance géographique est abolie. C'est l'aboutissement de l'écart entre le lieu de départ et l'espace du voyage. Alors, il ne reste plus au voyageur qu'à décrire minutieusement ce qu'il observe : les lieux, les faits, les gens, les traditions et aussi les cultes. Le projet du voyageur en contact avec l'Ailleurs est d'abord d'observer, puis de tout rapporter par écrit. Le petit point qu'il avait aperçu de son bateau s'est élargi. Le voyageur peut être sous l'effet de l'étonnement, car il est dépaycé par cet Ailleurs complètement différent de l'univers européen. De plus, ce sont les choses à première vue insolites qui vont attirer son attention. L'effet de l'étonnement dépassé, le voyageur va chercher des références et des comparaisons qui lui permettraient de s'approprier cette nouvelle réalité. Une réalité qui intrigue par sa nouveauté mais aussi par son étrangeté. Mais en même temps le voyageur se sent investi par un air de liberté. Son

¹ La Roque, p. 85.

séjour sur la mer est terminé et, sur terre, il se sent comme libre de l'emprise de l'océan infini.

Son premier objet d'investigation devient la ville côtière dans laquelle il se trouve et, pour mieux connaître cet objet, il faut faire un mouvement vers l'intérieur. Alors, comment la ville se présente-t-elle à lui ? Cette ville est donc le début de la découverte de la description. Voici, avec Grandpré, que le rideau s'ouvre pour laisser apparaître une scène : « Moka est mal percé, les rues sont très bien calculées pour le pays, mais un Européen les trouve laides ; les maisons sont hautes, et pour donner de l'ombre dans les rues, il a bien fallu les faire étroites¹. »

Le printemps presque permanent du Yémen, les fastes de la cour du roi, son mariage à l'âge de quatre-vingt-sept ans, l'hospitalité et la générosité des autorités et des habitants rejoignent nombre de thèmes qui vont devenir des clichés pour toute la littérature de voyage qui va suivre. Ils vont tracer des chemins à suivre pour les générations ultérieures qui fréquenteront les mêmes lieux. On peut dire que, dans le *Voyage de l'Arabie Heureuse*, les habitants du pays ont une présence vaguement humaine ; ils sont là au même titre que le climat ou n'importe quel élément du décor ; ce sont des entités se confondant souvent avec le paysage ou en accentuant parfois les traits. Ainsi, on remarque leur forte accoutumance à la chaleur et on parle de leurs costumes à l'occasion d'une digression sur les variations climatiques, mais sans entrer dans les détails.

Dans les lettres de Godefroy Gollet de la Merveille de la Grelaudière sur l'Arabie Heureuse, le discours descriptif est limité à ce qui est aperçu, un discours qui ne s'aventure pas beaucoup à parler des lieux symboliques (La Mecque, lieu de naissance de Mahomet et de l'Islam) et, quand on le fait, on prend alors soin d'utiliser des éléments introducteurs pour finir, non sans un certain succès, par rendre ces lieux moins hostiles certes, mais peu lisibles.

De l'Arabie de la *Bibliothèque orientale* à celle du récit de La Roque, il y a une légère évolution. On commence à se poser des questions sur les idées héritées du Moyen Âge marquées par une fantasmagorie puissante du croisé, de l'Arabe ou du voleur, ou de l'imposteur (la liste est longue), pour arriver à une vision un peu plus souple et à des échanges dictés d'abord, et avant toute chose, par de nouvelles situations économiques et sociales. L'image de l'Arabie à travers ces écrits a suivi une trajectoire qui peut être décrite ainsi : dans les fictions de Galland et de La Croix, l'Arabie était restée une abstraction

¹ Grandpré, t. 2, p. 166.

religieuse symbolisée par la Mecque, se laissant contaminer par l'ombre des personnages et des décors de ces fictions. L'entreprise des voyageurs, comme les expéditions des Français, en Arabie Heureuse au XVIII^e siècle a permis de la rendre plus concrète, mais non sans que ceux-ci ne s'autocensurent et remplacent le symbole religieux par d'autres symboles comme le café. Ensuite, le nombre de voyages va se multiplier, et les relations se développer. Cette multiplication sera-t-elle accompagnée d'une mutation qualitative ? C'est ce que nous allons essayer d'étudier à travers La Porte, Grandpré, Desfontaines, Botta et Tamisier dans les chapitres suivants.

Les voyageurs manifestent leur volonté de connaître l'Arabie, de s'ouvrir sur une autre civilisation, sur un autre mode de vie, de croire et d'aimer. Ils ressentent le désir de nous présenter un monde dans toute sa réalité. Ce sont les récits de voyages qui permettent de comprendre le lien étroit entre l'homme et la nature. Le voyage paraît être le facteur unificateur entre la perception et la représentation du paysage. Une image se constitue à travers plusieurs paysages décrits par les voyageurs. Cette image se développe à partir des ressemblances entre des paysages locaux et des paysages dans leurs propres pays pour arriver à une différence de paysages. Dans la variété des récits de voyages que nous abordons, il apparaît que, depuis le XVII^e siècle, l'Arabie Heureuse a suscité un attrait ininterrompu, non seulement à cause du commerce du café dont nous avons précédemment parlé, mais également de sa nature variée et merveilleuse. La constitution de cette image ou de cette représentation du paysage apparaît progressivement à travers les récits. La mer et ses perles, Aden, Moka (le commerce), Taïz (Mont Saber), les montagnes et leurs terrasses cultivées, Mouab, Mareb (les ruines du château de la légendaire reine de Saba) et le désert sont les étapes que se fixent la majorité des voyageurs de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle. C'est d'ailleurs ce trajet qui forme l'image et le décor de l'Arabie Heureuse dans les récits en question. Spectaculaires cultures en terrasses sur les flancs de montagnes vertigineuses, villages forteresses, hauts plateaux arides, végétation tropicale de la Tihama, désert de pierre ou de sable, l'Arabie Heureuse offre une multitude de paysages d'une beauté époustouflante. Cette variété de nature que possède cette contrée géographique jusque-là inconnue se dessine de plus en plus dans un espace réel. Un réel qui a progressivement remplacé le lieu du « paradis terrestre », dont le nom est connu depuis bien longtemps, mais non la situation géographique. Le voyageur visite la région, rencontre les habitants et contemple la nature. Il décrit les villes, les bazars, les châteaux, les gens. Touché, indifférent ou choqué, il recrée les paysages qu'il a vus, qu'ils soient naturels, urbains ou humains, partant de la ressemblance à la différence.

II. 1. 2. De la ressemblance à l'assimilation

La perception première qu'ont ces voyageurs français du paysage de Moka semble être guidée par le souvenir de paysages espagnols connus qui se projettent sur les environs de Moka qu'ils découvrent. C'est sans doute une démarche propre à tout voyageur que de comparer les lieux et produits découverts aux lieux et produits connus, même si ces lieux connus n'existent pas dans leur patrie. Les récits de voyages qui abondent aux XVIII^e et XIX^e siècles et s'inscrivent dans la grande tradition de la littérature d'exploration et de voyage en sont le témoignage. Il s'agit pour ces auteurs de faire connaître à leurs lecteurs des lieux et produits inconnus de ces derniers et qu'ils ne pourront donc présenter qu'en les reliant à des paysages connus. Sur ce point, les deux récits de voyage se ressemblent. La Roque compare la fleur qu'il voit à Moka au jasmin de l'Espagne :

Quelques jours après, cette belle personne s'humanisant toujours d'avantage, s'avança à la fenêtre d'une chambre qui joignait à notre terrasse, et me donna fort gracieusement à travers des barreaux de bois, une poignée d'une petite fleur blanche fort estimée en Arabie, qui a presque l'odeur et la figure du jasmin d'Espagne¹.

Cette région côtière de Moka est très connue pour la fleur du jasmin depuis l'Antiquité. Les auteurs grecs et romains ont souligné leur appréciation de l'odeur du jasmin sur les côtes de l'Arabie Heureuse. Ils ont parlé des fleurs et du parfum qui exhalait depuis les côtes de l'Arabie jusqu'au large. Celle-ci est le premier constituant de l'Altérité. En prenant la mer, le voyageur entreprend une aventure, fait naître l'aventure. Dans notre corpus, la mer est l'élément naturel qui mène vers l'Altérité. Plusieurs de nos auteurs ont également exprimé leur goût pour le jasmin de l'Arabie Heureuse. Un autre élément de comparaison entre l'Arabie Heureuse et l'Espagne est le bon raisin. Jean de La Roque établit une comparaison ou plutôt une ressemblance : « Ils [les voyageurs] assurent qu'on mange en Arabie d'aussi bons raisins qu'en Espagne². » Cette comparaison est significative ; l'exotisme peut être découvert par le goût. Même si les raisins de l'Espagne sont connus du voyageur, ils restent pour lui un produit étranger et de qualité au même niveau que les raisins de l'Arabie Heureuse.

¹ La Roque, p.116.

² *Ibid.*, p. 268.

Grandpré renforce la ressemblance entre l'Arabie Heureuse et l'Espagne en matière de villes. Il utilise, comme d'ailleurs Jean de La Roque, une procédure systématique : il va du paysage observé au paysage remémoré. En décrivant les maisons de Moka construites de brique, il présente une nouvelle comparaison concernant les jalousies. Il trouve que « de loin, elles ressemblent parfaitement aux jalousies espagnoles, et au premier abord, Moka a l'air d'une ville d'Espagne¹ ». Comparer Moka à l'Espagne, pour un voyageur français, signifie deux choses : l'auteur connaît bien l'Espagne et les paysages dont il parle n'existent pas en France. Le paysage espagnol constitue le cadre de l'image qu'il donne du paysage de Moka. Cette image comparative que nous avons relevée dans ces différents récits comporte trois aspects : exotisme de goût (raisin), exotisme d'odeur (jasmin) et exotisme de paysage (jasmin et jalousie).

Nous trouvons également d'autres éléments de comparaison. Jean de La Roque utilise ce procédé pour faire comprendre au lecteur la manière dont le café est cultivé : « Les cafés sont plantés par ordre, et dans une espace d'alignement, comme sont les pommiers en Normandie². » Une autre comparaison est celle que fait l'abbé de La Porte entre la citadelle qui commande la ville de Taïz et la Bastille : « Ce château, qui est bâti sur une montagne, et muni de trente pièces de Canon de fonte, est la bastille du roi d'Yémen³. »

Les comparaisons sont abondantes mais la plupart rapprochent l'Arabie Heureuse non de la France, mais d'autres pays européens ou africains que le voyageur connaît. Le voyageur compare ainsi les maisons de Hodeïda et celles d'Italie. L'auteur ne précise pas quelle ville en Italie mais il fait peut-être référence à la ville dont sa famille est originaire :

La ville de Hodeïda contient de belles maisons bien bâties en brique, blanchies à la chaux, auxquelles leurs toits en terrasses entourées d'une balustrade à jour de divers dessins donnent une certaine apparence italienne. Les fenêtres sont fermées, comme dans presque tout l'Orient, par des cages faisant saillie sur la rue et composées de grillages en bois et véritables chefs-d'œuvre de goût et de patience⁴.

L'auteur est touché par ce paysage qui le renvoie à ses origines, aux endroits où ses parents ont vécu leur enfance. D'une part, c'est une sorte de reconnaissance d'un paysage lointain à travers la référence à son ancienne origine spatiale et identitaire. D'autre part, c'est

¹ Grandpré, t. 2, p. 168.

² La Roque, p. 282.

³ La Porte, p. 328.

⁴ Botta, p. 11.

un moyen de transmission aux lecteurs d'une image proche de leur paysage occidental. Paul-Émile Botta présente également une comparaison entre les maisons d'un petit village d'Arabie et les villages de Sennar¹ au Soudan. L'auteur connaît déjà l'Afrique et les lecteurs de cette époque connaissaient l'Afrique grâce aux récits des voyageurs. Dans les années 1840, les voyageurs français avaient déjà parcouru l'Afrique : le Maghreb, la côte ouest et une partie de la côte est de l'Afrique. Les récits de voyages dans différentes contrées de l'Afrique étaient considérables. C'est pourquoi Paul-Émile Botta compare les maisons d'un village d'Arabie Heureuse à un village d'Afrique qui pourrait être reconnu par les lecteurs.

Je m'arrêtai sur le milieu de la journée dans un petit village dont les rares cabanes, dispersées au milieu d'un bois de mimosas, me rappelèrent les villages de Sanner. Elles étaient construites en branches d'arbres et couvertes de chaume, mais différaient de celle de l'Afrique par leur forme, qui est carrée, tandis que celle des nègres du Sennar sont rondes, pointues et ressemblent à des meules de foin².

A partir des exemples précédemment cités, nous constatons qu'une partie de la description de certains paysages d'Arabie Heureuse est basée sur la comparaison avec d'autres paysages qui pourraient être connus du lecteur. Les auteurs ne laissent pas le lecteur les imaginer d'après les descriptions qu'ils présentent mais les renvoient à des paysages voisins de leur espace culturel. Mais si le lecteur ne connaît pas le paysage auquel l'auteur fait référence, la comparaison peut provoquer chez le lecteur des questions sur les deux images. Nous ne pouvons pas décider si ces comparaisons ont été toutes faites à partir des visites des voyageurs en Espagne, en Afrique, en Italie et en Orient ou par référence à leur lecture des récits de voyages et des ouvrages de géographie et d'histoire. Les deux sont possibles, mais la deuxième option nous semble la plus pertinente. Il est vrai que, par exemple, Botta a visité l'Orient pour ainsi comparer les fenêtres de l'Arabie à celle de l'Orient, mais il ne s'est jamais rendu en Ecosse. Or, dans une description d'une scène de marche des soldats de Cheikh Hassan pendant son voyage à Taïz, avec des chants, des coups de fusil et le bruit des timbales, Paul-Émile Botta compare cette scène avec les clans écossais décrits par Walter Scott :

Le lieu de la scène, la vue des armes étincelant sous les rayons du soleil, le bruit des timbales et des coups de fusil mêlés aux chants que l'on entendait à des distances

¹ Le royaume de Sennar se situait dans la région de Sennar au nord du Soudan (1504-1821).

² Botta, p. 17.

diverses, tout avait un caractère sauvage qui me rappela vivement les descriptions données par Walter Scott des rassemblements des clans écossais¹.

Les romans de Walter Scott auxquels se réfère Botta ont, selon François Besson, une dimension universelle : « l'universalité des romans de Walter Scott, écrit-il, réside dans leur localisation précise en Ecosse comme celle des œuvres de Joyce est révélée par l'image irlandaise qui la traverse². » Les clans des Ecosse semblent donc être connus chez Botta et éventuellement chez ses lecteurs. Il faut noter que Walter Scott avait des lecteurs en France et que certains de ses ouvrages ont été traduits en français dans les années 1830, en particulier l'*Histoire d'Ecosse* (1830), traduite en 1831. Botta trouve une ressemblance entre la société arabe du Yémen et la société écossaise. Walter Scott choisit comme lieu principal de ses récits l'Angleterre du Sud, à l'exception de quelques incursions lointaines. L'Irlande et l'Ecosse pour Walter Scott, et donc pour son lecteur Botta, sont des pays de légendes et de mystères qui servent parfois de cadre à certains épisodes. La description de cette scène, faite par Botta, ressemble beaucoup à celle de Scott pour les Ecosse. Le mot « sauvage » utilisé par Botta figure même dans l'ouvrage de Scott :

Les habitants des hautes-terres restèrent donc dans le même état qu'auparavant, faisant usage des mêmes costumes, portant les mêmes armes, et divisés en clans, chacun gouverné par son propre patriarche ; [...] les habitants des Hébrides, ou des îles occidentales, nous sont du moins dépeints comme de véritables sauvages³.

Ces comparaisons sont destinées à éclairer le lecteur et non à porter un jugement de valeur sur le pays traversé. S'il est vrai qu'un récit de voyage est par définition l'œuvre personnelle d'un individu relatant un moment précis dans un lieu défini et qu'il est donc apparemment le contraire de l'œuvre littéraire universelle, la manière de regarder la nature et ses produits naturels peut transformer ces caractéristiques ponctuelles et élargir le point de vue. Dans ce cas, la comparaison du lieu découvert avec le lieu « connu », au lieu de rétrécir l'image, peut apporter une vision nouvelle du paysage décrit. Bien que l'Espagne soit un pays voisin de la France, cette comparaison peut évoquer chez le lecteur une curiosité

¹ *Ibid.*, p. 53.

² François Besson, *Le paysage pyrénéen dans la littérature de voyage et l'iconographie britanniques du dix-neuvième siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 22.

³ Walter Scott, *Œuvres de W. Scott, Histoire d'Ecosse*, trad. Defauconpret, 2^e série, Paris, Furne-Pagnerre-Perrotin, 1861, 3 vol., t. 2. p. 51.

qui l'incite à se poser des questions sur les deux paysages, surtout que le paysage espagnol qui semble être connu du voyageur pourrait être inconnu du lecteur qui n'a jamais vu ni l'Espagne, ni l'Italie, ni l'Afrique, ni l'Ecosse, ni l'Arabie. A quoi ressemblent le jasmin d'Espagne, les maisons d'Italie, les villages d'Afrique, le chant et les fêtes d'Ecosse pour le lecteur français du XVIII^e et du début du XIX^e siècle ? C'est une manière de créer de la rêverie chez le lecteur, à la fois sur ces pays européens et sur un pays de l'Orient presque inconnu.

Jean de La Roque compare également le climat, et surtout le climat de Moka, à celui de Paris. Pour rendre concrète « la chaleur excessive », l'auteur utilise une comparaison : « Il faisait aussi chaud au moins de janvier, qu'il fait ordinairement à Paris dans celui de juillet¹. » L'auteur n'utilise pas la comparaison pour seulement renvoyer à l'idée de similitude du climat au moment où il n'y avait pas encore un système pour mesurer la chaleur, mais pour inviter les lecteurs à penser à la vie des habitants et leur patience envers les chaleurs pendant l'été. Il s'est donc fondé sur sa sensation du climat et sur sa mémoire du climat parisien.

La mémoire individuelle et locale d'un paysage fait des deux localités un espace reconnu universellement. Ce procédé est bien utilisé chez les romanciers, créateurs de l'imaginaire. Ceux-ci choisissent un espace connu pour créer un espace imaginaire. Quant aux auteurs de récits de voyages, ils utilisent la comparaison puisque l'objet de leur texte est de découvrir un espace étranger dans l'espace connu. La mémoire des paysages entre donc dans la représentation des espaces découverts, comme pour projeter sur la page un élément de connaissance commun à l'auteur et au lecteur. La comparaison devient un signe de reconnaissance du paysage.

Nous constatons donc dans ce paysage d'Arabie Heureuse, qui ressemble à un paysage européen, une triple projection : projection de goût à travers les raisins, projection d'art à travers les jalousies et projection d'odeur à travers les jasmins. Cependant, on peut tirer une leçon quant à la ressemblance de certains paysages de l'Arabie avec ceux de certains pays visités par les voyageurs. L'exotisme est menacé par la ressemblance : l'inouï s'y ramène au familier. Mais le point culminant de ces parallélismes paysagers est une projection littéraire, dans la mesure où ils dévoilent la réalité du mythe des parfums dont parlaient les auteurs classiques et qui s'exhalaient des côtes de l'Arabie Heureuse.

¹ La Roque, p. 118.

II. 1. 3. Un paysage reconnu dans la différence

Bien que les voyageurs retrouvent des ressemblances entre certains paysages de l'Arabie Heureuse et des lieux qui leur sont connus, les paysages différents des leurs dominent dans leurs récits. Les récits de voyage présentent une diversité de paysages de ce pays qui progresse selon deux facteurs. Tout d'abord, le paysage se développe au fur et à mesure de l'itinéraire du voyageur. A chaque étape du voyage se constitue une image différente de la précédente. Ensuite, les voyageurs de la fin du XVIII^e siècle et du XIX^e ont visité des endroits que les voyageurs du XVI^e et du début XVII^e siècles n'avaient pas vus. Chacun donne une nouvelle image plus ou moins différente de la précédente. Il s'agit d'une évolution des représentations du paysage de l'Arabie Heureuse. Le paysage aride, chaud et pâle des villes côtières n'est pas le même que celui de Mouab, qui est bâtie dans une plaine verte avec un climat agréable. Les voyageurs du XIX^e siècle comme Botta et Grandpré ont vu ce que les voyageurs des XVII^e et XVIII^e siècles n'avaient pas vu. Enfin, les récits du XIX^e siècle sont écrits par les voyageurs eux-mêmes, alors que les récits des XVII^e et XVIII^e siècles sont écrits par des compilateurs. Au XIX^e siècle, c'est le voyageur lui-même qui a rédigé son récit, ce qui rend sa description plus authentique, plus affinée et plus détaillée. Le récit donne l'impression aux lecteurs que c'est le voyage qui atteste le récit et non pas le contraire.

Le paysage de l'Arabie Heureuse progresse donc dans les récits de voyages selon le déplacement des voyageurs et l'époque du voyage. Les voyages du XVIII^e siècle en Arabie Heureuse sont encore des voyages de découvertes. Les voyageurs partent pour s'instruire sur ce pays dont ils n'ont aucune connaissance et pour chercher le nouveau dans tous ses sens : produits, paysages, couleurs, peuples, arts, sciences, etc. Le voyageur éprouve une envie de découvrir, d'aller dans des régions où aucun Européen ne s'est rendu. C'est donc la recherche du nouveau et de la découverte. Au XVIII^e siècle, les voyageurs pénètrent dans le pays, traversent les terrasses cultivées sur les montagnes et résident pendant quelque temps dans les cours des rois du pays. Ils rencontrent des commerçants, des paysans, des gens de la cour et des nobles du pays. Ils racontent leurs rencontres de façon à montrer qu'il s'agit bien d'un nouveau monde. Au XVIII^e siècle, les voyageurs essaient de prouver que le monde visité existe. On écrit pour attester le voyage.

Au XIX^e siècle, les voyages sont à la fois des voyages de découvertes, mais aussi de reconnaissance de ce qui était connu au XVIII^e siècle. Ce sont des voyages de découverte

par terre. On découvre encore de nouvelles régions dans le pays, telles que le désert et tout le nord-est du pays. Pour les voyageurs du XIX^e siècle, il s'agit surtout de reconnaissance ou d'assurance, car ils sont déjà instruits sur une grande partie de cette région. Ils ont lu d'autres récits de voyages, surtout le récit de Jean de La Roque et celui de Carsten Niebuhr. Il y a donc un désir d'aller reconnaître les choses sur place :

Le costume des Arabes est bien connu, cependant tous les jours sur nos théâtres on confond le turban turc avec le leur. Celui-ci a sur le derrière un et deux pendants quelques fois comme les mitres de nos évêques, ce qui le distingue de celui des autres Musulmans : ces deux pendants ne sont autre chose que les deux bouts de l'étoffe qui le compose¹.

Dans ce paragraphe de Grandpré, il ne s'agit pas seulement de reconnaître les choses sur place, mais également de corriger la connaissance préalable et de lever la confusion chez les lecteurs entre le costume des Arabes et celui des Turcs. Cette correction d'image du costume des Arabes semble être la première étape d'une observation de type ethnologique qui consiste à percevoir le mode de vie du peuple yéménite et ses différences non pas seulement avec ses propres traditions, mais aussi avec les traditions des peuples étrangers qui lui sont connus. On remarque cela dans la citation précédente : Grandpré fait référence au turban turc pour transmettre à ses lecteurs une image du turban arabe. Les voyageurs tels que Grandpré, Botta et Tamisier, en particulier les deux derniers, ont visité des endroits inconnus au XVIII^e siècle. Il s'agit d'abord de la région de Taïz. La description du mont de Saber à Taïz, faite par Botta, est intéressante pour les archéologues et les botanistes. Paul-Émile Botta passe la plupart de son temps à chercher des plantes et à fouiller des sites archéologiques. Maurice Tamisier est le seul qui décrit le côté désertique du pays et les coutumes des Bédouins.

Au XIX^e siècle, le voyage a donc une double vocation. Il reprend l'idée du XVIII^e siècle : prouver l'existence de ce monde, mais pour prouver aussi sa réalité telle qu'elle a été décrite. Les voyageurs ne sont pas seulement arrivés aux cours des rois, ils sont aussi passés de l'autre côté du pays, dans le désert. Ils ont vu et vécu des moments et ont eu des contacts avec une autre figure yéménite qui est le bédouin. C'est ainsi que se constitue un paysage naturel et humain varié. Le voyageur est au centre de ce paysage car il est l'auteur qui nous

¹ Grandpré, t.2. p. 174-175.

présente cette image selon ses regards, la distance qu'il prend et la manière dont il la présente.

Les récits de voyages en Arabie présentent donc deux paysages : un paysage naturel et un paysage social. Le paysage naturel comporte deux images. C'est d'abord un pays aride, pâle et chaud représenté par les plages et le désert, et un pays beau, agréable et doux représenté par les montagnes et leurs terrasses cultivées, leurs châteaux et le climat agréable. Pour le paysage social, les voyageurs distinguent plusieurs catégories sociales en Arabie, selon deux critères, régional et social. Nous étudierons ci-dessous ces deux paysages en détail.

II. 2. La représentation du paysage naturel

II. 2. 1. Des côtes arides de Tihama au désert de la mort

Le premier paysage que plusieurs voyageurs découvrent en arrivant en Arabie à travers les ports est celui d'un pays aride et désertique. Cette image se constitue dès leur arrivée, que ce soit par mer ou par terre. Ceux qui visitent le pays par terre arrivent du nord, le Hedjaz, en Arabie Déserte. L'image est encore plus effrayante. Cette image d'un pays désertique a été renforcée chez les Européens jusqu'à ce que les voyageurs aient découvert l'autre visage de ce pays. Ce paysage, quelque aride et chaud qu'il soit, est adouci par les dattiers plantés dans le sable des plages, les quelques jardins aux environs des villes et la chaleur est modérée par les vents et les brises qui arrivent de la mer. Les récits de voyages nous présentent cette image mais avec une progression qui crée de véritables tableaux.

On ne sait pas à quelle époque remonte cette représentation aride et déserte de l'Arabie, mais elle demeure jusqu'au XIX^e siècle. Le contact de l'Europe avec l'Orient, surtout dans le chemin qui conduit du nord de l'Égypte jusqu'à Jérusalem et aux pays environnants, est à l'origine de cette idée. La région qui s'étend du Sinaï jusqu'à Jérusalem est une région aride et s'appelait autrefois l'Arabie pétrée ou pierreuse, au sud de laquelle il y a l'Arabie déserte. Cette image a donc été construite et généralisée à l'ensemble de l'Arabie, c'est-à-dire aux trois Arabies : Pétrée, Déserte et Heureuse. Paul-Emile Botta démontre cette hypothèse dans les lignes suivantes :

Dans l'esprit des Européens, l'idée de l'Arabie s'associe presque toujours avec celle de désert et de population nomade ; cela résulte naturellement de ce que les portions de cette contrée voisine des pays lesquels l'Europe a des rapports fréquents, celles aussi qui ont joué dans l'histoire biblique ou musulmane un rôle important et ont étendu jusque sur nous leur influence, sont effectivement désertes ou plutôt stériles¹.

Cette idée se transmet en Europe jusqu'à ce que les voyageurs puissent entrer à l'intérieur du pays et voir l'autre côté du tableau. Plusieurs éléments constituent ce paysage pâle. Tout d'abord, la stérilité de certaines régions, à cause du manque d'eau, se trouve dans la région de Tihama et le désert d'al-Rob'al-Khali. La ville de Zebid et ses environs, par exemple, est une région stérile parce qu'« il n'y a presque point d'eau² » comme tout le long de la Mer Rouge. La stérilité et le manque d'eau ont le même sens ; qui dit stérile dit un

¹ Botta, p. 2.

² La Roque, p. 123.

manque d'eau et vice-versa. Il est également rare qu'il pleuve à Moka ou dans le désert d'al-Rob'al-Khali. Les Bédouins vivent dans quelques endroits du désert où l'on peut trouver quelques puits ou oasis. A vrai dire, ce sont des nomades et ils vivent souvent dans la première ceinture proche des montagnes car il est dangereux d'avancer au cœur du désert. La vie dans le désert implique une éthique, empreinte de mysticisme, tout au moins par son caractère initiatique. Pour Théodore Monod, le désert est certes un objet scientifique, mais surtout une épreuve gratifiante, constamment définie comme un mode de distinction par rapport à la société moderne. Les habitants du désert possèdent tous un regard critique sur l'évolution de la société moderne et surtout de la société occidentale. Ce n'est pas une vision unifiée mais un faisceau de répulsions face aux transformations considérables des valeurs. Ceux qui partent conquérir le désert au nom de la civilisation ou le fouillent pour leurs projets scientifiques en donnent une image qui creuse le fossé entre le désert et l'Occident. La même image est reflétée plus tard dans la mission de Thomas-Joseph Arnaud¹ en 1843 au Temple de la Reine de Saba et à la Digue de Mareb².

Le deuxième élément est le climat. Les régions arides se caractérisent par un climat différent de celui des hauts plateaux fertiles. Maurice Tamiser donne une description du climat d'Abou-Arich, une région à moitié désertique : « Pendant l'été, à midi, il [le thermomètre] s'élève à 42° ; et les Européens peuvent à peine résister à l'influence d'une aussi forte chaleur³. » Cette chaleur brûlante qui frappe les régions désertiques rend la vie éreintante, voire impossible. Si ces sables brûlants ne constituent pas un danger, les sables

¹ Thomas Joseph Arnaud est archéologue, originaire de Lurs (Basses-Alpes). En 1843, il est parti en mission à Mareb (au Yémen) à la recherche du Temple de la Reine de Saba et de la fameuse digue de Mareb. Il a ensuite publié trois articles dans trois numéros du *Journal Asiatique* de 1845. Son récit est intitulé *Relation d'un voyage à Mareb (Saba) dans l'Arabie méridionale*.

² Mareb est une région située au nord-est de Sanaa, connue par les vestiges du Royaume de Saba et la fameuse digue de Mareb. Celle-ci est considérée par les historiens comme le plus ancien barrage hydraulique du monde : elle a été construite entre le VIII^e siècle et le 1^{er} siècle av. J.-C. Large de 600 m et haute de 15, elle était dotée de deux vannes. La retenue créée servait à irriguer les terres avoisinantes en eau. L'effondrement définitif de la digue est traditionnellement daté en 570 « année de l'éléphant » dans la tradition musulmane. Cette année aurait connu aussi les événements suivants: la naissance du prophète Mahomet, l'attaque avortée de la Mecque par Abraha avec ses éléphants, le châtement divin de l'attaque de la Mecque, la mort d'Abraha. Cet effondrement de la digue de Mareb a provoqué le déplacement et l'émigration des tribus arabes vers le nord de la péninsule Arabique et le nord de l'Afrique.

³ Tamisier, p. 376-377.

mouvants en constituent un redoutable, tant pour les caravanes que pour l'homme. Pierre Bergeron raconte une scène vécue par le voyageur Vincent Le Blanc où un Arabe, qui accompagnait la caravane, a disparu dans le désert :

On envoya quatre Mores, moyennant cent ducats qu'on leur donna, pour en faire la quête ; mais ils n'en purent jamais avoir nouvelles, soit qu'il fut demeuré enseveli dans les sables, ou qu'il eut eu quelque autre mauvaise rencontre¹.

Ce paysage désertique apparaît petit à petit et avec peine dans les récits de voyage de notre corpus. Le lexique du sable et de l'aridité s'affiche dans les récits de voyages progressivement mais ce n'est pas par hasard. C'est au fur et à mesure de l'avancement des voyageurs dans les régions désertiques. Pourquoi les sables jouent-ils un rôle si important dans le discours des voyageurs en Arabie ? La description du voyageur ne précise pas si la caravane s'est avancée au cœur du désert mais la disparition d'un compagnon prouve que le désert est gigantesque et laisse imaginer à quel point il est dangereux d'y pénétrer. Ces sables brûlants et mouvants ne sont pas seulement un danger pour les humains mais également pour les villes et la nature elle-même. Plusieurs auteurs en témoignent, comme par exemple Paul-Emile Botta :

Avant le coucher du soleil j'arrivai à Bet-el-Fakih, grande ville autrefois florissante, mais presque ruinée depuis que son port Ghalefka a été comblé par les sables, et que par conséquence le commerce du café s'est transporté à Hodeïda et à Moka².

C'est un témoignage sur la force de la nature contre la nature elle-même. Le mouvement des sables a donc causé la mort lente d'une ville prospère auparavant et le commerce s'est déplacé dans une autre ville. Ce scénario se produit dans les villes côtières de l'Arabie Heureuse. Moka, la ville où a été transporté le commerce de Bet-el-Fakih subit aujourd'hui le même sort. La ville, dont le nom était connu par le café, est actuellement presque en ruine à cause des sables et de la nature aride. Elle n'est plus qu'un petit port pour l'importation des animaux venant d'Afrique.

Ces évocations, qui mettent en scène la lutte de l'homme contre le danger des sables, lutte souvent désespérée, annoncent l'un des grands thèmes de la littérature de voyage : celui des cités et des caravanes englouties par les sables. La mort est omniprésente dans le désert.

¹ Bergeron, 16.

² Botta, p. 17.

Tout ce qui relève de cet espace se trouve confronté à la mort : l'homme comme les animaux et, bien sûr, comme les formes paysagères. Les sables, le silence, le soleil, la sécheresse sont porteurs de mort :

La rencontre de l'homme et du désert, c'est aussi celle de l'Être face à sa mort, une mort qui gagne aujourd'hui du terrain, et dont les images tragiques – squelettes blanchis que la faim va tuer – s'imposent à nous¹.

Malgré ces dangers du désert, certains auteurs éprouvent un attrait envers ces paysages exotiques. Mais s'il est vrai qu'en mettant les pieds sur la terre d'Arabie, ils découvrent le désert, ils ont déjà été sensibilisés par des siècles de chrétienté. Par conséquent, leur attirance pour le désert traduit à l'échelle de leur vie l'histoire des anciens peuples. Il n'est pratiquement pas d'ouvrages qui ne fassent mention explicitement ou implicitement du désert de la Bible. Voici ce que Tamisier décrit pendant sa traversée du désert du Sinaï :

Le vent fraîchit légèrement et semble suivre la même progression que le soleil, qui vient de se lever derrière les montagnes d'Arabie. Quittons le Sinaï, où Moïse reçoit la loi ; les montagnes d'Égypte, illustrées par les moines chrétiens émules de ceux de la Thébaïde ; laissons le passage où Pharaon s'engloutit vivant avec son armée².

Théodore Monod, qui qualifie le désert de « royaume de la mort³ », consacre un chapitre de *Méharées* au désert biblique dans lequel il expose toutes les occurrences du désert dans l'Ancien Testament. Il essaie, comme d'ailleurs Eugène Fromentin, dans *Un été dans le Sahara*, de retrouver dans les lieux et les hommes des traductions imagées de l'Ancien Testament. De la même manière que la notion de désert, avant sa conquête, peuple l'imaginaire occidental, le discours sur les sables est déjà mis en place. Le récit de Pierre Bergeron, *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc*, abonde en récits relatant les dangers que constituent les sables brûlants et mouvants :

Le Capitaine de la ville nous accompagna avec cinq cent chevaux jusqu'au désert, car ils ne peuvent passer outre, à cause que les sables brûlent les pieds de leurs chevaux et les encastèlent⁴.

¹ Michel Roux, *Le Désert de sable*, Paris, l'Harmattan, 1996, p. 7.

² Tamisier, t. 1, p. 26.

³ Théodore Monod, *Méharées*, Paris, Actes Sud, 1994, p. 66.

⁴ Bergeron, p. 15.

Cependant, l'imaginaire du sable ne saurait être réduit à ces seules représentations. Dès le XIX^e siècle, il va s'imposer comme paysage et ce, doublement, d'une part en constituant un des éléments du littoral qui devient pour les Français un lieu de délectation, mais aussi parce qu'il s'assimile, par le jeu des métaphores, au désert, à la montagne ou aux jardins que l'Occident érige à cette époque au rang de paysages par excellence. Maurice Tamisier décrit ainsi ce paysage coloré au milieu duquel l'homme se déplace :

Le voyageur qui a été brûlé par le soleil ardent de Tihama, celui dont l'œil a été habitué à contempler les torrents desséchés, les plaines de sables et les montagnes rocailleuses de cette contrée, s'épanouira de plaisir à l'aspect des nombreux jardins qui environnent la ville ; et son corps, délivré d'une température brûlante, savourera avec douceur les délicieuses sensations d'une atmosphère rafraîchie¹.

Dans ce cas, deux images sont mises sur un même plan et sont liées par leur opposition. Ces deux images sont souvent évoquées ensemble. La métamorphose fait place à la fusion et reflète un attrait du paysage. L'abbé de La Porte marque également cette attirance du désert et défie ses dangers. Ainsi, il conclut sa 25^e lettre, consacrée à l'Arabie Heureuse, datée d'Aden le 1^{er} mars 1739, par ces phrases :

Déjà tous nos arrangements sont faits, pour nous rendre, par le désert de l'Arabie, dans la Palestine qui, depuis longtemps, excite vivement notre curiosité. Nous sentons tous les dangers auxquels cette route nous expose ; mais nous serons bien dédommagés par les grands objets qu'elle doit offrir à nos yeux².

Ce paysage est animé par le mouvement de la caravane, par le monde animal. La plupart des voyageurs en mentionnent plusieurs sortes. Les nomades, qui vivent en se déplaçant dans les déserts, élèvent des troupeaux de moutons et de chèvres. Mais il ne faut surtout pas oublier un animal qui constitue une figure remarquable de ce paysage et défie les dangers du désert. Il s'agit du chameau qu'on appelle en Arabie « le bateau du désert ». Cette dénomination métaphorique renvoie à sa forte résistance à la chaleur et à la soif ainsi qu'à ses pas sûrs. Les chameaux ont fait depuis longtemps l'objet d'une domestication par les bédouins. Grandpré consacre quatre pages à la description du chameau. Le chameau est l'animal le plus approprié à l'Arabie et celle-ci est la terre la plus adaptée pour le chameau :

¹ Tamisier, t. 2, p. 298.

² La Porte, p. 349.

« cet animal est originaire de l'Arabie et vit mal ailleurs¹. » Grandpré présente en outre trois éléments qui se complètent pour constituer un des paysages de l'Arabie, à savoir le chameau, le désert et les yéménites :

C'est l'animal le plus précieux de l'Yémen, la nature l'a conformé précisément pour vivre au désert, rien n'est si sobre : tout le monde connaît son réservoir d'eau, qui le met à même de passer plusieurs jours sans boire ; on sait qu'il est de l'espèce ruminante, mais on ne connaît peut-être pas tout ce qu'il peut souffrir de la faim sans périr².

Le voyageur Jean-Baptiste Tavernier consacre un chapitre entier à la description du chameau. Il raconte son voyage dans le désert de l'Arabie avec la caravane des chameaux et il se montre passionné par les chameaux, leur patience et leur résistance:

Mais il y a bien plus dequoy admirer la patience avec laquelle ils souffrent la soif, et la dernière fois que je passay les deserts, d'où la Caravane ne pût sortir en moins de 65 jours, nos chameaux furent une fois neuf jours sans boire, parce que pendant neuf jours de marche nous ne trouvâmes point d'eau en aucun lieu. Ce qui est encore plus admirable, est que quand le chameau est en chaleur il demeure jusques à quarante jours sans manger ny boire, et il est alors si furieux que si on n'y prend garde, on court risque d'être mordu³.

A Tihama, les sables, le soleil, les nomades et les chameaux se sont réunis avec un autre élément qui caractérise ce paysage aride. Il s'agit des dattiers, l'arbre typique de cette région. On est dans une région tropicale (le long de la côte depuis le nord de l'Arabie Heureuse jusqu'à Bab-el-Mandab) où la chaleur est étouffante, mais le vent l'adoucit et les dattiers font une sensation agréable. A Tihama, les dattiers sont l'image de la fertilité et de la générosité. C'est une ressource considérable pour les habitants de cette côte. Comme le café est un arbre lié aux montagnes de l'Arabie Heureuse, le dattier est lié à ses côtes désertiques. Dans l'immense désert, le dattier est le symbole de la vie. Pour le voyageur qui traverse le désert pendant quelques jours sans trouver d'eau, le dattier qui apparaît soudainement au loin est un signe de vie car, outre le fait de porter des dattes, il signale l'existence de l'eau. Il est possible de trouver à cet endroit une oasis et des nomades. Le voyageur a donc ici une sensation agréable. L'évocation du palmier sur la plage sablonneuse

¹ Grandpré, t. 2, p. 221.

² *Ibid.*

³ Jean-Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier*, Paris, G. Clouzier et C. Barbin, 1676, p. 117.

reflète l'importance de celui-ci dans la vie des habitants de cette région. Jean de La Roque note ainsi :

On voit aux dehors de Moka quelques palmiers plantés parmi le sable que l'on a soin d'arroser par le moyen des puits que l'on a creusé, et qui portent des dattes fort communes¹.

Grandpré a également décrit les palmiers de Moka qui donnent une vue agréable et une fraîcheur dont on a besoin dans cette ville où la chaleur est forte.

Tout ce terrain est couvert de palmiers dattiers, au milieu desquels on a ménagé des jardins et quelques maisons de plaisance [...]. On peut y venir jouir de la fraîcheur et fumer le houcca².

Pour les habitants des régions sablonneuses, le palmier n'est pas seulement une ressource et un arbre qui rafraîchit les lieux chauds, il fait même partie de leurs demeures car la plupart de leurs maisons sont faites avec des branches de palmiers. Ils en fabriquent également pour leurs besoins des tapis et des cordes, des récipients et d'autres choses utiles. Après avoir construit leurs habitations de branches d'arbres, « ils entourent le tout d'une corde faite avec des feuilles de palmier³ ». Le palmier et le sable sont deux éléments essentiels qui constituent le paysage naturel de la région de Tihama dans laquelle vivent les nomades. Et si le sable pouvait être un signe de danger, le palmier est un signe de salut.

Si les sables envahissent l'imaginaire des voyageurs avec autant de force, c'est parce qu'ils créent un réseau compliqué de représentations esthétiques, philosophiques et historiques. Même si certains voyageurs ne sont pas heureux de leur voyage ou de leur contact avec les autochtones de l'Arabie Heureuse à cause des incidents, le pays lui-même reste pour eux un lieu exotique, car « un *bon* ailleurs, mieux appréhendé, n'implique pas obligatoirement un *bon* voyage ou un *bon* rapport à autrui⁴».

¹ La Roque, p. 118-119.

² Grandpré, t. 2, p. 217.

³ Tamisier, t. 2, 385.

⁴ Franck Michel, *Désirs d'ailleurs : essai d'anthropologie des voyages*, Paris, Armand Colin, « Chemins de traverse », 2000, p. 202.

II. 2. 2. Du jardin du café aux paradis terrestres

Le voyageur est invité, après cette traversée de sables brûlants du Hedjaz en Arabie Deserte et des côtes du Tihama, à se reposer et à se rafraîchir dans les jardins de l'Arabie Heureuse. Mais, pour s'enfuir de ce climat étouffant, pour découvrir l'autre paysage de ce pays dont on connaît le café et quelques légendes, il faut aller voir les terrasses des montagnes où se rencontrent la beauté, la fertilité, la verdure, les châteaux et le café. Sur les terrasses des montagnes, on est bien placé pour connaître mieux ce pays et la grandeur de ce peuple qui transforme la nature. C'est la rencontre entre l'homme, la nature et la vie. Il est temps que le voyageur découvre l'autre paysage de l'Arabie Heureuse. Certes, c'est un pays montagneux, mais les terrasses cultivées sur les montagnes sont d'une beauté époustouflante. Les jardins des terrasses, les châteaux, les villages perchés sur les rochers donnent l'impression d'être devant les maisons des *Mille et une nuits*. Au contraire du premier paysage, c'est l'homme qui est le plus fort, il a surmonté la nature et l'a transformée pour son profit.

La nature change continuellement au fur et à mesure qu'on avance dans les montagnes. La perception ne peut être une et définitive : les maisons, les arbres, les animaux, le climat et la nature des gens, tout est différent. Les écrivains narrateurs décrivent le paysage au fur et à mesure du déroulement de leur marche. Le mouvement se dédouble puisqu'il y a d'une part une progression des narrateurs et d'autre part un changement des paysages naturels. Ce qui est intéressant ici c'est que la beauté du cadre visible conduit le voyageur à voir au-delà de l'apparence de ces images splendides. C'est par la beauté des paysages naturels qu'il s'enfonce réellement dans le lieu et en retrouve l'âme. L'appréciation du paysage dans les montagnes et villages de l'Arabie Heureuse peut apparaître dans le regard du voyageur à travers ses sentiments envers la nature. Pour dégager ses sentiments, il a recours à l'opposition entre deux paysages, entre les côtes de l'Arabie et les montagnes, entre la côte livide et les belles montagnes. Le narrateur, dans le récit de Jean de La Roque, se déplace de la plage brûlée par le soleil aux jardins des montagnes. Il reprend l'image aride de la plage et l'oppose avec l'agréable image de la montagne pour montrer la beauté de celle-ci :

Tout ce qui s'étend le long de la mer rouge, n'est qu'une mauvaise plage sèche et stérile, qui en quelques endroits a jusqu'à dix ou douze lieues de largeur, mais qui est bordée en revanche par ces mêmes montagnes, lesquelles outre le café portent beaucoup

d'autres arbres, des fruits en quantité, et où se trouve enfin de l'eau fort saine, une agréable fraîcheur, et un printemps presque continuel¹.

Le paragraphe porte deux images opposées. Les sables représentent la sécheresse et la stérilité et les montagnes cultivées représentent le refuge et la fertilité. Les terrasses des montagnes sont au premier plan, présentées comme un refuge, un lieu de repos, de détente ou de contemplation pour le voyageur qui a subi tant de chaleur, de soif et de fatigue et qui a probablement rencontré le danger des sables. Au deuxième plan, elles sont un lieu de réflexion sur le peuple, sur son histoire, sur sa puissance qui a transformé les montagnes en terrasses et sur ses mœurs.

Pour bien constituer le tableau à partir des paysages de l'Arabie Heureuse décrits par les voyageurs, il faut retracer le chemin dans les récits, se déplacer avec les voyageurs qui commencent par la mer, les sables, les palmiers, les montagnes et les jardins en terrasses. Le mouvement du voyageur est accompagné d'une évolution du paysage. Les montagnes font partie du décor de l'Arabie Heureuse. Après avoir peint le cadre de ce tableau qui consiste en une ceinture sablonneuse, puis les quelques jardins de palmiers, les plumes des voyageurs dessinent le cœur du tableau au fur et à mesure de l'avancement de leur chemin vers l'intérieur du pays.

Les terrasses des montagnes de l'Arabie abondent de fruits et légumes, mais l'arbre le plus remarquable et le plus représentatif des montagnes est le café. Comme le palmier est un arbre lié à la côte, le café est lié à la montagne. Selon Jean de La Roque, les Français voient l'arbre du café pour la première fois en février 1712 pendant leur deuxième voyage en Arabie Heureuse (1711-1713), à Taïz lors du voyage à Mouab, à la cour du roi d'Arabie Heureuse :

De Tage en continuant le chemin pour se rendre à Manzuel, nos gens eurent le plaisir de voir à six lieues de Tage des arbres de café pour la première fois. Ils passent pour être les plus beaux et les mieux cultivés du Yémen².

L'arbre du café est resté un arbre inconnu jusqu'à ce qu'on le voie réellement. Il a longtemps occupé l'imagination des Européens qui ne savaient pas à quoi ressemblait l'arbre du fruit produisant cette liqueur qui inspire les esprits. Joseph de La Porte consacre quelques pages au café en commençant par les phrases suivantes :

¹ La Roque, p. 122.

² *Ibid.*, p. 230.

La principale richesse de l'Yémen et la meilleure branche du commerce qui s'y fait, c'est le café. Vous connaissez, Madame, cette liqueur charmante qui inspire nos poètes, échauffe l'imaginaire de nos orateurs, éclaire les idées de nos sages, dissipe les nuages de mélancolie, et qui, depuis quelque temps, est devenue, parmi nous, un lien de plus pour la société ; mais l'arbre, dont le fruit produit cette liqueur enchanteresse, ne vous est peut-être pas si connu. Le royaume du Yémen, à l'exclusion de toute autre contrée de l'Arabie, produit l'arbre du café¹.

Presque un siècle après le premier voyage des Français en Arabie Heureuse, le café tient toujours sa place dans la région et dans le monde :

L'objet de la principale culture de l'Yémen est le café : cet arbre est trop connu pour en donner la description. On sait qu'il est originaire d'Arabie, et quoiqu'il ait merveilleusement réussi dans les Antilles, à Cayenne et à l'île de Bourbon, il a néanmoins conservé dans sa patrie une supériorité, qui lui donne la préférence dans tous les marchés de l'Europe².

Son nom révèle toutes les représentations de l'Arabie Heureuse chez les étrangers. Qui dit café dit Moka, dit l'Arabie Heureuse, dit les jardins de terrasses, les deux paradis terrestres d'Aden et du royaume de Saba. Il est devenu un symbole de l'Arabie. La plupart des voyageurs européens arrivaient dans les ports de ce pays pour le commerce du café sans connaître les terrasses des montagnes où on le cultive. On ne cultive pas de café dans les régions côtières mais sur les terrasses des montagnes commençant à Taïz et tirant vers le nord-est du pays. Ces terrasses ne servent pas seulement à la culture du café mais à celle d'autres fruits et légumes. Jean de La Roque décrit ainsi les jardins en terrasses des montagnes³ qui entourent la ville de Taïz : « On a pratiqué plusieurs jardins sur le penchant de la montagne, qui font un fort bel effet à la vue, et qui donnent à la ville de grandes commodités⁴. » On trouve chez L'abbé de La Porte une sorte de plagiat de ce passage. Il reprend presque intégralement la description de Jean de La Roque et montre son attirance pour les jardins en terrasses cultivés sur ces montagnes :

¹ La Porte, p. 342.

² Grandpré, t. 2, p. 238.

³ Il s'agit ici des montagnes comme le mont de Saber, qui entoure la ville de Taïz au sud et à l'est, et le mont Djabal Habashi au sud-ouest de la ville.

⁴ La Roque, p. 229.

On a pratiqué, sur les montagnes, des jardins en terrasse, qui font un très bel effet, et qui, en procurant à la ville une promenade agréable, lui sont encore d'une très grande ressource pour les excellentes légumes qu'ils lui fournissent¹.

Ce décor vert se dessine également dans les marchés où les produits naturels sont variés et en abondance. C'est grâce à ces jardins cultivés que les marchés sont remplis de légumes et de fruits. Grandpré relie la nature et la vie humaine en décrivant le bazar de Moka rempli de tous les produits naturels venus des montagnes du pays :

Le bazar aux fruits est peut-être le plus extraordinaire de l'univers : la nature a tout fait pour ce pays, et quand on considère les avantages sans nombre qu'elle y a accumulés, la force, l'intelligence et le courage de ses habitants, on a peine à comprendre comment ils ne sont pas devenus le premier peuple de la terre, à moins de l'expliquer, en disant que trop heureux chez eux pour rien désirer, ils n'ont point cherché à conquérir d'autres pays, dans lesquels rien ne pouvait les attirer, et qui n'auraient pu leur procurer la moitié de ce que leur patrie met sous leurs mains. L'Arabie produit tout. J'ai vu le bazar rempli de pommes et d'oranges, de prunes et de citrons, d'abricots et d'ananas, de pêches et de bananes, de blettes et d'artichauts, de raisins et de mangues en un mot, de tous les fruits et de tous les légumes d'Europe et d'Asie².

Ces bazars remplis de toutes sortes de fruits et légumes constituent donc une partie du paysage, un paysage qui constitue l'exotisme de l'Arabie Heureuse. Ensuite, la présence de l'auteur dans les bazars prouve sa présence en face de son *autre* et de son *ailleurs*, mais un *autre* « trop heureux » et un *ailleurs* « extraordinaire ». Ce croisement entre « je » et l'autre « ils », entre ici « l'Europe » et l'ailleurs « l'Arabie Heureuse », fait de ces deux notions, l'*autre* et l'*ailleurs*, une réalité vécue. Comme il n'y a pas « ici » sans « ailleurs », ce qui prouve l'existence et la dimension du paysage, il n'y a pas de paysage sans spectateur-acteur. C'est le voyageur lui-même qui joue ce rôle. Il se déplace dans le bazar qui est pour lui « peut-être le plus extraordinaire de l'univers ». Ce jugement n'est pas fait d'un simple regard, c'est un voyageur marchand qui a déjà visité l'Afrique, l'Europe et qui est allé jusqu'en Inde et au Bengale. A travers cette image, Grandpré révèle une des raisons pour lesquelles ce pays s'appelle l'Arabie Heureuse. L'image qu'il donne du peuple heureux qui ne cherche point à conquérir d'autres pays pose plusieurs questions sur la nature humaine, les ambitions et le désir de l'homme de conquérir l'ailleurs. Peut-on réellement se contenter de ce que nous avons sous les mains et ne pas chercher ailleurs ? Grandpré reflète par

¹ La Porte, p. 328.

² Grandpré, t. 2, p. 232.

excellence les raisons pour lesquelles l'Europe se lance dans le monde à la recherche des biens.

Les jardins de l'Arabie sont très connus et aucun voyageur n'a visité ce pays sans en parler. Ils ne représentent pas seulement un refuge, mais aussi un lieu de repos, de détente, de contemplation et de réflexion. Si les sables étaient un signe de mort, les jardins des montagnes deviennent un signe de vie et de plaisir. Ce goût des jardins est commun dans l'Arabie. C'est ce que Paul-Émile Botta constate lors de sa visite dans le jardin de son compagnon Ezza : « par un goût aussi remarquable chez les Arabes que son caractère lui-même, Ezza avait la passion du jardinage ; son jardin était régulièrement planté¹. » Sanaa, par ses jardins, atteint une beauté qui dépasse celle de Moka, des montagnes de Taïz et celles de Mouab.

Combes et Tamisier visitent l'Arabie Pétrée et l'Arabie Heureuse et nous laissent cette description qui montre une grande distinction entre deux paysages différents :

Après avoir visité les montagnes arides de l'Arabie-Pétrée et les plaines sablonneuses de l'Hedjaz, on a lieu sans doute de s'étonner de fécondité du sol de l'Yémen ; les céréales y abondent ; le café, les fruits et les fleurs y répandent leurs parfums ; son sol ciel est bleu et ses femmes sont belles ; mais avec tous ses avantages, l'Arabie Heureuse est encore loin de pouvoir rivaliser avec nos pays d'Europe².

La relation de Paul-Émile Botta se caractérise par la simplicité du style et la candeur avec laquelle l'auteur rapporte ce qu'il a vu, entendu et senti. C'est ce que note Charles Levavasseur dans sa notice de la 2^e édition de la *Relation d'un voyage dans l'Yémen* :

Les tableaux, quand il parle de la campagne et de ses habitants, ont quelque chose de biblique. Lorsqu'il décrit le caractère et les mœurs guerrières des chefs du pays, on croit reconnaître l'esprit féodal et les coutumes du Moyen Âge. La pensée se reporte alors vers les descriptions plus étendues, plus variées de Walter Scott, mais moins simples, moins naïves³.

¹ Botta, p. 128-129.

² Combes et Tamisier, *Voyage en Abyssinie, dans les pays des Galla, de Choa et d'Ifat ; précédé d'une excursion dans l'Arabie-Heureuse*, Paris, Louis Desessart, 1838, 5 vol., t. 1, p. 41.

³ Charles Levavasseur, notice de la relation de Paul-Émile Botta *Relation d'un voyage dans l'Yémen*, 2^e éd., E. de Soye, 1880, p. 19.

Le temps semble s'être arrêté et la beauté est partout. Joseph de La Porte paraît charmé par ce paysage extraordinaire. Sa description des paysages et du climat de l'Arabie donne l'impression qu'il s'agit d'une utopie :

D'ailleurs, rien n'égale la beauté des environs de Sanaa. Vergers, prairies, bocages, vallons délicieux ; tout semble fait pour l'œil, et comme l'air y est toujours tempéré, et que les arbres s'y couvrent en tout temps, les uns des fleurs, les autres de fruits, on y jouit d'un printemps éternel ; ou plutôt le printemps et l'automne semblent se confondre¹.

Cette beauté incite les réflexions des voyageurs sur le mythe du paradis terrestre mentionné dans les livres sacrés. On a longtemps cherché à le situer. Selon Corin Braga, les études étymologiques, philologiques, géographiques et historiques sur les écrits sacrés faites par les Européens placent le paradis d'Aden ou d'Eden en Orient arabe. Et la première hypothèse, selon la Genèse, est l'Arabie Heureuse : « Le jardin d'Eden sera placé, dit Corin Braga, en Arabie Heureuse, en Perse, en Parthie, en Arménie majeure, en Mésopotamie, en Assyrie, en Chaldée, à Babylone ou en Palestine². » Les études arabes basées sur le Coran et les Hadiths s'accordent sur la localisation du paradis terrestre en Arabie Heureuse, dans la région de Hadramaout, à l'est de la ville d'Aden. Jean de La Roque, après avoir décrit les jardins de Sanaa et les avoir comparés à ceux de Damas, appuie cette hypothèse et se demande si les jardins de Sanaa ne sont pas le paradis terrestre :

Je ne sais si sur cette idée on ne pourrait pas placer en ce quartier là [de Sanaa], cette espèce de Paradis terrestre, nommé Iram, et planté dans l'Arabie Heureuse par un ancien Roi, que Mahomet même traite d'impie dans son Alcoran, paradis célèbre dans le Mahoméanisme, et dont presque tous les ouvrages des poètes Musulmans font mention³.

Deux décennies plus tard, Joseph de La Porte appuie progressivement et implicitement cette idée. D'abord, il décrit le chemin par lequel il est passé. Le voyageur arrive devant une nature différente de la sienne et de celle qu'il avait vue à Moka. Il est émerveillé de se déplacer dans les petits chemins des montagnes et de son contact avec l'arbre du café qu'on n'a jamais vu jusqu'alors. Il s'agit ici d'un exotisme qui n'est plus un objet mais un paysage :

¹ La Porte, p.337-338.

² Corin Braga, *Le paradis interdit au Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 133.

³ La Roque, p. 271-172.

Le lendemain, nous partîmes dès l'aurore, et nous entrâmes ensuite dans une belle et vaste plaine qui nous conduit, par un très beau temps et le plus beau chemin du monde, à Tage¹, où nous n'entrâmes qu'au coucher du soleil².

Plus tard, il répète la même description du chemin disant : « Jusqu'à nous avons voyagé par le plus beau pays du monde³. » La répétition volontaire est une figure qui révèle l'impuissance des mots à exprimer un spectacle infiniment grandiose. Elle émerveille les lecteurs, inspire les poètes et incite les curieux et les voyageurs. Cette image renforce l'hypothèse que le paradis terrestre existerait en Arabie Heureuse.

Des palmiers, des multiples jardins de vignes et de fruits, du café aux terrasses des montagnes représentant le paradis féérique des voyageurs, l'univers végétal est très présent dans nos récits. Aux XVIII^e et XIX^e siècles, l'attrait de l'homme pour la nature, et surtout la nature lointaine, conduit le créateur d'imaginaire à utiliser ces espaces exotiques où les terrasses de montagnes reflètent de loin leur grandeur et portent ainsi l'image de la liberté créatrice. La référence à ces paysages naturels dans les récits des voyages en Arabie Heureuse révèle ce rapport entre l'imaginaire et le monde des plantes qu'on trouve dans l'art mondial. Le paysage végétal n'a pas une simple fonction ornementale. Il y a bien une étroite relation entre paysage naturel et paysage humain : l'environnement n'est pas le fond, mais le point central du tableau. Ce tableau se construit surtout par les oppositions que les auteurs utilisent entre les éléments du désert et ceux de la montagne : désert et montagne, manque d'eau ou eau malsaine ou salée et eau saine, climat chaud et climat agréable, terre aride et terre fertile, sables mouvants et jardins de terrasses, palmiers et café et fruits, cabanes faites de feuilles de palmiers et châteaux. Mais sa représentation est d'abord le reflet de la réalité de la variété naturelle de ce pays. Ces représentations du paysage naturel nous conduisent à traiter d'autres paysages aussi remarquables qu'importants. Il s'agit du paysage urbain et du paysage humain.

¹ Il s'agit de la ville de Taïz actuelle, au sud-ouest du Yémen.

² La Porte, p. 327.

³ *Ibid.*, p. 329.

II. 3. La représentation du paysage urbain

II. 3. 1. Le paysage urbain dans les villes côtières

On appelle paysage urbain un paysage de ville. Il est formé des objets que tout le monde peut voir dans la ville. Il est caractérisé par une densité de bâtiments, d'habitants, de monuments, de marchandises, d'activités en tous genres. C'est donc un espace peuplé dont témoigne un mouvement continu dans les rues et les souks. Le paysage urbain de l'Arabie Heureuse a la même variété que le paysage naturel. Les sites urbains sont nés sur les routes de commerce à la rencontre des routes maritimes et terrestres. Toutefois, la présence de fortifications en pierre, outre un appareil régulier, apparaît comme un trait distinctif des villes et, dans l'Orient ancien en général, comme la marque de l'Etat. Des sites naissent et d'autres déclinent selon le changement des voies de commerce. La plupart des villes, en Arabie Heureuse, sont nées soit sur les routes des caravanes (Qanâ', Shabwa, Mareb, Najran, etc.), soit sur les voies maritimes (Aden, Moka, Jizan, Mosha). Pierre Bergeron mentionne, dans *Les voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc Marseillais*, quelques villes de l'Arabie Heureuse telles que Gaza (qui pourrait être Djizan), Zibit et Aden. En s'avancant dans le pays, le voyageur remarque aussi d'autres grandes villes :

Toute cette Arabie [Heureuse] est remplie de bonnes villes, à cause du trafic qui font venir les Marchands de tous les endroits, comme sont les villes de Tazea [Taïz], Cana [Sanaa], Asigni [Assayani] et Kada [Al-Kaida], où est le cabal et principal magasin du Seque¹.

Depuis la Renaissance jusqu'au XIX^e siècle, on remarque l'apparition d'autres villes maritimes telles que Hodeïda, Bet-el-Fakih, Moka, Zabid et d'autres, mais aussi la disparition d'Assayani et Al-Kaida. Il y a aussi des villes qui ont résisté, mais ont perdu un peu de leur vivacité, comme Aden, Taïz et Sanaa, à cause de leur situation politique. Ces trois villes, ainsi que Mouab, étaient souvent la demeure des rois. Elles étaient bien peuplées, remplies de marchés et de beaux châteaux. Nous découvrons ce paysage urbain à travers les récits des voyageurs français, qui distinguent trois éléments majeurs : les villes côtières, qui présentent toutes les caractéristiques de l'urbanisme, les villes de l'intérieur du pays, où se trouvent les cours des rois, et les châteaux qui représentent le pouvoir, l'art de bâtir et la civilisation ancienne de ce pays.

¹ Bergeron, p. 29.

Les grandes villes côtières de l'Arabie Heureuse décrites dans les récits des voyageurs se trouvent sur les côtes de la Mer Rouge et de la mer Arabe¹. Ce sont des ports et des villes commerciales. Aden, Moka, Djezan, Djedda, Bet-el-Fakih, Zabid, Hodeïda sont les plus célèbres chez les voyageurs du XVII^e au XIX^e siècle. Elles occupent une place importante dans l'imagination occidentale. Jusqu'à l'époque de la colonisation, elles ont été découvertes et redécouvertes. C'est l'énergie et l'intelligence des Arabes de cette contrée qui expliquent la prospérité de leurs ports et de leurs villes à cette période. Les sites présentent de grands avantages : les montagnes du pays leur donnent les fruits de la terre et leur situation géographique à l'entrée de la Mer Rouge et de l'Océan indien en font un lien entre l'Asie et les pays de la Méditerranée, favorisant le commerce.

La plupart des villes de l'Arabie Heureuse sont fortifiées, entourées de murailles ou de citadelles pour ne pas être des proies faciles devant les navigateurs. Aden et Moka sont les villes les plus connues et les plus visitées par les voyageurs du XVII^e au XIX^e siècle.

II. 3. 1. 1. Aden

A la lecture des ouvrages anciens, nous constatons qu'Aden occupe une place importante et prisée depuis bien longtemps. Nous en trouvons les premières traces dans le *Périple dans la mer d'Erythrée* qui semble être dû à un voyageur grec nommé Arrien. Aden apparaît dans leur description comme une ville forte à cause de ses forts et de ses murailles. Mais sa vraie force vient de sa situation sur la route maritime qui relie l'Asie et l'Inde d'un côté à l'Europe et la Méditerranée d'un autre côté. Elle était une des escales des marins et caravaniers. Elle se trouve au carrefour des terres, des déserts et des océans. Cette image existe également dans les récits des XVII^e et XVIII^e siècles². Pierre Bergeron écrit dans *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc* que « la ville d'Aden est bien murée et fortifiée de plusieurs bons châteaux du côté du Levant³ ». Cette même image paraît également dans les ouvrages du XVII^e siècle tels que la cosmographie de Sébastien Münster traduite en français par François de Belleforest et le récit du voyage de Lodovico de Varthema en Arabie

¹ La mer Arabe est la mer qui est située entre la mer Rouge à l'ouest et l'océan indien au sud.

² Pour les récits de voyage par mer, voir Charon, Annie, Claerre, Thierry et Moureau, François, (textes réunis par), *Le livre maritime au siècle des Lumières*, Paris, Presse de l'université Paris-Sorbonne, 2005.

³ Bergeron, p. 36.

Heureuse. Au début du XVIII^e siècle, l'image de la ville d'Aden n'a pas changé. On la trouve dans le récit de Jean de La Roque.

Cette ville est assise au pied des hautes montagnes qui l'environnent presque de toutes parts. Il y a cinq ou six forts à leurs sommets, avec des courtines et d'autres ouvrages en grand nombre, aux cols ou gorges des montagnes¹.

La Roque ajoute qu'elle est « entourée de murailles qui sont aujourd'hui en assez mauvais état, surtout du côté de la mer² ». Cette description a été confirmée par La Porte : « C'est une ville forte, grande et bien peuplée, mais en général assez mal bâtie³. »

La plupart des grandes villes en Arabie Heureuse sont entourées de murailles et ont des portes qui s'ouvrent la journée et se ferment le soir. Voici selon La Roque la description de l'entrée de la ville d'Aden du côté de la mer :

Je remarquai en passant que cette porte est d'une épaisseur prodigieuse, garnie de clous, ou plutôt de grosses chevilles de fer, munie par derrière, et par surcroît de sûreté d'une barre aussi de fer, qui est proportionnée au reste⁴.

Le paysage urbain de l'Arabie Heureuse, c'est surtout les villes des régions du sud-ouest. Ce sont le commerce et le siège du pouvoir qui donnent à ces villes une dimension urbaine. L'œil du voyageur commence à dessiner le paysage urbain à partir de la ville d'Aden. Cette ville, considérée comme le carrefour de toutes les nations, est une ville commerciale depuis bien longtemps. Les Romains ont essayé de s'en emparer, mais ils ont été tenus deux fois en échec à cause de sa solide fortification. Elle est toujours aussi fortifiée aux XVII^e et XVIII^e siècles. Pierre Bergeron écrit qu'Aden est « une des plus fortes villes de l'Arabie et des plus importantes, à cause du trafic et du concours de toutes les nations de l'Inde, Perse, Tartarie, Arabie, Ethiopie et Levant⁵ ». Le paysage urbain présente aussi une dimension quantitative : les maisons et les habitants de la ville. Jean de La Roque est le premier qui donne des précisions concernant les villes de l'Arabie Heureuse, notamment les

¹ La Roque, p. 62.

² *Ibid.*

³ La Porte, p. 312.

⁴ La Roque, p. 49.

⁵ Bergeron, p. 35.

villes côtières. Aden est semée « d'environ six milles maisons et dont plusieurs sont à deux étages, et en terrasse¹ ». Au XIX^e siècle, la dimension du paysage urbain s'agrandit : la population d'Aden « dépasse, dit Louis Simonin, vingt-cinq mille âmes² ». Bien que Sanaa soit « la capitale de tout le pays³ », Aden, port et ville commerciale, est surtout conçue par les voyageurs du XVIII^e siècle comme « une forte place et le principal boulevard de l'Arabie Heureuse⁴ ». Cette voie d'accès est un carrefour où se croisent les chemins provenant des autres villes et des autres pays. L'Aden des XVII^e et XVIII^e siècles est également considérée, selon La Porte, comme « une des plus fortes places de l'Asie⁵ » en matière de fortifications. Mais cette image changera à la fin du XVIII^e siècle où elle devient « ruinée » et où son commerce se transfère à Moka.

II. 3. 1. 2. Moka

La ville de Moka n'est pas aussi fortifiée qu'Aden aux XVIII^e et XIX^e siècles, elle n'a pas de murailles. Moka (ce nom est lié au café) n'apparaît dans les récits qu'à partir du XVIII^e siècle. Les récits du XVII^e siècle ne mentionnent comme villes côtières que Ziden, Zibit, Aden et Mascate sur le golfe arabo-persique. Dans le récit de voyage de Vincent Le Blanc, Pierre Bergeron ne donne aucune description de Moka. Le voyageur se rend de la Mecque à Aden en passant par *Ziden* (Djaizan), *Zibit* (Zabid) et *Taeza* (Taïz). C'est Jean de La Roque qui, le premier, décrit Moka :

Enfin à six lieues loin de Moka, nous découvriâmes cette ville, qui nous présenta un fort bel objet, à cause de ses hautes tours et de ses mosquées, qui sont toutes blanchies en dehors⁶.

Deux éléments fort significatifs apparaissent. Tout d'abord, il s'agit d'un élément qui touche l'aspect de l'art de la construction en Arabie Heureuse : les hautes tours de Moka ne sont qu'un exemple de ce style de construction dans le peuple de l'Arabie Heureuse.

¹ La Porte, p. 323.

² Louis Simonin, « La presque île d'Aden », in *La Revue des deux mondes*, Paris, 15 décembre 1961, n° 36, p. 966.

³ La Roque, p. 121.

⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵ La Porte, p. 322.

⁶ La Roque, p. 85.

L'ancienne ville de Sanaa et l'ancienne ville de Shibam Hadramaout sont plus connues que Moka pour leurs anciennes hautes tours qui résistent encore aujourd'hui. La première est appelée la « ville de Sem » car, selon la légende, elle a été construite par Sam, fils de Noé, et devient, dès le VIII^e siècle avant J. C., un centre caravanier sur la route de la myrrhe, de l'encens et des aromates vers l'Égypte, Rome et la Grèce. Quant à la deuxième, elle est connue pour ses tours qualifiées de premiers « gratte-ciel » au monde. Cependant, comme les voyageurs ne connaissaient que les villes de Moka et Aden, et quelques villes qui ne sont pas loin de la côte sud-ouest, ils n'ont pas parlé des autres villes qui sont aussi fort connues dans la civilisation arabe du Yémen telles que Shabwa, Shibam Hadramaout, Shibam Kokaban, Djebba, Al-Jawf, etc.

Le second élément représentatif dans cette description est d'ordre religieux et spirituel. Les mosquées que l'on voit depuis la mer sont une représentation de la religion musulmane. La couleur blanche est une couleur symbolique dans l'Islam. Elle représente la propreté et la pureté. La peinture, chez les musulmans, est basée essentiellement sur la couleur blanche. Ce n'est pas seulement dans les lieux de culte que cette couleur est utilisée, la plupart des maisons sont également peintes en blanc à l'extérieur comme à l'intérieur. Paul-Émile Botta confirme cette spécificité dans une autre ville : « La ville de Hodeïda contient de belles maisons bien bâties en brique, blanchies à la chaux¹. » Cette couleur blanche est aussi symbolique et on l'utilise dans d'autres aspects de la vie : les habits sont souvent blancs. La couleur blanche peut également être utilisée comme signe d'affection. Le narrateur, dans le récit de Jean de La Roque, raconte l'histoire d'une jolie femme qui lui a donné un petit bouquet de fleurs blanches pour lui exprimer son affection :

Cette belle personne s'humanisant toujours d'avantage, s'avança à la fenêtre d'une chambre qui joignait notre terrasse, et me donna fort gracieusement à travers des barreaux de bois, une poignée d'une petite fleur blanche fort estimée en Arabie².

Au XVIII^e siècle, Moka compte, selon Jean de La Roque, « dix mille habitants³ » et Joseph de La Porte confirme ce chiffre dans son récit⁴ : « On y compte environ dix mille

¹ Botta, p. 11.

² La Roque, p. 117.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ La Porte, p. 125-126.

habitants¹ ». A la fin du XVIII^e siècle, Moka prospère et le nombre d'habitants double presque :

La population de Moka est considérable, je l'estime de dix-huit mille âmes, sans compter le camp des juifs, qui joint la ville du côté sud. [...] au premier abord, Moka a l'air d'une ville d'Espagne².

A Moka, toutes les transactions commerciales se passent en présence des Officiers ou du Gouverneur lui-même pour organiser le marché et faire payer les taxes. Jean de La Roque nous présente une image vivante du bazar de Moka : « Dans le milieu du fond du bazar il y a un Divan ou Sopha, élevé de quatre pieds, où se mettent sur des tapis les Officiers de la douane, et quelques fois le Gouverneur en personne³. »

Grandpré a donné une description assez intéressante sur les rues et les souks de Moka :

Moka est mal percé, les rues sont très bien calculées pour le pays, mais un Européen les trouve laides ; les maisons sont hautes, et pour donner de l'ombre dans les rues, il a bien fallu les faire étroites⁴.

Le capitaine Péron donne plus de détails sur la ville de Moka et des ses habitants dans les notes bas de ses Mémoires :

Moka, ville considérable de l'Yémen, située dans le pays le plus ride du monde entier. Les rues et les places sont couvertes de boue, et la plupart des maisons tombent en ruine ; d'après Valentia, la population n'est plus que cinq mille habitants⁵.

Le voyageur porte un avis négatif sur la ville de Moka. Il regarde les rues de Moka à travers le miroir des villes européennes. Cette image de rues « laides » se renforce dans une autre image qu'il donne des marchés de Moka. Selon lui, Moka contient plusieurs souks et chacun est spécialisé dans certaines marchandises : le marché des marchandises sèches, le marché des grains, des fruits secs, des huiles, des graisses, etc. Ce ne sont pas seulement les

¹ *Ibid.*, p. 325-326.

² Grandpré, t. 2, p. 167-168.

³ La Roque, p. 125.

⁴ Grandpré, t. 2, P. 166.

⁵ Louis Saturnin Brissot-Thivars, *Mémoires du capitaine Péron sur ses Voyages aux côtes d'Afrique, en Arabie, à l'île Amsterdam...*, Paris, Brissot-Thivars, 1824, 2 vol., t. 2, p. 75.

rues qui sont laides mais les marchés qui exhalent « une odeur horrible¹ ». L'image visuelle négative est donc accompagnée par une mauvaise odeur. Chez lui, le voyageur utilise le parfum de l'encens pour chasser cet « air empesté² ». Moka a donc deux représentations opposées : celle de Moka ayant « l'air d'une ville d'Espagne³ » ou encore Moka du café et de l'encens, et celle de Moka ayant des rues « laides » et « une odeur horrible ». La première image est constituée dès son arrivée au port, avant même d'entrer dans la ville et la deuxième, il la découvre en passant dans les marchés. Plus tard, Paul-Émile Botta trouve cette ville « déchue⁴ », « l'air malsain et l'eau détestable ».

Le capitaine Péron visite Moka et quelques villes de la côte ouest de la Péninsule Arabique au début du XIX^e siècle et pour lui Moka reste toujours une ville très commerçante : « La ville de Moka, située sur la mer Rouge, est le principal entrepôt de cette vaste péninsule ; son sol ne produit aucune des denrées que le commerce y va chercher⁵. »

La ville de Moka est entourée de tours habitées par des soldats qui gardent le port pendant le jour et le bazar pour empêcher des désordres. Selon Jean de La Roque, « en ce pays là on est fort jaloux de la tranquillité publique, et de la bonne police⁶ ». Les coupables sont amenés devant le Gouverneur et punis sur le champ. Cette politique amène donc le calme et l'ordre dans Moka et cet ordre fait partie du paysage public de cette ville.

Le paysage urbain est donc caractérisé par plusieurs traits dans ces récits : la grandeur des villes, le commerce, les bazars, la mixité des nations, l'ordre public, etc. Mais l'organisation des villes, la construction des rues et les grandes places sont rarement évoqués. Et s'ils sont évoqués, comme nous l'avons remarqué chez Grandpré, leur description est une déformation du paysage urbain.

II. 3. 1. 3. *Bet-el-Fakih*

¹ *Ibid.*, p. 167.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 168.

⁴ Botta, p. 134.

⁵ Louis Saturnin Brissot-Thivars, *op. cit.*, p. 74.

⁶ La Roque, p. 107-108

Après ces deux villes côtières viennent les villes de Bet-el-Fakih, Hodeïda et Zabid. Les trois villes paraissent comme des villes commerciales mais secondaires par rapport à Aden et Moka. Elles sont entourées, comme d'ailleurs la plupart des grandes villes de l'Arabie Heureuse excepté Moka, de murailles pour les protéger. La ville de Bet-el-Fakih, qui s'écrit parfois Betelfaqui, est une ville considérable, plus grande que Moka, et dépend du même gouverneur, mais elle n'est pas aussi importante car elle n'a pas de port qui favorise le commerce. « La ville de Betelfagui, dit Jean de La Roque, quoique plus grande ville que celle de Moka, est du même Gouverneur¹. » L'abbé de La Porte décrit la ville de Bet-el-fakih et ses bazars, et exprime son admiration :

Durant mon séjour à Bet-el-Fakih, j'eus la curiosité un jour d'entrer dans le bazar. Ce lieu est situé au milieu de la ville : il est vaste, et occupe deux grandes cours entourées de galeries couvertes².

Cette grandeur change au fil du temps. Un siècle après, Paul-Emile Botta reconnaît l'importance de cette ville :

Avant le coucher du soleil, j'arrivai à Bet-el-Fakih, grande ville autrefois florissante, mais presque ruinée depuis que son port Ghalefka a été comblé par les sables, et que par conséquence le commerce du café s'est transporté à Hodeïda et à Moka³.

Il est remarquable que les villes de l'Arabie Heureuse naissent, fleurissent pendant quelques temps, puis déclinent. Aden et Bet-el-Fakih, villes auparavant florissantes, commencent à décliner dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle en faveur de Moka et d'Hodeïda. Le commerce joue un rôle très important dans ce changement. Mais à l'origine, la raison est politique. Le déclin de la ville d'Aden est dû à une décision politique de l'Imam de Sanaa. L'Arabie Heureuse était divisée en plusieurs Etats ou Royaumes. L'Imam de Sanaa a transféré le commerce dans ses territoires. Pour y attirer les vaisseaux, il fixe les yeux vers « la petite baie de Moka⁴ » et commence à taxer les marchandises

¹ *Ibid.*, p. 123.

² La Porte, p. 347.

³ Botta, P. 17.

⁴ Grandpré, 139.

« exorbitamment¹ » lorsqu'elles sont à destination d'Aden. Par conséquent, les marchands, ne voulant pas payer une forte taxe, transportent leurs marchandises directement à Moka.

II. 3. 1. 4. Hodeïda

La ville de Hodeïda possède presque les mêmes caractéristiques que les villes de Bet-el-Fakih et Zabid : les bonnes eaux sont rares, les bazars sont remplis de marchandises et les maisons sont belles mais les rues souvent sales. Paul-Emile Botta est le seul voyageur qui a décrit avec un peu de détails les rues et les lieux commerciaux de Hodeïda en utilisant souvent la comparaison :

La ville de Hodeïda contient de belles maisons bien bâties en brique, blanchies à la chaux, auxquelles leurs toits en terrasses entourées d'une balustrade à jour de divers dessins donnent une certaine apparence italienne².

Ce paysage urbain est orné par des traits artistiques très remarquables. Il s'agit des fenêtres et des portes sculptées constituant de vrais chefs-d'œuvre. Botta décrit avec patience ces deux tableaux à Zabid en les comparant avec ce qu'il avait vu dans d'autres villes d'Orient :

Les fenêtres sont fermées, comme dans presque tout l'Orient, par des cages faisant saillie sur la rue et composées de grillages en bois et véritables chefs-d'œuvre de goût et de patience. Les portes aussi sont, de même à Djidda, sculptées avec beaucoup plus de perfection certainement que beaucoup d'anciens coffres très admirés actuellement chez nous³.

Dans cette description, Botta démontre la beauté extérieure des maisons orientales d'Arabie. Pour transmettre ce paysage à ces lecteurs, il utilise la ressemblance entre ces paysages et des objets exotiques orientaux appréciés en Occident. Comme le lecteur français du XIX^e siècle a plus de connaissances de l'Orient en général que de l'Arabie, Botta fait référence à cet Orient pour transmettre ces paysages exotiques de Hodeïda, Zabid et de Djidda. Mais où commence et où se termine cet Orient ? Il est possible qu'il fasse référence aux contrées qu'il avait visitées avant d'arriver à Hodeïda ou à l'Orient vu et décrit par ses

¹ *Ibid.*, p. 140.

² Botta, p. 11.

³ *Ibid.*

prédécesseurs. S'il évoque l'Orient qu'il a vu, il s'agit de l'Égypte, de l'Arabie déserte et de l'Arabie Heureuse. Une partie de cet Orient n'est donc pas connu des lecteurs. Mais si Botta fait référence à un Orient des orientalistes des XVIII^e et XIX^e siècles, cet Orient a une dimension plus large. Dans ce dernier cas, l'Orient est presque connu chez les lecteurs grâce à Montesquieu, Sylvestre de Sacy, Nerval, Flaubert et autres voyageurs de langue française. Edward Saïd décrit l'Orient des voyageurs du XIX^e siècle dans les lignes suivantes :

L'Orient était l'Orient de souvenirs, de ruines suggestives, de secrets oubliés, de correspondances cachées et d'un style de vie presque virtuose, un Orient dont la forme littéraire la plus haute se trouvera chez Nerval et Flaubert¹.

Le paysage urbain de Hodeïda est précisé ensuite par la comparaison des rues et des bazars de cette ville avec ceux des villes d'Égypte. Bien que les paysages des maisons soient admirés par le voyageur, le paysage des rues et des bazars est « infecté ». Il remarque dans un premier temps que « les rues sont plus larges et plus propres que dans les villes d'Égypte² », mais que les lieux d'échanges commerciaux sont « petits et sales ». Quant à la population, la ville de Hodeïda contient de « nombreux mendiants atteints d'une plaie gangreneuse très commune sur la côte et incurable chez les individus qui n'ont pas les moyens de bien vivre³ ». L'auteur lie l'état de cette catégorie de la population de la côte et celui des rues et des lieux communs. Cette description des lieux sales et des gens pauvres et malades reflète les conditions de vie sur la côte occidentale de l'Arabie Heureuse, le niveau de l'hygiène et la pauvreté d'une catégorie de la population.

II. 3. 1. 5. Zabid

Zabid est une ville qui ressemble aux autres villes de Tihama par ses murailles, ses maisons et la matière dont les maisons sont construites. Zabid, qui était autrefois capitale de Tihama et une ville de sciences, perd son éclat et devient une ville comme les autres. Zabid était autrefois, selon Jean de La Roque et Paul-Emile Botta, une grande ville. Ils remarquent qu'elle est entourée d'une muraille et contient de belles maisons bâties en brique. Les récits

¹ Edward Saïd, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud, Préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 2005, p. 196.

² Botta, p. 12.

³ *Ibid.*

des voyageurs ne donnent pas beaucoup de détails sur cette ville. Les auteurs ne semblent pas attirés par cette ville autrefois florissante et ruinée à leur époque. Il apparaît qu'elle n'est qu'un passage entre Moka d'un côté et Bet-el-Fakih et Hodeïda d'un autre côté : « Zabid était autrefois, selon Botta, une grande ville entourée d'une muraille ruinée et contenant des belles maisons fort bien bâtie en brique¹. »

Les villes maritimes, surtout Aden, Moka et Hodeïda, se caractérisent aussi par une population mixte qui vient de toutes les nations. Le paysage humain dans ces villes fait partie du paysage urbain. C'est grâce à cette mixité que ces villes disposent d'une puissance économique qui favorise l'élargissement de l'urbanisme. Le mouvement migratoire des villageois et des étrangers vers les villes maritimes forme une population cosmopolite qui constitue un trait de l'urbanisme. L'abbé de La Porte décrit Aden comme « le rendez-vous général de toutes les nations² ». Ce cosmopolitisme caractérise la plupart des villes côtières de l'Arabie Heureuse. Les villes d'Aden, de Moka et de Hodeïda sont les plus remarquables. Le pays contient également quelques autres grandes villes à l'intérieur telles que Taïz, Sanaa et Mouab, Mukalla, Dhamar, Yarime, etc.

II. 3. 2. Le paysage urbain dans les villes de l'intérieur du pays

Loin des côtes, l'Arabie Heureuse contient de nombreuses villes de tailles différentes. Les plus grandes décrites par les voyageurs sont Taïz et Sanaa. D'autres villes sont mentionnées mais rapidement. C'est pourquoi nous présentons ci-dessous seulement ces deux villes.

La grandeur de l'Arabie Heureuse était un phénomène inconnu au-delà de Mouab. La plupart des villes décrites dans les récits des voyageurs français se situent dans les régions du sud-ouest de l'Arabie Heureuse. Un nombre considérable de villes n'est même pas mentionné. Il s'agit des villes des régions du sud-est et du nord de l'Arabie Heureuse qui s'étendait dans toute la partie sud de la Péninsule Arabique. D'ailleurs, certaines villes de l'intérieur du pays, comme par exemple Taïz et Sanaa, sont décrites mais sans qu'elles soient visitées. Dans la plupart des récits, la description ainsi présente a été faite selon ce que les

¹ *Ibid.*, p. 18.

² La Porte, p. 312.

voyageurs ont entendu dire ou selon ce qu'ils ont déjà lu. Peu d'eux ont réellement visité ces villes.

II. 3. 2. 1. Taïz

Taïz est parmi les plus grandes villes qui se trouvent à l'intérieur de l'Arabie Heureuse. Elle a été plusieurs fois la demeure des rois, imams ou de gouverneurs à cause de son climat agréable et de sa situation géographique qui permet un déplacement facile entre les villes maritimes et les villes du nord. Plusieurs voyageurs ont visité cette ville et ont fourni des détails sur elle. La ville est bâtie au pied de la montagne de Saber. Elle est commandée par un beau château : « Ce château, qui est bâti sur une montagne, et muni de trente pièces de Canon de fonte, est la bastille du roi d'Yémen¹. » Mais cette image ne peut pas être généralisée à tous les châteaux qui sont patiemment décrits par les voyageurs. La ville de Taïz est très célèbre dans l'Arabie. Elle est entourée « de belles murailles, qu'on dit être un ouvrage des Turcs² ». Jean de La Roque et l'abbé de La Porte parlent également de « neuf ou dix belles mosquées » sans aucune autre description de l'intérieur de la ville. Mais cette image change avec le temps. Pendant la visite de Paul-Émile Botta, Taïz était la résidence de l'imam. Le voyageur passe par Taïz pour monter sur le mont de Saber et rendre visite à l'imam.

Paul-Émile Botta parle d'« une muraille d'une épaisseur assez considérable pour que plusieurs chevaliers puissent y marcher de front³ » mais « maintenant ruinée ». La description des murailles ressemble à celle faite par Jean de La Roque décrivant les murailles de Sanaa. Selon Botta, ce ne sont pas seulement les murailles de cette ville auparavant florissante qui sont en ruines, mais également toute la ville :

Cette ville autrefois florissante, dit Botta, mais presque complètement ruinée à présent par les guerres civiles et la brigande des soldats au service de ceux qui s'y sont disputés le pouvoir, est située dans une plaine qui paraît avoir été partout cultivée⁴.

¹ La Porte, p. 328.

² La Roque, p. 229.

³ Botta, p. 80.

⁴ *Ibid.*

Le paysage urbain de Taïz semble s'être défiguré avec le temps. La ville que Jean de La Roque se contente de qualifier de « considérable » devient, un siècle après, « ruinée ». Malgré le manque d'informations sur la ville au XVIII^e siècle, il apparaît qu'elle était une ville florissante. Paul-Émile Botta donne un peu plus de détails que ses prédécesseurs :

Le terrain en amphithéâtre compris dans l'enceinte était autrefois rempli de belles maisons, fort bien bâties en pierre ; mais il en reste à peine une vingtaine aujourd'hui, et elles sont remplacées par de misérables cabanes¹.

Des neuf ou dix mosquées qui, selon La Roque, font partie du paysage urbain de Taïz, il n'en reste que deux selon Botta. Cette disparition n'est pas due aux sables, comme pour la ville de Bet-el-Fakih, ni à la politique, comme pour la ville d'Aden, mais aux guerres. Botta compare la perfection de l'architecture de ces mosquées avec celles qui existent au Caire. L'auteur montre son admiration pour cette ville et ses monuments et sa crainte qu'ils aient le même sort que plusieurs monuments situés hors de la ville au temps de Niebuhr.

II. 3. 2. 2. *Sanaa*

Selon un processus remarquable dans l'Arabie Heureuse, à l'abri d'une ville défensive ou d'une forteresse, une ville commerçante s'installe, non sans bien sûr ériger immédiatement un lieu de culte de proximité. Chacune des grandes villes fut un jour la demeure d'un roi ou d'un imam.

Sanaa est une des plus anciennes villes du monde, dont l'origine légendaire remonterait à Sem (Sam en arabe), fils de Noé, dont le nom ancien Azal est mentionné jusque dans la Genèse. La ville est sans doute née à l'emplacement de la citadelle actuelle d'Al-Qasr (le palais). Elle a été le siège du pouvoir de plusieurs imams. Même les Ottomans, au XVI^e siècle, ont installé leur centre de pouvoir à Sanaa, entre la citadelle Al-Qasr et Bab Shaoub. Dans la période qui constitue notre étude (XVI^e- 1^{ère} moitié du XIX^e siècle), Sanaa est encore parmi les plus grandes et les plus riches villes de l'Arabie Heureuse. Selon Jean de La Roque, aucun voyageur européen n'a encore visité Sanaa, mais il imagine qu'« elle doit avoir de beaux restes d'antiquité car, longtemps avant la naissance du mahométisme, elle était la capitale de toute l'Arabie Heureuse et sous la domination des Tobbais, roi

¹ *Ibid.*, p. 81.

puissant qui y tenait la Cour¹ ». Il décrit également le palais des rois (qui pourrait être le célèbre palais de Ghamdan) et le temple construit par l'Empereur d'Ethiopie par émulation du temple de la Mecque. Il donne également d'autres détails sur la ville dans le paragraphe suivant :

Les Auteurs Orientaux où l'on trouve ces circonstances, que l'on rapporte en passant, disent que Sanaa est une ville fort ancienne, riche et peuplée, et qu'on y fait un plus grand commerce d'argent, que de marchandises. Ses murailles sont si larges que huit chevaux ensemble y peuvent marcher de front.²

Joseph de La Porte mentionne dans son récit que Sanaa est « une ville puissante, et, après Aden, la plus riche et la plus peuplée de l'Arabie³ ». C'est donc cette puissance, ce peuplement et cette richesse qui font de Sanaa un espace urbain dans le vrai sens du terme. A Sanaa, comme dans la plupart des grandes villes, une armature urbaine se développe et est perceptible dans les lieux du pouvoir, les lieux sacrés et les lieux des échanges. Les écrivains de notre corpus n'ont pas visité Sanaa pourtant, ils la décrivent selon les dires qui leurs sont parvenus au cours de leurs voyages ou par leurs lectures, notamment celle d'ouvrages arabes, comme Jean de La Roque, qui fait souvent référence au célèbre géographe Abulféda⁴.

Pendant le premier voyage des Français en Arabie Heureuse, au début du XVIII^e siècle, la demeure de l'Imam était à Mouab. Pendant l'expédition de M. de La Garde-Jazier, le lieu du pouvoir des Imams passe de Mouab (près de Dhamar) à Sanaa (au nord et actuelle capitale) : « Il faisoit autre-fois sa résidence à Mouab, Ville située dans les montagnes ; aujourd'hui il tient sa Cour à Sénam⁵. »

Cette ville n'est pas seulement décrite par les voyageurs français mais par d'autres voyageurs européens tels que Sébastien Münster et Lodovico de Varthema (XVI^e siècle). Ils la décrivent pendant son siège de huit mois par l'imam Amer ibn Abdulwahab, qui ne put y entrer que grâce à un accord avec les autres sultans et gouverneurs du pays. Varthema apprécie la ville, les jardins et les maisons et estime la population de Sanaa à 4 000 âmes.

¹ La Roque, p. 270.

² *Ibid.*, p. 271.

³ La Porte, p. 337.

⁴ C'est un célèbre géographe arabe, sur l'œuvre duquel il s'appuie pour raconter le voyage en Syrie et au mont Liban du chevalier d'Arvieux.

⁵ Desfontaines, « Avertissement ».

D'autres voyageurs européens ont parlé de Sanaa comme Ludivico di Vartema, Carsten Niebuhr et Cook. Sanaa était aussi une ville qui attirait également les voyageurs arabes. Il y a même un proverbe qui évoque la beauté de la ville : « Il faut voir Sanaa, même si le voyage est long. »

Sanaa est surtout connue par ses tours-maisons et ses jardins de légumes et de fruits plantés au milieu des quartiers. D'après Paul et Guillemette Bonnenfant, « le modèle de la maison-tour est bien antérieur à l'islam et largement répandu dans les piémonts du Yémen à partir du V^e siècle avant notre ère¹ ». C'est une œuvre d'art, c'est-à-dire de l'intelligence, du projet, de l'habileté créatrice, que le paysage urbain et naturel de Sanaa, incomparable alliance de fertilité et de beauté, terre où la puissance naturelle et la main de l'homme ont collaboré à la construction d'un admirable « paradis terrestre ». Les maisons-tours et les châteaux, dont le plus célèbre et le plus ancien est le palais de Ghamdan, dont les premières traces écrites remontent à l'an 220, donnent encore aujourd'hui à la ville son visage traditionnel. Elle est divisée en quartiers et chacun d'entre eux est construit autour d'un puits, d'un jardin et d'une mosquée. Au XIX^e siècle, les murailles de la ville formaient en plan le symbole mathématique de l'infini et, à la jonction des deux cercles contigus, un ensemble de bâtiments était implanté regroupant le Palais, une mosquée, différentes administrations civiles et militaires, une place d'armes.

La sensibilité visuelle met en mouvement les plaisirs de l'œil qui dominent cette promenade visuelle de Paul-Emile Botta au ralenti sur les mers, les sommets et les villes. C'est un voyage panoramique qui fixe les moindres détails de la scène, mû par une forte sensation de dilatation optique, souligné par un recours constant à des verbes qui expriment la force secrète de la vue, le privilège accordé au regard de « découvrir » pour en référer ensuite au centre d'élaboration des données ; l'œil qui voit, contemple, se promène, la découvre, l'attention constante et mobile du regard parcourant et fouillant les différents horizons, les mers, les golfes, les villes, les sommets et les continents à partir du sommet du mont de Saber, sur les ruines du château *Hosn-el-Arous*, là où Botta prend place. C'est une description unique dans laquelle le plaisir de l'œil est proche de l'opération du peintre qui prélude à la jouissance visuelle du paysage. C'est une ouverture sur le paysage dans son

¹ Paul et Guillemette Bonnenfant, « Les maisons-tours et ses origines », in *Sanaa : parcours d'une cité d'Arabie*, Paris, Institut du Monde Arabe, 1987, p. 54.

déroulement long et un peu sinueux qui anticipe quelque peu sur la conception moderne de la vue.

Passant entre d'immenses citernes bien cimentées, encore en bon état, je parvins sur les murailles ruinées, d'où j'eus le plaisir de découvrir à la fois la Mer Rouge du côté de Hodeïda, et l'entrée de l'océan Indien du côté d'Aden ; on pouvait même voir à l'ouest, par-dessus le mont Habeshi, quelques sommets de la côte africaine. Du point au je me trouvais alors, toutes les montagnes des environs me paraissaient évidemment plus basses, si ce n'est peut-être le Djebel-Rema et le mont Sumara, qui dominaient les autres et se voyaient parfaitement malgré leur distance. Je ne chercherai pas à décrire l'admirable spectacle dont je ne pus me jouir que quelques instants, les mauvaises dispositions des habitants d'Ahl-el-Cahf qui m'avaient suivi ne m'ayant pas permis de rester aussi longtemps que je l'aurais désiré.²

Maurice Tamisier, lui aussi, découvre un paysage panoramique à travers la vue de ses deux guides. Au sommet de la montagne El-Hada, Tamisier décrit ce paysage panoramique et les environs de la Mecque qui engendrent chez ses guides une inspiration religieuse et historique. Cette description ne se fait pas par l'œil du voyageur lui-même, qui semble indifférent, mais par l'œil de ses compagnons :

Avant de s'engager dans la descente, nos deux amis jouirent de la vue du plus beau panorama que l'on puisse imaginer : ils avaient sous leurs pieds ces lieux pleins de souvenirs historiques et religieux dont les environs de la Mekke sont parsemés, et qui unissent par un lien non interrompu les traditions patriarcales d'Ismaël et d'Abraham à l'existence miraculeuse de l'envoyé de Dieu³.

Quoique l'idée de la vue soit différente dans les deux exemples précédents, l'œil est le vrai dessinateur du paysage. Les deux voyageurs du XIX^e siècle décrivent le paysage l'un de ses propres yeux et avec ses propres sentiments et l'autre à travers l'œil et les sentiments de ses compagnons.

II. 3. 3. Le paysage urbain à travers la description des châteaux

¹ Ahl-el-Kahf (les gens de la Caverne), en arabe, sont les sept Dormants dans la tradition occidentale. Sur ce point, voir Louis Massignon, « Le chute liturgique et populaire des Sept Dormants Martyres d'Ephèse : trait d'union Orient-Occident entre l'Islam et le Chrétienté » (1961), in *Opera Minora*, III, P.U.F., 1969, p. 104-180, et *Les Sept Dormants d'Ephèse en Islam et en chrétienté*, Geuthner, 1955.

² Botta, p. 108.

³ Tamisier, p. 350.

Les voyageurs français qui sont arrivés jusqu'à Mouab, la demeure du roi de l'Arabie, ne parlent pas dans leurs récits de la ville de Mouab, mais de la résidence du roi et de ses châteaux et jardins. Mouab est située sur une éminence qui domine la plaine de Damar. Malgré la réputation du château du roi à Mouab, les voyageurs français le trouvent simple dans sa structure et son ornement. Jean de La Roque montre dans son récit que « quoique ce palais soit grand et commode à la manière du pays, rien n'est plus simple, et moins recherché que sa structure ; comme rien n'étonne aussi d'avantage, et que la simplicité des meubles, et des autres ornements intérieurs¹ ». L'abbé de La Porte donne presque la même opinion à propos des châteaux du roi :

Une de ses maisons de plaisance qu'il affectionnait fort, et qui n'est située qu'à une lieue de Mouab, m'a paru d'un dessein assez correct ; aussi l'appelle-t-on le Palais des Grâces ; et le roi la regardait comme son chef-d'œuvre².

Les voyageurs regardent les châteaux du roi du Yémen comme de simples édifices par rapport à ce que les rois de France possèdent. L'art de bâtir des châteaux, en Arabie Heureuse, leur paraît simple alors que le roi lui-même considère ses châteaux comme un chef-d'œuvre d'art pour un pays où la modestie domine dans tous les aspects de la vie du peuple. Cette simplicité des châteaux du roi pourrait être un signe de l'état de l'urbanisme de ce pays. Selon La Roque et La Porte, la religion musulmane est pour beaucoup dans tout cela, car le roi, ses ministres, les cadis et les officiers de justice « ont pour principe d'affecter une grande modestie dans leurs habits et dans leur logement³ ». Ces rois n'ont pas établi leur résidence dans les grandes villes mais dans des endroits qui ont plusieurs caractéristiques : le climat, la fortification et la situation géographique facilitant les déplacements entre plusieurs villes.

Un autre aspect du paysage urbain se dessine à travers la description des anciens châteaux des cheiks, que Paul-Emile Botta compare aux « anciens châteaux de féodalité ». L'auteur décrit le château de Cheikh Hassan, qu'on appelle château de Mammara, qui ressemble au château du roi à Mouab dans son aspect artistique. Pourtant, bien que l'art, dans ce château comme dans d'autres, soit « irrégulier », cet édifice offre un paysage typique qui reflète plusieurs traits de la vie dans ce château :

¹ La Roque, p. 244.

² La Porte, p. 330.

³ *Ibid.*, p. 333.

Les murailles très élevées, solidement construites en pierre et proprement blanchies à la chaux, suivant tous les accidents du terrain, et avec leurs créneaux et leurs tours offrant un ensemble très pittoresque et tout à fait semblable aux anciens châteaux de féodalité¹.

Cette simplicité de l'art de bâtir est renforcée par la description que l'auteur donne de l'intérieur du château où il y a une enceinte de bâtiments avec une mosquée. L'accès au château se fait par une entrée et « un long passage voûté de chaque côté duquel il y [a] des estrades sur lesquelles se [tiennent] les soldats de garnison² » et cette voûte donne sur une cours « irrégulière ». Ce même art de bâtir se trouve également dans le château du même cheikh à Hais. La simplicité dans la construction paraît également dans le salon du cheikh où il reçoit les gens :

Je fus introduit auprès du cheikh Hassan, qui était assis sur un divan couvert d'un simple tapis, à l'extrémité d'une longue salle très-propre, et n'ayant rien de remarquable qu'une espèce d'étagère qui en faisait le tour, et sur laquelle il y avait quelques pots de porcelaine et des bouteilles de cristal de formes variés, ornées de dessins de diverses couleurs, et à ce que je crois, d'ancienne fabrique persane³.

Grandpré parle d'une « architecture grossière et sans principe⁴ » en Arabie Heureuse. Il rajoute que les plus grands édifices ont un rapport avec « l'ordre gothique ». Il donne comme exemple la mosquée de Moka dont « du moins les cintres sont gothiques, les voûtes sont ogives, et supportées par des piliers qui [lui] ont paru du même ordre⁵ ».

Les châteaux, en Arabie Heureuse, font partie de son paysage urbain mais ce paysage, quoiqu'il paraisse parfois sans goût ou irrégulier ou grossier, reflète un usage et une coutume inspirés, selon plusieurs auteurs, par la religion. Pour Grandpré, elle « leur interdit la peinture et la sculpture⁶ » et leur inspire la simplicité et la modestie. Il faut mentionner que ces représentations de l'art de bâtir sont basées sur les références des voyageurs. Il s'agit des cinq ordres grecs et romains sur lesquels sont construits les édifices en France.

¹ Botta, p. 40.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ Grandpré, p. 227.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

Les voyageurs français de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle recherchent une esthétique romantique dans certains paysages urbains ou naturels : les minarets des mosquées blanchies, les terrasses des montagnes, le paradis d'Aden et les ruines du château de la fiancée (Hosn el-Arous) au sommet du mont de Saber d'où l'on peut découvrir deux mers et le continent africain. Leur esthétique romantique prend surtout son ampleur dans la description de la population et certaines scènes arabes qui paraîtraient étranges pour un Européen. Nous essayerons de le montrer dans la description du paysage humain en Arabie Heureuse. Enfin, la confrontation avec un « espace autre » débouche bien souvent sur une rencontre conflictuelle, compétitive, parfois myope mais elle permet cependant à certains de décrire la réalité. Chez d'autres, elle favorise le développement d'un imaginaire particulier, toujours riche de sens donnant lieu à l'« imaginaire vrai, la littérature¹».

¹ J'emprunte cette expression à François Moureau, « L'imaginaire vrai », in *Métamorphoses du récit de voyage*, Préface de Pierre Brunel, Paris, Genève, Champion et Slatkine, 1986, p. 167. [Actes du Colloque de la Sorbonne et du Sénat, 2 mars 1985, Recueillis par François Moureau.

Chapitre III. La représentation de la diversité humaine

III. 1. L'origine et l'apparence physique de la population de l'Arabie : entre exotisme et ethnologie

Si l'observation de la nature en Arabie Heureuse semble inspirer les voyageurs français, la composition sociale des habitants de ce pays et, un peu moins, leur apparence extérieure, a également retenu leur attention et a suscité de leur part de nombreux commentaires. Le paysage naturel évoque le paysage humain et vice versa, car le paysage naturel peut influencer l'apparence de l'individu et son vêtement. Il est question ici d'étudier l'apparence extérieure de la population d'une part et sa division en tribus ou classes sociales d'autre part. Il est possible qu'un type de vêtement distingue une tribu ou une classe sociale. Mais n'évoque-t-il pas chez certaines populations leurs coutumes et mœurs ? Faut-il voir dans cet intérêt le goût que les XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles et la première moitié du XIX^e siècle manifestent à l'égard de l'homme et de la société ? Un certain nombre d'attitudes permettent de confirmer cette orientation. L'altérité vestimentaire a en effet facilité l'identification des Orientaux et a joué un grand rôle dans leur perception par les Occidentaux, contribuant ainsi à la vogue des recueils de costumes. La description de l'apparence extérieure de l'Oriental, qu'il soit Arabe ou Turc, est généralement semblable dans les relations de nos voyageurs. Cependant, on peut remarquer des différences de costumes en Arabie Heureuse selon les villes ou les groupes sociaux. Nous allons étudier l'origine des Arabes et leur apparence physique de la population de l'Arabie telle qu'elle a été présentée dans les récits des voyageurs, mais tout ce qui relève des coutumes et des mœurs de l'homme sera étudié d'une façon détaillée dans des chapitres ultérieurs. A la manière des dessinateurs, mais par le texte, nous suivrons le découpage du paysage humain fait par les voyageurs pour en détailler chaque catégorie.

Comme la nature influence l'homme, deux types de populations se distinguent : celle de la campagne et celle de la ville. La plupart des villes yéménites décrites par nos écrivains-voyageurs se trouvent sur le littoral, où le contact avec les étrangers est fréquent. Ce dernier n'est pas spécifique aux villes côtières de l'Arabie mais à certaines villes côtières dans le monde, comme Aden, Djedda, Alexandrie, Marseille, etc.

C'est à cette diversité humaine que s'intéressent les anthropologues dont l'intérêt pour les populations est ancien. Cette discipline s'appuie notamment sur l'étude ethnologique des sociétés et des peuples ayant préservé une culture spécifique et originale. L'anthropologie est une science humaine qui étudie l'être humain dans ses aspects physiques

(anatomie, physiologie, pathologie, évolution), sociaux et culturels. Elle synthétise toutes ces données dans le cadre d'une étude générale de l'espèce humaine. Dans notre analyse du paysage humain en Arabie dans les récits des voyageurs français, nous ferons recours à des études générales en anthropologie comme celles de Georges Buffon et de Voltaire et à des études spécialisées sur les Arabes comme celles de Marc Bergé, de Maxime Rodinson, de Louis Simonin, d'Yvelise Bernard et de Bernard Lewis.

L'Arabie Heureuse est parmi les endroits les plus anciennement peuplés et l'histoire de son peuple remonte à Abraham. La version arabe dit que les Arabes sont les descendants d'Ismaïl, fils d'Abraham, et qu'Ismaïl a été envoyé aux Arabes du Yémen. Pour les théologiens musulmans, l'Islam est fondé sur la religion d'Abraham. Ils s'appuient sur ce qui a été révélé dans le Coran. Suite aux disputes entre les juifs, qui disent qu'Abraham était juif, et les chrétiens, qui disent qu'il était chrétien, le Coran leur répond dans ce verset : « Abraham n'était ni Juif ni Chrétien. Mais il était un vrai croyant soumis à Dieu ; il n'était pas au nombre des polythéistes¹. » Les études arabes classent les Arabes en trois catégories : Al-Baïdah (anciens Arabes), Al-Mousta'ribah (les Arabes arabisés) et Al-'Aribah²(les Arabes Arabisants). A l'aube du XVIII^e siècle, d'Herbelot divise les Arabes en deux groupes:

Les Arabes ont une double origine. Les premiers qui sont appelés purs et sans mélanges, descendant de Cahtan ou Joctan fils de Heber et frère de Phaleg, lequel après la division des langues vint habiter cette Péninsule de l'Asie qui peut avoir tiré son nom ou d'Iarab fils de Jactan, ou d'une grande campagne qui est dans la province de Tahamah, et qui porte le nom d'Arabat. La seconde des Arabes se prend d'Ismael fils d'Abraham, qui vint s'établir parmi les Arabes purs et anciens, et fut le père de ceux qu'on appelle Motaarabes, et Mostaarabes, mots qui signifient Arabes mêlés, tels que sont les Ismaélites³.

Botta parle de l'origine des Arabes en se référant à la fois à la Bible et à la tradition arabe. Il rejoint d'Herbelot sur les origines des Arabes et il ajoute encore quelques détails :

¹ *Le Coran*, traduit par Denise Masson, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, sourate III, versets 67, p. 70.

² *Al-Baïdah* sont les premiers et anciens Arabes, dont nous savons peu de chose à cause de leur ancienneté. Ce sont les peuples d'Aad, de Thamoud, Taçam, Jadice et la première Jourhom. Les *Al-Mousta'ribah* (les Arabes arabisés) sont nommés ainsi parce leur origine remonte à Ismaël et à sa langue, l'hébreux. Quant aux *Al-'Aribah* (les Arabes Arabisants), ce sont les fils de Sabaa en Arabie Heureuse.

³ Barthélemy d'Herbelot, *op. cit.*, p.120.

Au total, la physionomie des montagnards de l'Yémen présente une différence notable quand on la compare à celle du reste des Arabes, et cela s'accorde assez bien avec la différence d'origine que la Bible et les traditions arabes leur attribuent, les Yémenites étant descendus du patriarche Joctan, et la race qui peuple le reste de l'Arabie étant descendue d'Ismaël, fils d'Abraham et de son esclave, noire peut-être, Agar. La physionomie plus européenne et plus race blanche si je puis m'exprimer ainsi, des Yémenites est aussi en rapport avec le plus haut degré de civilisation qu'ils ont atteint, ce peuple ayant de tout temps vécu en société régulièrement organisée, cultivé la terre, habité des demeures fixes et fondé un empire dont l'antiquité et la stabilité ne le cèdent qu'à celles de l'empire chinois, tandis que le reste des Arabes toujours eu et conserve encore des mœurs nomades et de la répugnance pour tout ce qui en l'attachant au sol, pourrait porter atteinte à sa sauvage liberté¹.

Certaines études disent que l'origine des Arabes est très ancienne. Selon Marc Bergé, « Les Arabes, étaient déjà connus dans l'histoire ancienne de l'humanité sous cette appellation² ». D'autres études font remonter l'histoire des Arabes à l'apparition de l'Islam :

Sont Arabes tous ceux pour qui l'événement central de l'histoire est la mission de Mahomet (Mohammad) et la mémoire de l'Empire arabe et qui, en outre, chérissent la langue arabe et son héritage culturel comme leur commune possession³.

Mais l'un des spécialistes de la question, Maxime Rodinson, n'est pas tout à fait de cet avis : « cette définition a une part de validité⁴ », écrit-il. L'histoire des Arabes et de l'Arabie est bien connue depuis les Grecs et Romains : Hérodote, Diodore de Sicile, Plin l'Ancien et d'autres ont laissé des informations considérables sur l'Arabie Heureuse et les Arabes. Gustave Le Bon divise la population de l'Arabie selon sa façon de vivre, en nomades et sédentaires, et selon ses activités, en commerçants et agriculteurs⁵. Les voyageurs français établissent leur division selon des critères ethniques et religieux à la fois. Anthropologiquement, ils appartiennent à différentes ethnies : des Arabes bien sûr, mais aussi des Turcs, des Arméniens, des Indiens et des Africains. Quant au critère religieux, cette population se divise en musulmans, juifs, chrétiens surtout dans l'île de Socotra et des

¹ Botta, p. 142-143.

² Marc Bergé, *Les Arabes, Histoire et civilisation du monde musulman, des origines à la chute du royaume de Grenade, racontées par les témoins, IX^e siècle avant J.-C.-XV^e siècle*, Paris, Editions Lidis, 1978, p. 20.

³ Hamilton Alexandre Rosskeen Gibb, cité dans Maxime Rodinson, *Les Arabes*, Paris, PUF, « Quadrige », 2002, p. 19.

⁴ *Ibid.*

⁵ Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, Paris, Didot, 1884.

Banians¹. Cette diversité de population existe surtout dans les villes littorales et parmi les insulaires. Quant à l'intérieur du pays, la diversité est moins intense. Nous allons classer le paysage humain suivant la classification du paysage naturel que nous avons déjà évoquée, car il y a une influence réciproque entre la population et la nature. La population de certaines villes proches des côtes sera traitée à part et nous parlerons ensuite du paysage humain dans le reste du pays. Il s'agit ici de la « race » des habitants de l'Arabie Heureuse. On doit remonter à 1684, avec le voyageur Bernier, pour trouver la première occurrence du mot « race » au sens moderne de subdivision de l'espèce humaine. Mais c'est avec les recherches de Buffon, dans son *Histoire naturelle générale et particulière* (1749) que le terme s'insère véritablement dans un système de classification. Il dit qu'il y a en Tartarie « une race d'hommes de petite stature, d'une figure bizarre, dont la physionomie est aussi sauvage que les mœurs². » Mais quand il arrive au sujet des Arabes, il déclare que les peuples de la Perse, de la Turquie, de l'Arabie, de l'Égypte et de toute la Barbarie « peuvent être regardés comme une même nation qui, dans le temps de Mahomet et de ses successeurs, s'est extrêmement étendu, a envahi des terrains immenses³ ». Il semble que Buffon⁴ a confondu ici entre nation et religion. Voici la description physique qu'il en donne : « les Arabes ne laissent pas être

¹ Les Banians d'Arabie sont originaires de l'Inde et ils travaillent dans le commerce entre l'Arabie et l'Inde. Certains se sont installés dans les villes côtières, principalement à Mascate, à Moukala, à Aden, à Moka et à Hodeïda, et d'autres font le trajet entre les ports indiens et ceux d'Arabie. Pierre Briot, préfacier et traducteur de l'*Histoire de la religion des Banians* (1667) de Henry Lord, voyageur anglais, commence la préface par la présentation des Banians : « Les Banjans sont des peuples des Indes orientales, dont il y a très grand nombre dans le Royaume de Guzurate ou de Cambaye : ils sont pauvrement vestus, n'ayans pour tout habillement, qu'une espace de Juste-au-cœur de toile, qui leur descend assez bas ». Hussein Al-Amri consacre dans son ouvrage *L'histoire moderne et contemporaine du Yémen* (en arabe) quatre pages (p. 130-133) à la description des Banians d'Arabie au XVIII^e siècle. D'après Al-Amri, il y avait de grandes communautés de Banians à Aden, à Moka, à Hodeïda et à Sanaa. Ils travaillaient dans le commerce, vivaient en communautés isolées, comme les Juifs, et pratiquaient leur religion. Certains fanatiques musulmans se plaignaient aux gouverneurs, parce qu'ils se prosternaient devant leurs statuette, en leurs demandant de les obliger à quitter les villes d'Arabie. Certains sont retournés chez eux en Inde et d'autres se sont convertis à l'Islam soit par obligation soit par volonté d'y vivre en paix.

² Georges Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, Imprimerie royale, 1749, t. 3, p. 371.

³ *Ibid.*, p. 423.

⁴ Georges Buffon s'est beaucoup appuyé sur les récits de voyages en Arabie pour décrire les Arabes et surtout les récits de voyages du danois Carsten Niebuhr et de l'anglais Bruce.

très reboutes et très forts ; ils sont même d'une assez grande taille et assez bien faits ; mais ils ont le visage et le corps brûlés de l'ardeur du soleil¹. »

La fin du XVIII^e siècle voit fleurir une multitude de recherches sur les « races humaines » et cela témoigne d'une obsession collective mais aussi d'un changement de paradigme et d'une crise des valeurs universalistes héritées des Lumières. Avec la multiplication des expéditions scientifiques et des voyages, le monde paraît mieux caractérisé par la diversité de ses manifestations que par un quelconque principe unificateur.

Quant aux costumes de la population de l'Arabie Heureuse, les relations du XVI^e siècle sont pauvres en considérations sur les populations de l'Arabie. Les Humanistes étaient plus en quête du monde perdu de l'Antiquité et du Christianisme primitif que d'un Levant dominé par les Turcs, particulièrement l'Égypte, la Syrie et la Palestine. Pierre Belon décrit longuement les populations de ces contrées, mais il ne fait pas mention à la population de l'Arabie Heureuse. La lecture de la relation Vincent Le Blanc, est décevante en matière de description physique. Il a voyagé en Arabie et la décrit géographiquement, mais il ne semble pas intéressé par la population de cette contrée. On ne trouve pas de description physique des Arabes, ni leur parure ou costumes.

Les récits de voyage du XVII^e siècle donnent encore le sentiment d'une continuité avec l'humanisme. Les rares descriptions d'Orientaux relevées dans la Cosmographie du Levant de Thevet soulignaient souvent leurs travers moraux. Thevet ne semble intéressé à l'apparence physique de l'Arabe pendant sa traversée de Sinaï en Arabie. Il décrit minutieusement la manière dont les habitants de l'Arabie Heureuse recueillent l'encens et la myrrhe. Il joint à sa description une gravure qui représente l'aspect physique des Arabes de l'Arabie Heureuse pendant la récolte. On peut clairement remarquer dans la gravure de Thevet ci-dessous que leur turban est identique à celui des Turcs.

¹ George Buffon, *op. cit.*, p. 424.



Jean Thévenot doit certainement sa vocation de voyage à son oncle Melchisedec Thévenot, géographe et orientaliste. Thévenot était polyglotte, outre des langues européennes, il parlait le turc, l'arabe et le persan. Pour Nicolas Iorga, Thévenot appartient à ce genre de voyageurs curieux qui cherche à connaître les peuples des pays qu'il visite¹ (Iorga, 1924). Ses descriptions des habitants du Levant et de leurs costumes sont très précises : « En Turquie, les femmes sont ordinairement belles, bien faites, sans défaut, elles sont fort blanches, car elles sortent peu, et encore sont voilées quand elles vont dehors². » Thévenot visite la Mecque et Médine en Arabie et décrit en détails ces villes particulièrement la Mecque, berceau de l'Islam. Mais il ne donne aucune description à l'apparence physique et des costumes des peuples de l'Arabie.

¹ Nicolas Iorga, *Les Voyageurs français dans l'Orient européen*, Paris, 1924.

² Jean Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant*, Paris, Louis Bilaine, 1664, p. 105.

La période qui s'étend du milieu du XVII^e siècle jusqu'au début du XVIII^e siècle, malgré la persistance, chez certains auteurs, d'une forme traditionnelle de la relation du voyage du Levant, est marquée par l'émergence d'une approche quasi-ethnologique de l'Orient musulman. Cette lente évolution dans les récits de voyages en Orient musulman depuis le XVI^e siècle où le corps, la parure et le vêtement des Arabes étaient pratiquement absents, à l'exception de relations comme celle de Belon qui décrit les Egyptiens, a abouti à un certain relativisme annonçant les Lumières. Cette évolution a trouvé son aboutissement chez à la deuxième moitié du XVII^e siècle avec Laurent d'Arvieux.

Le chevalier d'Arvieux séjourna au Levant comme marchand puis comme Consul. Ses mémoires comportent de nombreuses observations sur l'aspect physique des populations orientales et des Arabes en particulier. Il décrit minutieusement les costumes et la parure des hommes et des femmes arabes. Il y consacre deux chapitres : XVI et XVII. Il commence le chapitre XVI par faire une distinction entre les habits des Turcs et ceux des Arabes : « Il y a peu de différence entre les habits des Turcs distingués, et ceux des Emirs Arabes. Ils sont ordinairement de drap, de laine, de soie, et il n'y a que l'ouverture des manches qui les distingue entre eux¹. » Le chapitre XVII de son ouvrage est consacré à la beauté des femmes arabes. Il dépeint ainsi les femmes de l'Arabie et leur tatouage dans les lignes suivantes :

Les Dames et les nouvelles mariées noircissent leurs sourcils, et les font joindre sur le milieu du front. Elles se piquent les bras, et les mains formant plusieurs sortes de figures, de fleurs, de fontaines, et se barbouillent les mains et les pieds d'une ancre tannée, et teignent enfin leurs ongles d'une couleur rougeâtre, qu'elles font avec une terre verte appelée *khena*².

Arvieux se réjouit que les cosmétiques blancs et rouges nuisibles pour la peau des Européennes ne soient pas en usage en Orient. Il observe que les femmes dessinent des mouches sur leur visage et accentuent le dessin de leur œil avec un fard noir. Les tatouages au henné l'étonnent ainsi que le port d'une profusion de bijoux, aux doigts, aux orteils et aux oreilles par les femmes dont la narine est souvent percée d'un anneau : « Il y en a beaucoup qui ont une narine percée, ou elles passent un grand anneau d'or, d'argent, d'étain, de

¹ Laurent d'Arvieux, *Voyage fait par ordre du roy Louis XIV*, relation éditée par Jean de La Roque, Paris, André Cailleau, 1717, p. 250.

² *Ibid.*, p. 263-264.

plomb, ou de cuivre, selon leur qualité¹. » Avec le chevalier d'Arvieux, une véritable transition s'est opérée au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle, l'altérité physique de l'autre, son vêtement et sa parure sont devenus un objet d'intérêt à part entière.

Au XVIII^e siècle, certains écrivains-voyageurs ont exprimé leur étonnement devant la simplicité des habits. La Roque s'intéresse aux habits des Banians, qu'il trouve étonnants : « Leur habillement est fort singulier, surtout celui de la tête². » La Roque décrit surtout la simplicité des habits du roi et particulièrement le turban qui le distingue du peuple :

On ne luy a point vû d'autre habit que d'un drap assez fin de couleur verte, ou jaune, sans aucune espece d'ornement, ayant les jambes et les pieds nuds, avec des babouches à la turque. Pour toute distinction, il porte par-dessus son turban une espece de voile de soye blanche, qui lui couvre toute la tête, tombe sur le devant, et se noue sous le menton, à peu près comme les femmes parmi nous, portent la coëfe de tafetas³.

Dans les éditions de Paris, la relation de La Roque contient des gravures de l'arbre et du grain de café, mais on n'y trouve pas de gravure humaine. Or, dans l'édition d'Amsterdam en 1716, la page avant le titre est une gravure qui représente les voyageurs français arrivés à Moka devant un arabe commerçant du café⁴. On peut constater la différence entre l'Arabe presque nu et les voyageurs bien vêtus pas loin de leur bateau au port.

¹ *Ibid.*, p 265.

² La Roque, p. 159.

³ *Ibid.*, p. 244-245.

⁴ La gravure ci-après est tirée du récit de Jean de La Roque, édition d'Amsterdam



D'autres écrivains-voyageurs ont réparé la confusion entre les habits arabes et turcs. Grandpré, par exemple, corrige l'idée des Occidentaux sur certains traits vestimentaires confondus souvent avec ceux des Turcs: « Le costume des Arabes est bien connu, cependant tous les jours sur nos théâtres, on confond le turban turc avec celui-là¹ ». Grandpré essaie de décrire les habits des Arabes en les comparant avec des habits connus chez son lecteur : « Leur robe est à peu près semblable à celle des bénédictins pour l'ampleur du corps et des manches² ».

Ce qui est encore plus intéressant à dire de l'apparence extérieure de la population de l'Arabie Heureuse, c'est cette sorte de poignard que les habitants portent toujours : « Ils sont toujours armés d'un poignard³ », dit Grandpré. Le voyageur qui ne connaît pas les

¹ Grandpré, p. 174.

² *Ibid.*, p. 175.

³ Grandpré, p. 176.

coutumes vestimentaires de cette population pourrait croire qu'elle est en état de guerre ou d'insécurité, surtout dans une époque où les nouvelles armes n'étaient pas encore inventées. Or, pour un Arabe, on porte le poignard au même titre que le turban, mais il peut servir à plusieurs choses, surtout à se défendre en cas de danger. Le port d'arme n'est donc pas propre au soldat, tout le peuple est armé. Cette idée de port d'arme permanent par les gens pouvait éveiller l'imagination du lecteur français. De plus, il est difficile de distinguer un civil d'un militaire par le biais des vêtements. Les cavaliers du gouverneur de Moka sont vêtus comme les gens ordinaires : « Ils n'ont point d'uniforme, et chacun se vêt comme il veut¹. » L'absence de l'uniforme chez les cavaliers montre clairement le niveau politique et institutionnel du pays. Ce thème sera traité dans un autre chapitre.

Dans sa traversée de l'Arabie en 1834, Tamisier a eu l'occasion de rencontrer les Arabes des villes, du désert, des soldats et des paysans. Le costume des femmes ne lui apparut familier, car il ressemble à celui des femmes égyptiennes qu'il avait déjà vues avant de passer en Arabie. Mais ce qui retient son attention c'est surtout qu'il ne trouve pas beaucoup de différence entre le costume des hommes et celui des femmes.

Le costume des femmes ressemble beaucoup à celui des hommes, leur chemise est taillée à la mode égyptienne, c'est-à-dire que les manches sont fendues jusqu'aux pieds ; elles les relèvent sur leur tête pour garantir du soleil ; mais elles se couvrent très-rarement la figure².

Les œuvres du voyageur danois Carsten Niebuhr constituent une référence importante pour mieux comprendre l'Arabie Heureuse et sa population au siècle des Lumières. Les descriptions minutieuses avec des transcriptions en langue arabes de noms, des notions, des proverbes, des versets coraniques et des hadiths (paroles du Prophète) et de tout ce qui apporte plus de précisions à la description sont abondantes. Ses œuvres sont également riches de figures des hommes, des femmes, des villes, animaux, des manières de vivre, des manières de cultiver la terre, des tableaux contenant des calculs géographiques. On peut lui emprunter la gravure suivante.

¹ *Ibid.*, p. 160.

² Tamisier, p. 388.



Selon Niebuhr, c'est un Arabe de distinction de l'Arabie Heureuse. C'est surtout le poignard, le chaplet, le manteau et la manière de faire le turban qui peuvent refléter la figure d'un Arabe du Yémen, car ces habillements sont en utilisation jusqu'à nos jours.

Quel bilan peut-on donc faire de la perception de l'altérité physique des Orientaux et des Arabes en particulier par les voyageurs français? L'apport en matière de connaissance de la perception du corps, de parures et de vêtements chez les Arabes, en effet, semble mince et cette étude ne peut pas rivaliser avec le travail des orientalistes. Plus modestement ce travail met en lumière les stéréotypes qui ont prévalu à l'époque moderne en Occident. Il permet notamment, de mieux comprendre les changements qui les ont affectés. L'apparence physique des Arabes au XVI^e siècle est quasi-absente et dans les cas rares présents, elle n'est pas tout à fait réelle et elle est en général fondée sur des stéréotypes inspirés des autres peuples orientaux, particulièrement les Turcs. L'invisibilité de la femme Arabe obligea les voyageurs à avoir recours à des informations de seconde main en s'appuyant sur la description des femmes turques. Ces représentations de l'apparence physique des Arabes en France généraient ou/et confirmaient d'autres représentations morales qui circulaient dans des livres d'histoire et de religion. Ce n'est qu'après à la fin du XVII^e siècle, que cette image

du corps, de parures et des vêtements des Arabes commence à trouver une place dans les récits des voyageurs français. Si nous sommes sûrs que certains d'entre eux ont été, dans la plupart des cas, les témoins de ce qu'ils racontent comme, Thévenot, d'Arvieux, Grandpré, et Tamisier, toutefois, pour les autres, les choses sont moins sûrs. Il n'en est pas moins que le témoignage direct n'est pas une garantie de l'expression de la réalité mais celui de l'énoncé d'une vérité perçue à travers le discours sur le monde tenu par la culture de l'auteur. Les voyageurs se sont servis quelquefois de l'apparence vestimentaire pour établir des distinctions régionales, sociales et religieuses à l'intérieur de la population de l'Arabie. Nous étudierons ci-dessous ces classements révélés implicitement ou explicitement par les écrivains-voyageurs.

III. 2. Le cosmopolitisme des villes côtières

Les régions de contact constituent un domaine d'observation privilégié et attirent les voyageurs, les géographes et les anthropologues. La vie humaine s'y organise sous le signe de la dualité des horizons de commerce et de travail. Les auteurs des récits de voyage reproduisent des préjugés collectifs qui tentent d'inscrire la culture arabe dans une hiérarchie des peuples. Ils attribuent aux Sémites une place à la fois privilégiée et ambiguë. Malgré sa localisation entre plusieurs axes, l'Asie, l'Afrique, l'Europe et l'Océanie, en raison de sa peau, assimilée à celle des Indo-européens ou Aryens, l'Arabe (musulman, juif ou chrétien) trouve difficilement sa place dans les classifications historiques de l'époque moderne qui estiment que les Sémites ont connu une période classique à laquelle les religions monothéistes ont mis fin et ont commencé une période de stagnation. L'Arabe est fondateur de cultures, de religions, de sciences, d'Etats mais aussi éleveur, nomade et anarchiste. Les premières études anthropologiques limitent leur regard à une communauté isolée en Arabie ou au groupe pastoral. Ces études s'appuient en général sur les récits de voyageurs dont les voyages sont souvent limités à certaines villes ou régions côtières et leurs descriptions des gens ne sont pas assez riches.

Dans les récits des voyageurs français, la seule indication que donne Jean de La Roque à propos des juifs de Moka, c'est qu'ils sont pauvres et isolés dans un quartier, mais il n'en donne aucune représentation culturelle, ni sociale, ni politique. L'image qu'il donne des Baniens, quoiqu'ils soient mieux décrits que les Juifs originaires de l'Arabie Heureuse, n'est pas non plus très complète. Les Bédouins sont décrits comme ayant échappé à tout ce mélange racial, culturel et religieux. Cette sorte de tribalisation de l'Arabie, éliminant toute considération sur d'autres aspects de leur culture, a sans doute contribué à la marginalisation, jusqu'à une époque récente, des recherches anthropologiques qu'elle a inspirée. C'est avec le temps que la tribu bédouine s'est construite hors de l'histoire, hors des réalités politiques, économiques et culturelles présentes. Le cas est le même pour la tribu des Chérifs, descendants du Prophète Mohammed. Dans les récits des voyageurs français du XVIII^e siècle, tels que le récit de La Roque et celui de La Porte, les auteurs ne décrivent pas seulement cette tribu hors de toute vision scientifique mais ils la divisent même en « Maisons » et les présentent de la même façon sans critères scientifiques qui permettent d'étudier une société en la situant dans sa réalité historique, sociale, géographique et ethnologique. Le paysage humain en Arabie Heureuse, particulièrement dans les villes

côtières, est classé en catégories selon des critères de religion (musulmans, juifs, baniens) et d'origine (arabes paysans, arabes Chérifs, indiens, africains).

Ce mouvement continu à Aden et à Moka, à Hodeïda et à Djedda et leur ouverture vers le monde extérieur caractérise le paysage humain. Les habitants de ces villes de différentes nations, couleurs, habits vivent ensemble. Les bazars des villes présentent un spectacle humain magnifique. Leur caractère cosmopolite, qui s'incarne dans la diversité des populations qui y vit, est la première chose qui attire les voyageurs. Nous avons montré dans les chapitres précédents que certaines villes apparaissent et que d'autres déclinent, mais ce mélange humain demeure un trait caractéristique permanent dans les villes maritimes. Le « paradis d'Aden » dans les pensées des voyageurs, par exemple, étonne quand ils découvrent qu'Aden est un rocher volcanique. Pourtant, ils n'abandonnent pas l'idée de donner à leur texte une dimension esthétique qu'ils trouvent parfois dans ce paysage humain. Plusieurs voyageurs parlent de ce paysage cosmopolite des villes maritimes de l'Arabie. L'abbé de La Porte, par exemple, décrit cette caractéristique cosmopolite de la ville d'Aden dans la phrase suivante : « Son port qui est vaste et sûr, est comme le rendez-vous général de toutes les nations¹. » Louis Simonin donne des chiffres approximatifs sur la composition du peuple d'Aden :

Ainsi sur les 25 000 âmes qui composent la population d'Aden, on compte environ 8 500 Arabes, mahométans ou juifs ; 10 500 Indiens Mahométans, hindous ou parsis, et 6 000 Africains, principalement des Soumalis. Je passe sous silence 2 000 Européens².

Massoud Amshoush³ divise Aden en tant que paysage humain en trois catégories selon les plus grandes communautés qui y résident au XIX^e siècle : l'Aden indienne, l'Aden européenne et l'Aden arabe.

La nature cosmopolite d'Aden surgit dans les écritures des voyageurs français comme une des caractéristiques de cette ville. Ce mélange de races forme un paysage humain unique. L'abbé de La Porte, par exemple, exprime sa surprise vis-à-vis de ce mélange

¹ La Porte, p. 312.

² Louis Simonin, *op. cit.*, n° 36, p. 973.

³ Massoud Amshoush, *Aden dans les écrits des voyageurs français*, Aden, Publication de l'université d'Aden, 2003 (en arabe).

humain qu'il avait vu à Aden en présentant un paysage panoramique où il utilise les mœurs et les vêtements comme éléments distinctifs des races et le mouvement continu des foules comme un signe de vivacité :

Européens, Turcs, Africains, Persans, Indiens même, tout y abonde en foule ; et cette succession continuelle, et, si je l'ose dire, ce flux et reflux de nations différentes, diversifiées d'ailleurs, par la singularité de leurs mœurs et de leurs vêtements, forme un spectacle que les ports les plus fréquentes de l'Europe n'offrent jamais¹.

Moka est également une ville cosmopolite mais moins qu'Aden. Au XVII^e siècle, Pierre Bergeron, qui décrit plusieurs villes de l'Arabie Heureuse, ne donne aucune indication sur la population de Moka. Ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle que paraissent clairement des observations sur les habitants de Moka. Jean de La Roque dit qu'ils sont « presque tous Mahométans, avec quelques Arméniens, et beaucoup de pauvres juifs dans un quartier séparé² ».

Enfin, bien que les villes côtières contiennent depuis longtemps un mélange de différentes nations, il n'y existe pas un groupe social qui pourrait refléter la fusion des différentes races humaines ou au moins une sorte de rapprochement entre elles. Telle est la vision des voyageurs français pour les populations d'Aden, de Moka, de Hodeïda, de Djezan, de Djedda et d'autres. Ils ne regardent pas la population de ces villes selon une classification sociale, économique ou culturelle, mais ils les présentent en se basant sur leurs attachements raciaux sans prendre en compte d'autres facteurs, surtout la religion, sauf quand celle-ci les aide à agrandir le fossé entre ces différentes races. Ils mettent les Juifs au bas de cette composition sociale de villes maritimes bien qu'une grande partie d'entre eux jouisse de grandes fortunes. Nous allons étudier les trois grands groupes sociaux des villes côtières de l'Arabie Heureuse tels qu'ils sont évoqués et classés par les voyageurs français : les Banians, les Juifs et les Arabes.

III. 2. 1. Les Banians

¹ La Porte, p. 312.

² La Roque, p. 107.

Malgré cette diversité de nations, de cultures, de religions, les auteurs ne présentent en détails que trois communautés séparées : les Arabes, les Juifs et les Baniens. Ces derniers sont originaires de l'Inde, particulièrement de l'île de Diu près de Surate. Ils travaillaient dans le commerce entre l'Inde et l'Arabie Heureuse, où ils se sont installés pour faire fortune. Ils n'étaient pas seulement commerçants, mais ils pratiquaient aussi plusieurs métiers. Jean de La Roque et Grandpré sont les seuls qui parlent des Baniens d'une façon un peu détaillée. Les deux auteurs les représentent en tant que commerçants et décrivent de la même façon leurs habits. Mais dans les deux récits, leurs caractères sont différents, voire opposés. Jean de La Roque les représente dans les phrases suivantes :

Il y a parmi eux de très riches marchands, beaucoup de peseurs d'or et d'argent, et des gens enfin de toute sorte de sorte de métiers. [...] Il faut cependant être sur ses gardes avec eux, car ils trompent avec une merveilleuse adresse¹.

Dans cette phrase, Jean de La Roque trouve que les Baniens² sont malhonnêtes et, plus loin, il leur attribue également le caractère d'hypocrisie :

J'étois si content des manières de nôtre Anglois, et j'avois de si bonnes raisons pour partir incessamment, et avec l'amitié de tout le monde, que j'accordai tout ce qu'on voulut, non sans admirer l'hypocrisie plus que pharisienne du Banjan³.

Or, pour Grandpré, ils sont francs : « Leur caractère est franc, un Banian ne sait pas mentir⁴. » Cette contradiction d'opinion dans les deux récits de voyage ne reflète pas la réalité de leur caractère. On ne peut donc généraliser aucune de ces opinions sur les Baniens en général. La divergence d'opinions dépend peut-être des Baniens que les voyageurs ont rencontrés, car Grandpré voyage en Arabie Heureuse un peu moins d'un siècle après le premier voyage des Français relaté le récit écrit par Jean de La Roque. Cette distance de temps entre les deux auteurs peut changer beaucoup de choses.

¹ *Ibid.*, p. 157.

² Les auteurs utilisent deux formes du mot : « Banjan » et « Banian ». Mais la deuxième forme est la plus fréquente et « Banian » est aussi la forme correcte. C'est pour cela que nous adoptons la deuxième forme : « Banian ». En indo, le mot « Banian » signifie le marchand et en termes de mer, il signifie le capitaine ou l'officier de l'Etat.

³ La Roque, p. 169.

⁴ Grandpré, p. 186.

Certains d'entre eux avaient une place importante auprès de grandes personnalités. Dans un passage, Jean de La Roque parle de son entretien avec le Mirebar¹ de Moka, qui était accompagné du banian Bira. Ce sont surtout des marchands à qui les voyageurs s'adressent pour chercher les marchandises et sont toujours présents dans les bazars. Selon Jean de La Roque, « les Banjans en sont les marchands, et l'on n'y voit jamais de femmes² ». Ce sont aussi des intermédiaires. Le voyageur renvoie le banian au gouverneur pour lui présenter ses excuses en lui apportant deux fusils et deux mesures de poudre. Dans un autre passage, Jean de La Roque décrit les Banians d'Arabie à propos de l'exécution d'un banian : « Ce malheureux me fait souvenir de dire ici quelque chose des Banians en général, par l'entremise desquels se fait tout le commerce d'Arabie³. »

Quant à leur religion, elle n'est pas monothéiste, mais ils adorent toutes sortes d'animaux, surtout la vache. Les voyageurs décrivent le culte des Banians qui commencent à se laver tout le corps à leur lever ainsi qu'avant et après chaque repas. De plus, ils ne mangent rien de tout ce qui vit et ils vont tous les soirs au bord de la mer pour faire leurs prières en se mouillant le front avec la main. On trouve dans les récits des voyageurs des scènes où des vaches, par exemple, passent dans les rues et mangent ce qui se trouve sur les étalages sans que personne ne les en empêche. Les chiens ont également une place particulière chez les Banians. Grandpré parle de leurs soins pour les chiens de Moka dans les phrases suivantes :

Les Banjans en ont un soin particulier, ils cuisent de petits pains qu'ils leur portent à toutes les heures du jour. Il y a toujours quelqu'un portant un petit pot de cuivre plein d'eau, et un pain dans sa main, occupé à leur donner à manger⁴.

Ils jettent également du riz pour les oiseaux qui accourent le manger. Grandpré résume ainsi leur rapport avec les animaux : « En un mot, les animaux les plus timides, se livrent à eux sans crainte, et la véritable manière de chasse avec bien du succès serait de se vêtir de l'habit d'un Banjan⁵. » Les Banians sont très connus par leurs habits qui attirent la curiosité des voyageurs et surtout le turban qu'ils mettent sur leurs têtes :

¹ Mirebar est parfois écrit Emirabar, qui signifie prince de la mer, c'est-à-dire capitaine du port. Jean de La Roque utilise les deux vocabulaires.

² La Roque, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 156.

⁴ Grandpré, p. 183-184.

⁵ *Ibid.*, p. 184-185.

Au reste, leur habillement est fort singulier, surtout celui de la tête, qui est une espèce de turban de mousseline blanche, qu'ils tâchent de faire imiter, tant qu'ils peuvent, les cornes et la têtes de la vache, pour le reste ils portent une espace d'aube de coton, qui leur descend fort bas, et par-dessous une manière d'écharpe assez longue pour les ceindre tout au tour du corps, et qui leur passe aussi entre les cuisses, ne portant ni bas, ni caleçon, et la plupart allant les pieds nus. Les plus notables ont une écharpe de soie blanche, brodée aux extrémités d'autre soie de différentes couleurs¹.

Ils vivent à Aden et Moka comme ils vivent en Inde. On remarque aussi qu'il y a une influence des Banians sur les Arabes de cette région pour certains habits. Le banian Bira, le compagnon du Mirebar, est, d'après La Roque, « vêtu de blanc avec une belle ceinture brodée, portant sur son épaule une écharpe de soie de plusieurs couleurs² ». Les Banians ont transmis en Arabie heureuse et en Arabie en général cette coutume de porter une écharpe sur l'épaule. Cela continue d'exister jusqu'à aujourd'hui.

Les Banians voyagent en Arabie Heureuse pour le commerce. Ils ont le droit d'y vivre et de faire fortune mais, quand ils veulent se marier, ils retournent en Inde car on ne leur permet pas de se marier ni d'avoir communication avec les femmes. Les voyageurs français admirent beaucoup les Banians à cause de leur grand rôle dans le commerce en Arabie en général. Certains écrivains ne cessent pas de vanter les Banians mais aussi de se prévenir d'eux comme nous l'avons vu dans le récit de Jean de La Roque.

Quelle que soit la réalité de leur caractère, les Banians sont originaires de l'Inde et forment une communauté importante dans les villes côtières de l'Arabie Heureuse pour des raisons commerciales. Ce sont à la fois des marchands et des intermédiaires et on les connaît par leurs habits.

III. 2. 2. Les Juifs de l'Arabie Heureuse

Les Juifs font également partie du paysage humain de l'Arabie Heureuse dont ils sont originaires. Comme nous l'avons déjà dit, ils sont souvent représentés en tant qu'une communauté pauvre et isolée qui habite dans un camp à l'extérieur des villes. C'est les même propos pour les Bédouins de Moka qui habitent, selon Grandpré, dans un camp isolé. Les auteurs des récits de voyage décrivent souvent les Juifs de cette région selon des critères

¹ La Roque, p. 159-160.

² *Ibid.*, p. 91.

ambigus. Leur description manque de détails pour bien comprendre ce groupe social. Prenons par exemple ce que Jean de La Roque dit des Juifs de Moka :

Elle ne contient qu'environ dix mille habitants, presque tous Mahométans, avec quelques Arméniens, et beaucoup de pauvres Juifs dans un quartier séparé ou une espace de faubourg hors de la ville¹.

Grandpré parle à son tour d'une communauté juive isolée à Moka : « La population de Moka est considérable, je l'estime de dix-huit mille âmes, sans compter le camp des Juifs, qui joint la ville du côté sud². » Selon lui, ils sont entre douze et quinze cents. Les voyageurs français ne parlent pas des Juifs en tant que peuple arabe de confession juive mais en tant qu'étrangers de l'Arabie et toujours soit par opposition aux Musulmans soit par rapprochement avec les Chrétiens. Dans le premier cas, on ne les évoque que quand on parle de la position de la religion musulmane envers le vin. Cela est bien remarquable dans les récits de La Roque, de Grandpré, et de Paul-Emile Botta. Après avoir situé leur camp, Grandpré parle des Juifs par opposition aux musulmans en matière de production de vin et donne quelques détails sur leur physionomie :

Attendu que les Mahométans proscrivant les liqueurs fortes, les matelots ne peuvent trouver à boire que chez les Juifs qui leur vendent de mauvais arack de riz. [...] Leur population s'élève de douze à quinze cents. Je n'en ai pas vu un seul qui ne fût absolument nègre, ils ont les cheveux lisses et ressemblent parfaitement aux Parias de l'Inde³.

La courte description que nous avons trouvée parle à la fois des métiers des Juifs et de leur aspect physique⁴. Dans un passage plus loin, Grandpré confond entre religion et nation en opposant « Arabes » et « Juifs » de l'Arabie Heureuse : « Les Arabes en usent en dépit de l'Alcoran. [...] Les Juifs fabriquent un peu d'arack de riz, mais il est si mal distillé, qu'il faut être nègre ou matelot pour boire une telle liqueur⁵. » Dans la même phrase, l'auteur

¹ *Ibid.*, p. 107.

² Grandpré, p. 167-168.

³ *Ibid.*, p. 180-181.

⁴ Dans l'exemplaire de la BNF du récit de Grandpré, les pages 181 et 182, consacrées à la description des juifs en Arabie Heureuse, ont été perdues ou retirées. Nous avons été obligés de consulter d'autres fonds, particulièrement celui de la bibliothèque municipale de Rouen, où nous avons trouvé un exemplaire complet.

⁵ Grandpré, p. 233-234.

oppose les Arabes et les Juifs de l'Arabie comme s'il s'agissait de deux nations différentes. Cette manière de réagir n'est pas nouvelle et ne lui est pas propre. Plusieurs autres auteurs partagent avec lui cette façon de classer. Les thèmes de la pauvreté et de l'isolement des Juifs se répètent également chez d'autres auteurs tels que l'abbé de La Porte et Paul-Emile Botta. Y avait-il des mesures politiques derrière cette manière de vivre ou les Juifs eux-mêmes s'organisaient-ils de cette façon ? Nous pouvons dégager une réponse à cette question à partir de la description de Paul-Émile Botta de cette « communauté » isolée près de Taïz¹ :

Les Juifs sont nombreux dans l'Yémen, où ils vivent, comme partout, étrangers à la population, exerçant quelques métiers, menuisiers, orfèvres, ou fabriquant de l'eau-de-vie pour la consommation clandestine des musulmans².

Il faut rappeler que Botta avait visité plusieurs pays en Europe avant de passer en Egypte, et de là en Arabie. Ses propos sont basés sur ses remarques sur le terrain et dévoilent une réalité des Juifs à l'échelle mondiale. Leur façon de vivre comme « étrangers » n'est *a priori* pas imposée. Il ne s'agit pas d'une raison politique mais plutôt sociale et religieuse ; ils tiennent à vivre en groupe pour conserver leur culte et leurs coutumes. Jean Palerne confirme cette idée dans sa description des Juifs à Damas : « La ville est habitée par des Chrétiens, mahométistes, et Juifs, qui ont une grande place enfermée, comme au Caire³. » D'après cette phrase de Palerne, les Juifs sont les seuls qui vivaient en quartiers séparés dans plusieurs villes de l'Orient. Après une consultation des ouvrages sur les Juifs en Occident, nous avons constatés que les Juifs eux-mêmes préfèrent vivre en communauté isolée en Orient comme en Occident.

Dans son ouvrage *Exclusion et tolérance*, Jacob Katz décrit la vie des Juifs de l'Europe dans les lignes suivantes : « Au Moyen Âge, les juifs s'étaient accoutumés de vivre ensemble à cause de leur dépendance mutuelle et leur attachement aux mêmes institutions communautaires⁴ ». Au XIX^e siècle, cette manière de vivre ne semble pas changée. Charles Malo décrit leur manière de vivre en Europe dans le paragraphe suivant : « Les Juifs, sous bien des rapports, ont droit à notre estime ; ils sont très charitables envers leurs pauvres ; l'espèce

¹ Taïz est une ville au sud-ouest de l'actuel Yémen et elle était la demeure des rois à certaines époques.

² Botta, p. 77.

³ Jean Palerne, *Pérégrinations du Sieur Jean Palerne*, Lyon, Jean Pillehotte, 1556, p. 314.

⁴ Jacob Katz, *Exclusion et tolérance, Chrétiens et Juifs du Moyen-Âge à l'ère des Lumières*, Oxford university press, 1981, traduit de l'anglais par Léna Rozenberg et Xavier Perret, Paris, Lieu Commun, 1987, P. 175.

d'isolement dans lequel ils vivent a resserré les liens qui les unissent¹. » Cette coutume d'isolement dans des quartiers est donc adoptée par les Juifs eux-mêmes et est ancienne comme leurs métiers.

Leurs métiers, dont parle Botta, sont connus dans tout l'Orient. Ils sont réputés surtout pour le travail de l'or et de l'argent. Or, malgré leur présence dans le commerce, le thème de la pauvreté dans leur communauté réapparaît chez Botta. On distingue un juif au milieu de tous les autres :

Très pauvres et très ignorants, ils sont habillés comme le reste des habitants ; seulement qu'ils n'ont pas de turbans et ne portent qu'une simple calotte sur la tête ; on les reconnaît d'ailleurs non seulement à leur physionomie, mais encore aux deux mèches de cheveux qu'ils laissent pendre de leurs tempes et qui sont un signe distinctif de leur race dans tout l'Orient².

Les Juifs sont donc décrits tantôt en tant que groupe religieux par opposition aux Musulmans et tantôt en tant que race par opposition aux Arabes. Aucun ne parle en détails de leurs coutumes, de leur histoire, de leur culture. Les Juifs de l'Arabie Heureuse ne sont pas venus d'ailleurs à cause des guerres et des expulsions comme c'était le cas des communautés juives de Constantinople après leur expulsion de l'Allemagne, de l'Europe Centrale, de l'Espagne, du Portugal et de l'Italie³.

Dans le cas de Constantinople, on peut donc parler de race des Juifs. En Arabie Heureuse, les Juifs sont originaires du pays et vivent en terre d'Islam depuis bien longtemps. Il n'y a aucune étude qui dit que les Juifs de l'Arabie sont de race différente de celle des Arabes à moins qu'il n'y ait une petite minorité venue de l'Afrique. Selon Bernard Lewis⁴, à travers le monde, les Juifs ont connu deux modes opposés de relations culturelles avec ceux qui les entouraient : soit ils étaient culturellement intégrés à la société dans laquelle ils

¹ Charles Malo, *Histoire des Juifs depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à ce jour*, Paris, Leroux, 1826, P. 534-435.

² Botta, p. 77.

³ « La communauté eskénazite (Juifs d'Allemagne et d'Europe Centrale) frappée par l'arrêté d'expulsion, élaboré par Louis X de Bavière, en 1470 ; la communauté séphardite (Juifs d'Espagne et du Portugal) expulsés à la fin du XV^e siècle et à laquelle s'est jointe celle des Juifs d'Italie. » (Yvelise Bernard, *L'Orient au XVI^e siècle à travers les récits des voyageurs français : regards portés sur la société musulmane*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 155).

⁴ Bernard Lewis, *Juifs en terre de l'Islam*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Flammarion, « Champs », 1989.

vivaient, parlaient la même langue et adhéraient pour l'essentiel aux mêmes valeurs culturelles que leurs voisins ; soit ils étaient linguistiquement, donc culturellement, distincts de leur environnement. Dans ce dernier cas, ils emploient l'hébreu ou plus souvent quelque autre langue qu'ils ont apportée avec eux. En Arabie Heureuse, ils se situent dans le premier mode de vie. Ils sont originaires d'Arabie, ils ont les mêmes signes physiques, ils parlent la même langue que leurs voisins (la langue arabe) et ils portent les mêmes habits. On ne peut les distinguer que par leurs deux mèches de cheveux. De plus, ils pratiquent l'hébreu entre eux pour une raison religieuse. Voilà donc à quoi ressemble ce groupe social en Arabie Heureuse.

Ces deux grands groupes sont représentés comme étant des communautés étrangères de l'Arabie et c'est en suivant cette image construite par les voyageurs que nous les avons traités à part. Il est temps maintenant de décrire dans les grandes lignes suivantes d'autres groupes sociaux de l'Arabie Heureuse : les Chérifs et les Bédouins.

III. 3. Le paysage humain dans l'ensemble de l'Arabie Heureuse

L'Arabie est le berceau des Arabes dont l'histoire remonte à fort longtemps. Cependant ce n'est pas notre but ici d'exposer l'histoire des Arabes, mais il est utile de présenter quelques repères historiques qui aident à clarifier les points de convergence et de divergence qui caractérisent le peuple d'Arabie. Il faut tout d'abord noter que les historiens et anthropologues ne font pas de distinction entre l'Arabie et l'Arabie Heureuse quand il s'agit d'étudier l'histoire des Arabes. Ils utilisent le mot « Arabie » pour englober toute la Péninsule Arabique et, quand il s'agit de l'Arabie Heureuse, à l'encontre des voyageurs et littérateurs, ils utilisent l' « Arabie du Sud » ou le « Sud Arabique », ou encore « l'Yemen ». Ils sont pour une fois d'accord sur ce point. Or, il y a bien une divergence de point de vue anthropologique selon que l'on parle pour les Arabes d'« ethnie » ou de « nation »¹. Depuis les Grecs et les Romains, on parle des Arabes : « La contrée voisine est habitée par les Arabes Alilaens & les Gasandès² ». Le mot « arabe » est probablement dérivé du nom géographique « Arabie » et désigne à la fois la langue et la nation. Les historiens et anthropologues se mettent d'accord pour admettre que les Arabes sont un peuple bien connu pour son rôle important dans l'histoire qui s'étend depuis la Péninsule Arabique jusqu'au Maroc, dont le berceau est l'Arabie. Il est désigné par lui-même et par les autres sous ce nom depuis fort longtemps et parle l'arabe, une des langues sémitiques et la plus répandue. Cependant, dès que l'on essaie de procéder à l'analyse du paysage des Arabes dans les récits de voyage, on se heurte à des difficultés, comme pour beaucoup de peuples. Nous allons adopter la classification la plus remarquable dans leurs récits, en nous basant sur des traits distinctifs des habitants de l'Arabie Heureuse. Nous allons regrouper la population arabe originaire de l'Arabie Heureuse, celle que l'on a appelée précédemment les Arabes *Al-Aribah* (arabisants), en deux groupes distincts : les Chérifs et les Bédouins. Nous tenons à rappeler que nous suivons la division des écrivains et voyageurs.

III. 3. 1. Les Chérifs

¹ Selon *Le Nouveau Petit Robert* (éd. 2007), une nation est « un groupe humain, généralement assez vaste, qui se caractérise par la conscience de son unité (historique, sociale et culturelle) et la volonté de vivre en commun ».

² Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, trad. par l'Abbé Terrasson, Paris, 1737, t. I. p 420.

Le peuple de l'Arabie Heureuse se classe, selon la description des voyageurs, en trois grandes catégories. La première catégorie, celle dont les auteurs parlent souvent, est les Chérifs. C'est la classe privilégiée, dite « noble ». Ils sont partout dans l'Arabie et forment une couche sociale importante dans le tissu humain de l'Arabie en général. Les Chérifs existent même dans d'autres contrées. Niebuhr leur donne différents noms selon la région où ils habitent¹. Ils sont plus valorisés que le reste de la population et se distinguent des autres, selon la description des voyageurs, par leur physionomie, leurs mœurs douces et leurs vêtements. Leur origine remonte à la famille du Prophète Mohammed et se divise en Familles ou Maisons. Ils représentent à la fois la religion et le pouvoir. Ce sont des Rois (Imams), des Gouverneurs, des Princes, des Juges, des Commandants et des Cavaliers. Les voyageurs parlent de plusieurs rois ou souverains Chérifs en Arabie Heureuse : roi du Yémen, Chérif d'Assyre, Chérif de la Mecque et Sultan de Fartach. Jean de La Roque précise, pour ne pas confondre entre le Yémen et l'Arabie Heureuse, que « le Roi du Yémen ne possède pas toute l'Arabie Heureuse² ». André-Guillaume Contant d'Orville explique dans son livre, *Histoire des différents peuples du monde*, pourquoi l'Arabie Heureuse est parfois appelée le Yémen :

Les Arabes appellent cette contrée Yémen ; elle renferme deux royaumes ; savoir, celui d'Yémen au sud-ouest, et celui de Fartach au midi, et plusieurs petits états le long du golphe persique³.

L'Arabie Heureuse contient donc plusieurs royaumes dont le plus connu est celui du Yémen. Dans chaque royaume, il y a un souverain Chérif entouré par des Princes, Gouverneurs des villes et cadis, presque tous des Chérifs. Ils tiennent le pouvoir et la justice et se les transmettent de père en fils. La souveraineté doit rester dans une famille et les autres familles Chérifs forment le corps du plus haut rang de l'Etat. Pour le Roi du Yémen, qui fait partie des royaumes de l'Arabie Heureuse, Jean de La Roque dit qu'il « pouvait être de l'illustre Maison de Thabatheba, dont quelques-uns font remonter la souveraineté en Arabie jusqu'au temps de Charlemagne⁴ ». L'imam, ou le roi, ne reconnaît pas le Grand Seigneur

¹ Sur les noms des Chérifs, voir Carsten Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Paris, Brunet, 1779, t. 1 p. 16.

² Roque, p. 153.

³ André-Guillaume Contant d'Orville, *op. cit.*, p. 507.

⁴ La Roque, p. 255.

en qualité de Calife car il se considère, du point de vue de la race, plus noble que le Grand Seigneur. Jean de La Roque parle de la « race » des Chérifs dans les lignes suivantes :

Cette race au reste des Enfants du prophète, pour parler comme les Orientaux, tire son origine de Fatima fille de Mahomet, épouse d'Aly, laquelle eut deux fils, savoir Hassan et Hussein, qui ont fondé deux grandes maisons dans le Mahométisme, et qui sont les pères de tous les Chérifs ou descendants de Mahomet, qui sont aujourd'hui dans le monde¹.

D'après lui, la Maison de Hassan a été divisée en deux branches, la première a donné naissance aux rois de la Mecque, de Médine et à d'autres rois en Arabie. Malgré la très grande diversité des familles de cette maison, il n'y a que quatre principales maisons qui ont régné à la Mecque. La seconde branche est passée en Afrique et a donné naissance aux Rois du Maroc et aux autres Chérifs de l'Afrique. Pour les descendants d'Hussein, ce sont les Perses et autres Chérifs de l'Asie. Il se passe souvent des guerres entre les descendants de la même branche. Jean de La Roque rapporte l'histoire d'un Chérif de la Mecque qui a trouvé refuge auprès du roi du Yémen après avoir perdu la bataille contre un autre Chérif voisin. Grandpré parle des Chérifs mais d'une façon plus générale. Il n'a pas eu l'occasion de voir les rois de l'Arabie Heureuse. Cependant, il parle des Gouverneurs d'Aden et de Moka qu'il a rencontrés. Dans sa description du Gouverneur de Moka, il dit qu'« il était Saïd, c'est-à-dire de la tribu de Mahomet, en conséquence, il conserva toujours son turban vert et continua à jouir d'une grande considération² ». Si les voyageurs Occidentaux distinguent un Oriental (dans le sens de musulman) par son turban, cette distinction n'est pas tout à fait valide car les Baniens aussi ont leur turban. Quoiqu'il soit parfois difficile de distinguer un turban turc d'un turban arabe³, la couleur verte, en Arabie Heureuse, permet facilement de distinguer un Chérif d'un homme du commun. Voici la description du turban d'un Chérif faite par Grandpré :

Leur marque distinctive est leur turban vert. Ils en sont excessivement jaloux. Ils portent le rouge très-rarement, ainsi que la robe. Le vert est leur couleur favorite ; c'est celle par excellence : elle s'étend aussi aux grands officiers du royaume, mais pendant le tems seulement de leurs fonctions. Le gouverneur de Moka porte robe et turban verts,

¹ *Ibid.*, p. 143-144.

² Grandpré, p. 148.

³ Sur les turbans arabe et turc, voir André Thevet, *La Cosmographie universelle*, Paris, Guillaume Chaudière, 1575 (3^e édi.), t. 1, portrait p. 119 : le turban arabe et portrait p. 38 : le turban turc.

mais s'il n'est pas saïd, il ne peut le porter que pendant qu'il est en place. Du moment qu'il est révoqué, il quitte cette distinction, les saïds ne la quittent jamais¹.

Les imams et leurs gouverneurs représentent toujours l'image de la vieillesse et de la sagesse. Ils s'habillent de la même façon que le reste du peuple et le seul signe qui distingue leurs habits c'est qu'ils portent un turban vert ou blanc. Il s'agit des deux couleurs préférées chez les Musulmans. Jean de La Roque parle des habits du roi du Yémen dans les lignes suivantes :

La personne même du Roi se ressent aussi de cet air de simplicité. On ne lui a point vu d'autre habit que d'un drap assez fin de couleur verte ou jaune, sans aucune espace d'ornement, ayant les jambes et les pieds nus, avec des babouches à la turque. Pour toute distinction, il porte par-dessus son turban une espace de voile de soie blanche, qui lui couvre toute la tête, tombe sur le devant, et se noue sous le menton à peu près comme les femmes parmi nous, portent la coëfe de taffetas².

Paul-Émile Botta rencontre l'imam de Taïz et le décrit à travers ses habits et ses comportements : « Il affectait, une grande piété, s'habillait simplement (son costume ne différait de celui des habitants aisés que par la couleur verte de son péniche), priait continuellement, et jeûnait toute l'année³. » Il y a donc une opinion commune chez les voyageurs à propos des coutumes et habits des rois et gouverneurs de l'Arabie Heureuse. Les couleurs des vêtements ne sont évidemment jamais un trait physique mais peuvent être un signe distinctif qui intéresse les anthropologues. Les habits pourraient être les premiers signes qui conduisent à comprendre la structure sociale, voire ethnique d'un peuple. La plupart des voyageurs remarquent que le blanc et le vert sont les couleurs qui distinguent les habits des Chérifs du reste de la population. Pourtant, Grandpré mentionne que le vert et le rouge sont leurs couleurs préférées :

Mahomet ayant chéri de prédilection le vert et le rouge, ces deux couleurs sont restées affectées aux Arabes de sa famille ou au moins de sa tribu. Ceux qui se regardent comme ses descendants, prennent le titre de saïd et son très respectés⁴.

¹ Grandpré, t. 2, p. 178.

² La Roque, p. 245.

³ Botta, p. 85.

⁴ Grandpré, t. 2, p. 177.

Les voyageurs sont également étonnés devant le faste déployé lors des défilés militaires et des parades organisées à l'occasion des fêtes religieuses. Les récits des voyages sur l'Arabie décrivent souvent le déroulement des cavalcades, insistant sur les somptueux caftans, les extravagants turbans et les ornements précieux du roi ou du sultan ainsi que des hauts dignitaires.

Le roi et le gouverneur sont toujours entourés par des princes, courtisans et officiers. Le roi n'a pas seulement le plus haut statut politique, il est également le représentant de la religion dans tout le pays et le gouverneur dans sa province. Le roi entre dans la mosquée et fait le discours religieux du vendredi. Quoique le gouverneur dépende du Roi, il a les mêmes coutumes et suit les mêmes rythmes de vie que ce dernier. Les voyageurs qui ont eu l'occasion de rencontrer le roi à Mouab ou le gouverneur de Moka ont décrit avec détails la scène de leur marche « fantaisiste » dans la mosquée. Jean de La Roque la décrit de façon à montrer l'organisation ou la hiérarchie des hommes d'Etat à travers cette marche. Grandpré présente la même scène mais avec le gouverneur de Moka. Tous les deux ont les mêmes coutumes de sorties, sauf que le gouverneur est à la tête du cortège alors que le roi vient à la fin. En sortant de la mosquée, toute l'infanterie tire une salve à balles. Le cortège du roi commence par mille soldats à pied parmi lesquels deux rangs portent les drapeaux. Ils sont suivis par deux cents cavaliers de la garde du roi, derrière eux viennent les officiers du palais du roi et ses courtisans montés sur des chevaux très bien harnachés. A une certaine distance, le roi passe sur un très beau cheval blanc avec, à ses côtés, les deux Princes, ses fils.

Grandpré observe que la coutume est identique ; le gouverneur, entouré par une grande cavalerie, va à la mosquée chaque vendredi mais, contrairement au roi, il est « à la tête de la cavalerie et de l'infanterie¹ ». Cette position du gouverneur à la tête de sa cavalerie, contrairement au roi, représente une des fonctions du gouverneur. Le gouverneur n'est pas seulement un représentant politique ou religieux dans Moka mais aussi un commandant de l'armée. De même, Grandpré lie le costume des Arabes au climat.

Au début du XIX^e siècle, la Péninsule Arabique a été le théâtre de plusieurs guerres entre royaumes et provinces. Maurice Tamisier rapporte dans son récit les guerres menées par un Turc, nommé Turkich-bil-Mez, révolté contre Mohammed Ali et celles du Chérif d'Assir contre le Chérif d'Abou-Ariche, allié de Mohammed Ali. L'auteur décrit avec des

¹ *Ibid.*, p. 154.

chiffres la composition de l'armée du Chérif d'Assir, qui était dirigée contre le Chérif d'Abou-Ariche. Les Imams de Sanaa forment leurs armées surtout au début du XIX^e siècle. Grandpré décrit avec détails la manière dont le Gouverneur exerce son armée comme s'il était en situation de guerre. Les cavaliers sont bien sélectionnés : « Tous les Arabes d'une naissance illustre servent dans la cavalerie, et reçoivent des chevaux qu'ils entretiennent à leurs frais et qu'ils montent quand ils le jugent à propos¹ ».

Les Chérifs qui tiennent le pouvoir dans les provinces de l'Arabie Heureuse sont en général des hommes âgés qui ont succédé à leurs parents. Ils représentent, comme nous l'avons déjà dit, le pouvoir et la religion à la fois. L'abbé de La Porte fait cette constatation : « en effet, le roi d'Yémen est non seulement monarque, mais encore imam ou pontife de la loi de Mahomet². » Il prend la qualité de Calife. Pourtant, bien que les premiers Califes soient élus par le Choura (principe d'élection des Califes par le peuple, fondé par les premiers Califes de l'Islam : Abou Baker, Omar, Othman et Ali) depuis l'époque du Prophète Mohammed, les Etats des Chérifs en Arabie sont en quelque sorte des monarchies. Après une longue narration sur les guerres et les conflits entre les différents Etats en Arabie, Maurice Tamisier conclut son récit de voyage par une description intéressante du Chérif d'Abou-Ariche et de sa vie privée :

La province d'Abou-Arich est, comme on le sait, gouvernée aujourd'hui par Chérif-Ali. Ce vieillard, malgré ses quatre-vingts ans, est doué d'une prodigieuse activité de corps et d'esprit. Les entreprises les plus périlleuses, les projets les plus hardis ne sauraient l'effrayer, et il s'encombre au milieu des dangers. Dans le cours de sa vie, il a, dit-on, assisté à plus de deux cents combats ou escarmouches ; et, quoiqu'il ait toujours bien payé de sa personne, il n'a été blessé qu'une seule fois à la main. Le Chérif a l'habitude de porter sous ses habits une cotte mailles de fer, qu'il ne quitte jamais. Nouveau patriarche pour le nombre de ses enfants, il a maintenant soixante fils et filles, tous vivants, et si l'on comptait ceux qui sont morts, trois cents enfant l'appelleraient mon père³.

Cette description ouvre une piste intéressante pour les anthropologues sur les Chérifs de l'Arabie. Elle dévoile quelques images sur la famille des Chérifs en général à propos de leur caractère et de leur vie privée. Tout d'abord, quoiqu'ils soient minoritaires en Arabie, ce sont eux qui y commandent (rois, gouverneurs et princes). L'auteur représente le Chérif

¹ *Ibid.*, p. 159.

² La Porte, p. 333.

³ Tamisier, p. 391.

d'Abou-Arich comme un homme d'action doté de bravoure et d'ambitions. L'instabilité dans la Péninsule Arabique, les conflits entre les différents états et provinces et les rêves des princes d'élargir leurs territoires forment chez eux un caractère de guerriers. On trouve la même représentation chez Paul-Émile Botta pour Cheikh Hassan, gouverneur de Hais :

La douceur de ses manières et de sa physionomie faisaient contraste avec son courage, pour lequel il était connu dans toute l'Arabie, et avec l'énergie de son caractère, qui ne reculait jamais devant les moyens nécessaires pour arriver à ses fins¹.

Ensuite, les rois ou gouverneurs sont dans la plupart des cas âgés. Leurs fils prennent le pouvoir après leur mort. En général, c'est le fils aîné qui tient le pouvoir après son père. Ils ont souvent de grandes familles avec un nombre d'enfants considérable. Le Chérif d'Abou-Arich a, selon Tamisier, « soixante fils ou filles, tous vivants, et, si on comptait ceux qui sont morts, trois cent enfants l'appelleraient mon père² ». Il est difficile de trouver des rapports sur la mortalité infantile et l'espérance de vie en Arabie Heureuse à cette époque-là pour prouver la réalité ou non de ce chiffre. De plus, aucun de nos voyageurs ne parle des maladies mortelles dans cette région. Le cas est le même pour le nombre de femmes des rois, surtout celles du sultan d'Abou-Ariche.

Les personnes qui savent ce qui se passe dans son harem prétendent que depuis l'âge de douze ans, époque à laquelle son père fut obligé de le marier, il a eu deux cent quatre-vingt quinze femmes, esclaves ou concubines, et aujourd'hui, il n'en a pas moins de quarante³.

Si les rois et princes se marient avec plusieurs femmes pour avoir beaucoup d'enfants qui puissent protéger leurs royaumes, que pourrait faire un prince à l'âge de douze ans avec deux cent quatre-vingt quinze femmes ? Il est facile de mettre ces informations en doute car les sources de l'information sont incertaines. D'autre part, les rois d'Arabie Heureuse sont des Imams, c'est-à-dire des représentants de la religion qui interdit l'esclavage, les relations hors mariage et le mariage avec plus de quatre femmes ; et encore, ce dernier avec des conditions strictes.

¹ Botta., p. 23.

² Tamisier, p. 391.

³ *Ibid.*

Les voyageurs connaissaient peu les sociétés qu'ils visitaient et avaient tendance à généraliser certaines particularités. Le très grand nombre de femmes du Roi de l'Arabie Heureuse est généralisé par Jean de La Roque chez tous les Princes de l'Orient. On peut trouver aussi d'autres particularités généralisées par les voyageurs. Suite à la qualité de Calife, Jean de La Roque décrit le sérail dans les lignes suivantes :

Une autre marque de grandeur et de magnificence chez ce Prince, qui est commune avec tous les Princes de l'Orient, c'est le grand nombre de femmes qu'il entretient à sa Cour, et qu'on fait montrer à six ou sept cent : leur sérail particulier est dans le château de Mouab¹.

Quoique le nombre de « six ou sept cent » femmes dans la Cour du Prince soit incertain, même peut-être exagéré, le sérail reste toujours très grand. Mais ce n'est pas seulement dans la Cour des rois de l'Orient que cela existe, certains rois de France avaient également des séraïls assez grands sous le nom de « maîtresses royales ». Selon, Edme-Théodore Bourg, le roi Henri IV avait une soixantaine de maîtresses², Louis XIV en avait une trentaine et Louis XV en avait une quinzaine. Les rois de France Henri IV, Louis XIV et Louis XV³ se distinguèrent particulièrement quant au nombre et à l'influence de leurs maîtresses. Dans son ouvrage *La chair et l'âme, Louis XIV entre Bossuet et ses maîtresses*, Georges Couton décrit en détails, comme l'indique le titre, la vie privée de Louis XIV et ajoute à la fin de son ouvrage : « Il nous semble pourtant que d'autres rois, François I^{er}, Henri IV, notamment, avaient eu des maîtresses, et sans trop de discrétion ; l'opinion ne s'en était pas beaucoup scandalisée, ni même émue ; elle souriait plus qu'elle s'indignait⁴. » Georges Couton conclut son ouvrage ainsi : « L'histoire des amours de Louis XIV n'est pas de la petite histoire⁵. »

¹ La Roque, p. 256.

² Edme-Théodore Bourg, *Amours et galanteries des rois de France, mémoires historiques sur les concubines, maîtresses et favorites de ces princes depuis le commencement de la monarchie jusqu'au règne de Charles X*, Paris, Amable Costes, 1830, 2 vol., t. 1. p. 424-425.

³ Sur l'histoire des amours de Louis XV, voir Jean Mayer, *La Chalotais, Affaires de femmes et affaires d'Etat sous l'Ancien Régime*, Paris, Perrin, 1995.

⁴ Georges Coutons, *La chair et l'âme, Louis XIV entre ses maîtresses et Bossuet*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1995, p. 214.

⁵ *Ibid.*, p. 215

Botta remarque une singularité chez le gouverneur de Hais ; il enveloppe le bas de sa figure avec un châle pour cacher un défaut personnel :

Le cheikh n'avait aucune trace de barbe ni de moustache ; singularité qui, jointe à sa voix grêle et la délicatesse de ses mains presque féminines, aurait pu inspirer quelques doutes sur sa virilité, si de nombreux enfants, portraits vivants de leur père, n'eussent témoigné en sa faveur¹.

D'autres voyageurs signalent ainsi des traits physiques qui distinguent les chefs de l'ensemble de la population. Grandpré écrit par exemple : « Quant à la noblesse, elle est presque blanche : sa couleur cuivrée est si légère, que beaucoup de Saïd sont plus blancs que les Quarterons de nos colonies². »

Les Chérifs étant avant tout des arabes, pourquoi les voyageurs parlent-ils des marques physiques « distinctes » des autres Arabes ? Deux raisons pourraient expliquer cette différence physique. Tout d'abord, ils choisissent leurs femmes parmi les Chérifs et les Nobles ou dans quelques familles illustres de la population. Dans des cas rares, elles sont d'autres nations. Ensuite, leur manière de vivre leur permet, à la différence du peuple, de garder quelques traits distincts.

Les harems des Chérifs et des Nobles ne sont guère décrits pour la simple raison que les femmes ne sortent que peu de leurs maisons et que les voyageurs les voient rarement. Le *Voyage en Arabie Heureuse* de La Roque est le seul récit dans lequel on trouve une description modeste des femmes du roi du Yémen. Jean de La Roque parle des femmes du roi du Yémen qui sont de diverses nations « surtout des Géorgiennes d'une grande beauté, et des femmes Arabes même, qui sont fort blanches³ ». Les Chérifs, princes de l'Arabie Heureuse, s'intéressent à la beauté des femmes quelle que ce soit leur origine. Jusqu'à aujourd'hui, leurs coutumes leur permettent d'avoir des femmes d'autres familles, tribus ou nations, mais leurs défendent de marier leurs filles à d'autres qu'à des Chérifs. Leurs femmes ne sortent pas pendant la journée et se rendent visite le soir. C'est ce que les voyageurs ont constaté dans les régions visitées. Ils en rencontrent parfois le soir, mais elles sont couvertes

¹ Botta, p. 23.

² Grandpré, p. 163.

³ La Roque, p. 256.

de façon à rendre difficile la description de leurs caractères physiques. Les voyageurs parlent bien sûr des femmes du commun comme nous le verrons plus tard.

Les Chérifs et les Nobles se distinguent du reste de la population. Leur vie aisée et leur situation politique, leurs coutumes et leurs habits jouent un rôle considérable pour les distinguer des autres Arabes. Les rois de l'Arabie Heureuse n'observaient pas, dans leur vie privée ou publique, des traditions ou des protocoles particuliers comme les rois et les sultans d'Orient ou d'Occident. Leur mode de vie était en fait plus proche de celui des notables que des rois. Ils avaient néanmoins conservé quelques-unes de ces coutumes et traditions et veillaient à les appliquer dans certaines de leurs affaires.

III. 3. 2. Les Bédouins

Les Bédouins sont des nomades de culture arabe vivant dans les régions désertiques de la Péninsule Arabique. Le terme provient de l'arabe *badawi*, signifiant « habitant du désert ». Au VII^e siècle, avec les conquêtes musulmanes, le territoire des bédouins, à l'origine limité en Arabie, s'accroît. Les nouveaux territoires deviennent la Syrie et l'Égypte. Autour de 1050, les migrations de Bédouins se déplacent vers l'Afrique du nord. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les Bédouins sont demeurés longtemps abandonnés par les autorités locales et presque inconnus pour les Occidentaux. Leur identité ne commence à se définir en Occident qu'à partir du début du XIX^e siècle. Pour certains voyageurs, comme La Roque et Grandpré, tous ceux qui n'habitent pas dans les villes sont des bédouins. Mais pour les voyageurs du XIX^e siècle, comme Tamisier et Botta, ils appellent bédouins ceux qui vivent dans le désert et sont en déplacement permanent. Maurice Tamisier est le voyageur qui a le plus fréquenté les Bédouins. Son récit révèle en fait à quel point il est ancré dans la culture orientaliste du XIX^e siècle. Il s'est mélangé avec les habitants, il s'est déplacé avec eux du nord au sud, il a été très près d'eux, au contraire des autres voyageurs qui s'isolaient pendant leur séjour, comme Grandpré. Le but de son voyage est de servir comme secrétaire du docteur Chédoufau pendant le déplacement des troupes de Mohammed Ali en Arabie pour soumettre Nadjd et l'Assir, mais, au-delà du but avoué, Tamisier part en quête des origines de l'homme dont il veut résoudre l'énigme en examinant les traces laissées dans le désert d'Arabie. L'image stigmatisée que les voyageurs français du XIX^e siècle entretiennent des populations Bédouines et semi-sédentaires ou mêmes sédentaires de l'Arabie s'inspire d'une représentation ambiguë répandue dans le monde occidental ou par assimilation aux bédouins

de l'Afrique du nord. La lecture de quelques récits de voyages permet de prendre la mesure de la force de cette représentation et de comprendre ainsi le contexte historique qui préside à son développement. Un des effets de cette conception est le peu d'importance accordée aux nomades dans les différents récits sur l'Arabie en général. On peut dire ainsi que les descriptions des Bédouins sont en fait parfois des descriptions de semi-sédentaires.

Au XVII^e siècle, les Bédouins sont presque inconnus chez les occidentaux. *La Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel* de Barthélemy d'Herbelot de Molainville ne donne aucune entrée pour les Bédouins. Pierre Bergeron publie le récit de voyage du Sieur Vincent Le Blanc, mais son récit ne contient aucune indication sur les Bédouins, bien que le voyageur soit passé par plusieurs régions de l'Arabie. Jean de La Roque, l'abbé de La Porte et l'abbé Desfontaines décrivent la population de l'Arabie Heureuse, excepté les Bédouins. Il semble donc que les voyageurs français des XVII^e et XVIII^e siècles ne connaissaient pas encore cette catégorie sociale en Arabie. Si les voyageurs français arrivent au XVIII^e siècle sur les côtes ou dans certaines villes de l'Arabie Heureuse, l'intérieur du pays reste inconnu. La constatation de Michèle Duchet sur les endroits qui restent inconnus à la fin du XVIII^e siècle pourrait s'appliquer sur les régions de l'Arabie : « Dans le dernier tiers du siècle, presque toutes les côtes des terres habitables ont été reconnues, mais l'intérieur de l'Afrique, des Amériques, et de l'Asie reste à explorer¹ ». Ce n'est qu'à la fin du XVIII^e siècle que l'on trouve la première description des Bédouins avec Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré. Tamisier est le seul qui parcourt, au début du XIX^e siècle, quelques endroits habités du désert ; il est aussi le seul qui décrit les Bédouins avec détails. Son voyage lui a permis de s'accoutumer aux Bédouins. Il se déplace dans leurs territoires, vit avec eux et observe de près leur vie, leurs coutumes et leurs mœurs. Or, la définition qu'il donne des Bédouins est confuse. Il ne semble pas pouvoir distinguer entre les Bédouins et les semi-sédentaires, c'est-à-dire les gens qui, malgré leur déplacement avec leurs troupeaux ou leur petit commerce, ont une résidence habituelle. Tamisier confond les deux catégories. Il appelle Bédouins tous ceux qui n'habitent pas dans la ville. Albert Hourani parle de la population de la Péninsule

¹ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 25.

Arabique à l'époque d'Ibn Khaldoun¹ (XV^e siècle) en la divisant en deux catégories dont les Bédouins est la première :

[Ils] parlaient divers dialectes de l'arabe et avaient des modes de vie différentes. Certains étaient des nomades qui élevaient des chameaux, des moutons ou des chèvres sur les maigres ressources en eau du désert ; on les appelle traditionnellement les « bédouins ». D'autres étaient des agriculteurs sédentaires qui faisaient pousser leur blé ou soignaient leurs palmiers dans les oasis, ou des commerçants et artisans dans les petites villes marchées ; d'autres encore combinaient plusieurs de ces styles de vie².

Ces deux types de populations évoquées par Hourani ne paraissent pas dans *Voyage en Arabie* de Tamisier, qui est le premier récit de voyage français qui parle vraiment des Bédouins de la Péninsule Arabique d'une manière précise. Ce cas de confusion chez Tamisier correspond parfaitement à ce que constate Michèle Duchet : « Plus que les régions parcourues ou reconnues, les rencontres et les contacts façonnent une image du monde à la fois plus trompeuse et plus réelle³. » L'œuvre de Duchet est d'une grande valeur pour les ethnographes qui veulent étudier cette société qui est restée longtemps inconnue. Les anthropologues n'ont commencé à étudier cette société bédouine que dans la deuxième moitié du XX^e siècle en s'appuyant sur les récits de voyageurs. Les Bédouins sont de purs Arabes qui, comme nous l'avons déjà montré, existaient bien avant l'Islam. Pierre Bonte indique que la culture des Bédouins est « la seule qui mérite le nom d'arabe⁴ ».

Grandpré et Tamisier présentent une description physique des Bédouins, mais leur apparence ne semble pas un critère de distinction pertinent parce qu'elle est parfois identique à celle des habitants des villes. Dans sa description de l'aspect physique des Bédouins de Moza⁵ qui viennent à Moka pour acheter ce dont ils ont besoin, Grandpré désigne les Bédouins par certains critères. Selon lui, « ils sont noirs, ont les cheveux noirs lissés ; ils

¹ Ibn Khaldoun est un des grands penseurs arabes. Historien et philosophe, il est né en Tunisie en 1332 et mort au Caire 1406. Il est issu d'une famille originaire de l'Andalousie et descendant d'une famille arabe yéménite. Il a écrit trois ouvrages : *Al-Mokadima (Prolégomènes historiques)*, *Histoire des Berbères*, *Le Livre des exemples*.

² Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Seuil, 1993, p. 29.

³ Michèle Duchet, *op. cit.*, p. 25.

⁴ Pierre Bonte, Edouard Conte, Moukhtar Ould Hamdoun et Constant Hames, *Al-Ânsab, La quête des origines. Anthologie historique de la société arabe*, Maison des sciences humaines, 1995, p. 14.

⁵ Moza est une petite commune sur la côte est de la mer Rouge. Ses habitants ont certains traits des Africains.

sont grands et bien faits, mais leur air est farouche, ils sont toujours armés jusqu'aux dents, et très querelleurs¹ ». Pourtant, tous les habitants de la côte de l'Arabie Heureuse ont, selon les voyageurs (c'est d'ailleurs une réalité qui existe jusqu'à aujourd'hui) les mêmes caractéristiques. La couleur des Bédouins de cette région ne semble pas être un trait distinctif des autres bédouins. La plupart des habitants de la côte, qu'ils soient Bédouins, sédentaires ou urbains, sont basanés s'ils ne sont pas noirs et ont presque les mêmes traits que les habitants des autres régions. La distinction faite par Grandpré n'est donc pas tout à fait valide. Tamisier décrit leur aspect physique à plusieurs reprises et compose une image plus complète des Bédouins. Il décrit un vieillard bédouin qu'il rencontre de la façon suivante : « C'était un petit vieillard avec une figure basanée, une barbe de bouc d'un blanc de neige et un œil perçant comme celui d'un lynx². » Ailleurs, il décrit les Bédouins qu'il voit dans le port d'Aouech (face à l'île de Camaran sur la Mer Rouge) avec d'autres traits, sans parler de teint :

Ces Bédouins sont secs, maigres ; cependant leurs traits sont réguliers, et ils paraissent jouir d'une bonne santé ; ils portent une chemise blanche, des souliers en peau de chèvre ou de chameau ; ils ont de la barbe et une longue chevelure. Leurs armes sont le fusil à mèche, la lance et la djambié³.

Plus loin Tamisier définit le teint d'une fille Bédouine en le comparant à celui d'une fille noire lors de son passage près d'un puits :

Quatre jeunes filles bédouines et une esclave noire se tenaient à côté pour nous voir passer. Elles m'ont donné à boire dans un vase tressé en paille. Quelle immobilité chez ce peuple ! Je crois assister à une scène de la vie patriarcale ; c'est toujours le même ciel, la même hospitalité, les mêmes races, les mêmes mœurs⁴.

L'auteur a déjà une image préconstruite du peuple de l'Arabie. Il fait référence à l'Ancien testament en comparant la simplicité de la vie des Bédouins à la vie patriarcale. En quelque sorte, c'est une redécouverte de la population de l'Arabie. C'est un attrait particulier et un caractère de douceur et d'innocence qui est étranger aux autres conditions de la vie

¹ Grandpré, t. 2, p. 165.

² Tamisier, t. 1, p. 42.

³ *Ibid.*, t. 1, p. 46.

⁴ *Ibid.*, t. 1, p. 239-240.

humaine. Quant aux traits physiques que Tamisier décrit, ils ne sont *a priori* pas différents de ceux qu'il donne aux Arabes de la ville :

Les Arabes de la ville qui s'adonnent au commerce ont une tournure peu différente de celle des Bédouins. Ils sont ordinairement grands, secs et maigres ; leur teint est d'un brun mêlé à un reflet de cuivre. La nature ne leur a donné qu'un petit bouquet de barbe au menton¹.

Tamisier adopte remarquablement certains traits pour décrire les Bédouins et les citadins. Tout d'abord, il utilise à deux reprises les deux traits « secs et maigres » pour les Bédouins et les habitants des villes. Ensuite, la petite barbe qu'il remarque chez les Bédouins paraît aussi chez les habitants des villes. Il s'agit donc, pour ces critères, de traits communs aux habitants de l'Arabie Heureuse, aux bédouins et aux citadins.

La régularité des traits chez les hommes est également la même chez les femmes bédouines. Selon Tamisier, « leur teint est foncé, mais d'une belle couleur ; leurs traits sont beaux et réguliers, leurs yeux grands, noirs et pleins d'expressions. Elles ont les cheveux longs et noirs, les dents blanches et bien disposées² ». Tamisier parle aussi des négresses qu'il voit à *Hétheba*³, après son départ de Djedda, et évoque un autre type de bédouins :

Les Bédouins font souvent leurs femmes de ces nègres, et les enfants issus de ce mariage conservent pendant plusieurs générations quelque chose du type de leur mère. Ils sont faciles à distinguer à leurs cheveux un peu laineux et à leurs lèvres proéminentes ; leur corps d'ailleurs est moins élancé et plus musculeux que celui des autres Bédouins⁴.

Il est donc difficile d'attribuer aux bédouins une couleur de peau spécifique. Ils sont, comme les autres habitants de l'Arabie Heureuse, basanés, foncés ou noirs. Les traits physiques ne sont pas suffisants pour établir une distinction nette entre les bédouins et les sédentaires ou les citadins en Arabie.

Si l'aspect physique des Bédouins n'est pas suffisant pour établir une représentation, il est intéressant d'analyser d'autres aspects pour arriver à construire des représentations claires. Leur culture, leurs métiers, leurs coutumes et l'espace qu'ils occupent peuvent

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 91-92.

² *Ibid.*, t. 2, p. 207.

³ La transcription exacte du nom de cette région selon la prononciation arabe est Houtaibah.

⁴ Tamisier., t. 1, p. 258.

également contribuer à établir une image complète de cette population de l'Arabie Heureuse. Pour le dernier critère, les anthropologues se mettent d'accord sur le fait que les Bédouins sont les habitants du désert. Dès qu'ils s'installent dans la campagne, ils deviennent sédentaires ; dans les villes, ils deviennent citadins. Dans une description des habitants de Djedda, Tamisier ne soutient pas seulement cette évidence, mais il confirme également la différence physique entre les Bédouins et ceux qui sont devenus citadins en Arabie :

Les premiers habitants de Djedda étaient des Bédouins qui avaient abandonné leurs tribus pour s'adonner au commerce. [...] Leurs habitudes sédentaires, si différentes de celles du désert, donnèrent à leur physionomie une expression nouvelle, et leur race, qui, depuis cette époque, s'est mêlée avec celle de l'Asie et de l'Afrique, a perdu la plus grande partie de son originalité¹.

Le critère d'espace seul ne semble pas valide pour dire que les habitants de certaines petites villes comme Taiffa, Abou-Arich et Assir, dont parle Tamisier, sont des Bédouins. Le désert est l'espace le plus approprié aux Bédouins qui se déplacent régulièrement avec leurs troupeaux. Leurs habitats ne sont forcément pas regroupés comme ceux des sédentaires ou des citadins. Le désert de l'Arabie, qui s'étend depuis Djedda jusqu'à Oman, est immense. Les caravaniers reconnaissent l'existence des Bédouins par quelques indicateurs. Le soir, les voyageurs sont guidés vers les habitats des Bédouins par le feu ou la voix des troupeaux ou les aboiements des chiens. Tamisier décrit cette situation vécue : « A l'entrée de la nuit, nous entrons dans Déba. Un feu qui brille sur la plage nous annonce la présence des Bédouins². » Il ajoute plus loin : « les chiens, dont on entend les aboiements, et la clarté des feux, nous annoncent la présence des Arabes³. » Pendant la journée, les troupeaux ou leurs traces révèlent leur présence aux alentours :

Le lendemain matin, dit Tamisier, les Bédouins avaient disparu ; on eût dit que la côte était inhabitée ; cependant quelques tas de charbon et de bois à brûler, symétriquement disposés sur la rive, annoncent le travail et la présence de l'homme⁴.

Les Bédouins sont représentés comme des figures humaines instables. Leur déplacement est toujours conditionné par le pâturage et l'eau. Ils sont là, mais d'un moment

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 90-91.

² *Ibid.*, t. 1, p. 35.

³ *Ibid.*, t. 1, p. 241.

⁴ *Ibid.*, t. 1, p. 36.

à un autre ils disparaissent, laissant derrière eux des traces révélatrices pour les voyageurs et les caravaniers dans le désert. Les traces de la présence de l'homme dans le désert représentent l'espoir pour les voyageurs qui cherchent un refuge.

Les bédouins s'organisent selon les groupes de sociétés patrilineaires. La taille de ces groupes dépend du contexte social et peut varier, allant d'une poignée de personnes limitée jusqu'à des milliers de personnes qui ne se reconnaissent que par le nom de famille qui les regroupe. Ils se définissent comme membres des tribus et des familles. Tous les groupes définis sont dirigés par des chaïkhs, une position qui est héréditaire, de père en fils. Ils sont divisés en classes sociales, selon l'ascendance. Le passage d'une classe à l'autre est relativement faisable, mais le mariage entre un homme et une femme de différentes classes est difficile.

Les Bédouins sont principalement des éleveurs. Tamisier parle de leurs troupeaux qui se composent de chèvres, de moutons ou de chameaux : « L'Arabie est un pays du globe où les rapports entre les hommes et les animaux sont les plus intimes¹. » Ce sont également des transporteurs ou des guides du désert. L'auteur parle d'un Bédouin et de son chameau qui transportait ses affaires lors de son voyage. Il découvre qu'il y a un lien d'amitié fort entre le Bédouin et le chameau. C'est l'animal le plus approprié au désert à cause de sa résistance à la faim et à la soif pendant des dizaines de jours. Les Bédouins également sont accoutumés aux conditions de vie du désert. L'auteur fait un rapprochement entre le Bédouin et le chameau : « Les chameaux, dit Tamisier, ces fils du désert, familiarisés autant que leurs maîtres à cette étrange nature, ne pouvaient s'empêcher cependant de souffler fortement par leurs narines, et leurs flancs étaient oppressés². » Cette ressemblance que l'auteur fait entre les chameaux et les Bédouins et leur rapport étroit avec la nature « étrange » dans laquelle ils vivent dégage une des figures de l'altérité, l'altérité radicale.

Tamisier présente deux rapports paradoxaux entre le bédouin et son chameau. Le premier rapport est un rapport d'amitié entre eux. « Cette sauvage harmonie » est une image de l'Autre du point de vue culturel. Quel apaisement pour Tamisier de voir et écouter le bédouin parler à son chameau, lui raconter des anecdotes, chanter pour le distraire et lui faire des promesses ! Quel étonnement se construit chez l'auteur de découvrir la relation intime

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 262.

² *Ibid.*, t. 2, p. 226.

entre ces deux héros du désert ! C'est avec un plaisir sans pareil qu'il découvre cette amitié forte entre le bédouin et le chameau :

Le Bédouin partage avec son chameau ses peines et ses plaisirs, et, chemin faisant, il lui raconte, pour lui distraire de ses fatigues, les prouesses de sa jeunesse ou des anecdotes que les anciens lui ont transmises¹.

Le bédouin traite son chameau d'égal à égal et lui transmet certains savoirs et pratiques. Selon Tamisier, cet animal a une valeur exceptionnelle chez ce peuple. « Les Arabes considèrent le chameau comme un des plus grands bienfaits du ciel² » et sans lequel leur terre ne peut être habitée. Tamisier décrit ce rapport dans les lignes suivantes :

Aussi l'Arabe reconnaissant ne considère pas le chameau comme un animal esclave, dont il peut user ou abuser à volonté ; il voit en lui un ami, et un ami qu'il vénère au point qu'il le fait participer certaines pratiques religieuses que le prophète a imposées aux vrais croyants³.

Le bédouin prouve son amitié avec le chameau en trois étapes. D'abord, il commence à parler à son chameau comme à un homme, en lui rappelant ses ascendants. Voici ces propos :

Tes aïeux ont été de tout temps les serviteurs des miens ; tu dois savoir que l'un d'eux les transporta souvent d'un pays dans un autre sans se plaindre ; je vois que tu es digne d'eux et capable de soutenir leur vieille réputation : pour te prouver ma satisfaction, je te promets que nous serons toujours amis, et je vais te raconter les hauts faits de ma famille, et la gloire de ma tribu⁴.

L'auteur transmet ici une représentation de ce bédouin chamelier qui peut être commune aux Bédouins. Les Bédouins sont des transporteurs et ils sont organisés en tribus dont ils sont fiers. Ensuite, après ces paroles, le Bédouin commence à lui raconter des récits et des anecdotes pour le distraire. Le chameau n'est pas un animal indifférent, mais « il écoute attentivement et avec plaisir les récits de son maître⁵ ». La narration du Bédouin est révélatrice pour Tamisier ; elle est « longue et variée, semée de ces métaphores brillantes

¹ *Ibid*, t. 1, p. 263.

² *Ibid.*, t. 1, p. 262.

³ *Ibid.*, t. 1. p. 262-263.

⁴ *Ibid.*, t. 1, p264.

⁵ *Ibid.*, t. 1, p263.

dont l'imagination des Orientaux est si prodigue¹ ». Après cette narration, le Bédouin lui fait des « promesses séduisantes ». Il lui promet « qu'il le mariera, lui fera un sort digne d'envie, ne négligera rien de ce qui pourra le rendre heureux² ». Cette conversation tenue par un locuteur actif et un autre passif n'est pas sans but. Elle démontre l'existence d'un lien solide entre le Bédouin et le chameau auquel le premier « ne manque jamais de lui donner le titre d'ami, de frère, et d'autres noms les plus chers³ ». C'est une des images que Tamisier essaie de transmettre du Bédouin. Le Bédouin va même chanter pour son chameau : « Dans ses moments de gaîté, l'Arabe lui chante des chansons amoureuses ou guerrières, que le chameau écoute très attentivement⁴ ». Certes le chameau ne parle pas, mais il ne manque pas d'exprimer sa joie par des gestes que le Bédouin comprend : « Pour lui prouver le plaisir qu'il ressent, il presse fortement les mâchoires, grince des dents, et tourne la tête vers celui qui chante pour lui prêter une plus grande d'attention⁵. » Mais ce lien d'amitié du Bédouin avec son chameau n'existe pas toujours. Il arrive parfois, avec l'aridité du désert, que « cette sauvage harmonie » devienne un conflit. La fatigue du chameau ou sa mauvaise volonté irrite parfois son maître qui commence à l'insulter et à le maudire ou à invoquer la colère divine contre lui. Il menace également de transmettre à ses fils le souvenir de son « ignoble conduite » et de son « manque de courage⁶ ». L'auteur cite un long passage sur la conversation du Bédouin qui montre que le chameau est une créature qui comprend mais cette fois-ci est méprisée par son maître.

Dans ce récit concernant le rapport entre le Bédouin et son chameau, l'auteur transmet plusieurs images sur cette société bédouine. Une autre image se dessine sur le bédouin, de nature culturelle. C'est un homme qui possède une faculté de poésie et de fiction commune aux Orientaux dont l'image s'est transmise à partir du XVIII^e siècle. L'auteur essaie donc de définir la société bédouine par deux aspects. Tout d'abord, il la définit par rapport à l'espace et son lien avec les animaux, surtout le chameau. Le deuxième aspect est l'aspect culturel. Ce sont des gens qui possèdent cette faculté de raconter, de dire, de cultiver la

¹ *Ibid.*, t. 1, p. 264.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, t. 1, p. 264-265.

⁴ *Ibid.*, t. 1, p. 265.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

poésie. Tamisier trouve que la nature a une grande influence dans l'imaginaire des Bédouins :

Une terre avare et un soleil brillant ne produisent ni agriculteurs ni industriels, mais la nature de l'Arabie avec ses grandes scènes, comme le semoun¹, le désert, les belles nuits étoilées et calmes, ses jours inondés de lumière et de chaleur, donnent un essor prodigieux au cœur et à l'imagination ; il y plus de poésie dans l'âme de ce pâtre ou de ce chamelier qui ne possède que ses armes et quelque maigre troupeau, que dans celle de nos plus banquiers et manufacturiers pour lesquels roule le moderne Pactole².

C'est une des figures de l'altérité. Certes, Tamisier parle de la société bédouine de l'Arabie, mais il fait également référence aux « Orientaux » de *Milles et mille nuits*. Avec Tamisier, on ressent le souffle du romantisme. Quoi de mieux que les couleurs vives de paysages exotiques, ou les nuits calmes et étoilés qui suscitent l'imagination ? Le soleil est aussi généreux en Arabie. La lumière dont le soleil recouvre l'Arabie et la chaleur qu'il dégage ne pouvaient pas laisser indifférents les romantiques. Tamisier entrouvre les portes d'un univers magique, chargé de couleurs, de senteurs et de rêves. Désormais, le mot « Bédouin » va prendre des visages et des silhouettes plus précises grâce à cette description et leur rapport avec les « Orientaux » définis à partir du XVIII^e siècle par Galland, Montesquieu, etc. Le vocable « bédouin » va donc désigner un Arabe musulman vivant dans le désert et ami du chameau, mais qui a une large imagination pour cultiver des récits, de la poésie et des paroles métaphoriques. Dans toute l'histoire, la poésie a été une forme culturelle centrale d'expression pour les bédouins, et a représenté la norme idéale pour d'autres accomplissements littéraires, aussi bien que pour la langue arabe.

Tamisier transmet également d'autres images des Bédouins. Cette fois-ci, le voyageur quitte le désert et parle des Bédouins qui passent en ville pour vendre leurs produits. Il les rencontre dans les marchés et les bazars. Une présence nomade positive transparaît dans la description de la richesse des bazars. L'auteur parle du bazar de Taïf, approvisionné par les Bédouins des environs. Ce sont des vendeurs de fruits, mais surtout d'eau douce, de lait, de beurre, de moutons et de chèvres. Cela indique que leur première

¹ Le simoun est un vent chaud violent du désert d'Arabie qui souffle sur les côtes orientales de la mer Méditerranée. Ce nom vient de l'arabe semoum « vent brûlant, pestilentiel », de *semm*, « empoisonner ». D'après le Littré, les arabisants recommandent d'écrire *semoum* et non *simoun* ou *semoun*.

² Tamisier, t. 1, p. 165.

occupation est l'élevage. Certes, l'auteur décrit dans un passage des agriculteurs qui sèment certains légumes et fruits, mais le commerce et l'agriculture ne sont que des pratiques occasionnelles pour les Bédouins par rapport à leur vie quotidienne comme éleveurs et transporteurs de commerce. Ce sont également des pilotes du désert.

Au XIX^e siècle, les Bédouins sont principalement des musulmans, alors qu'il y a de petits groupes de chrétiens en Palestine et en Syrie. En Arabie, il semble que le christianisme n'est pas étendu alors que le judaïsme est présent. Bien que les tribus Juives d'Arabie soient des Arabes qui ont adopté le judaïsme et bien qu'ils aient eu des relations étroites avec les Bédouins, aucune tribu juive ne semble avoir été nomade. Aucun auteur ne parle de bédouins juifs en Arabie.

Les Bédouins forment une des composantes principales de la population de l'Arabie Heureuse. Leur aspect physique, leur mode de vie et leurs habitudes culturelles assez différents de ceux des citadins et des sédentaires les font considérer par Tamisier comme un peuple différent, non pas seulement des occidentaux mais aussi des Arabes eux-mêmes. Ces différences sont pourtant radicales par rapport au voyageur européen. La construction sociale de l'altérité procède des configurations historiques évoquées plus haut. Elle ne peut se réduire à un jeu de différents positionnements identitaires qui perdent une partie de leur force avec le temps. Nous avons vu comment se dégage un modèle d'assimilation progressive des populations bédouines devenues sédentaires, puisque « les premiers habitants de Djedda étaient des Bédouins qui avaient abandonné leurs tribus pour s'adonner au commerce » et se sont intégrés dans la ville et dans sa vie, sociale, économique et politique. L'altérité évoquée plus haut sera traitée à part d'une manière plus large en se basant sur l'ensemble du corpus.

A l'instar des descriptions physiques et vestimentaires qui ignorent souvent les particularités de chaque individu, les illustrations qui agrémentent les récits des voyages se servent, malgré leur petit nombre, plus de l'habit que des traits physiques pour désigner les différents groupes ethniques, sociaux et religieux de l'Arabie. Et comme la description physique ou viatique n'est pas très riche et parfois identique à celle des Turcs, les illustrations des populations de l'Arabie Heureuse n'ont pas une place importante dans les ouvrages des voyageurs. On peut trouver quelques portraits des Arabes dans le récit de voyage de Varthema, ou encore dans le récit de Niebuhr. Quant aux relations des Français des XVIII^e et XIX^e siècles, ils n'y figurent presque pas, à l'exception de la *Cosmographie universelle*

d'André Thevet. Les voyageurs et peintres français ne se sont pas intéressés à l'illustration de cette population arabe. Notons également qu'à cette indifférence des voyageurs et des peintres pour la réalisation des portraits des habitants de l'Arabie Heureuse s'ajoutait le refus des musulmans de se laisser représenter.

Pour conclure, les voyageurs ont d'abord classé les habitants de l'Arabie Heureuse selon deux critères : religieux et social. On peut voir apparaître les Musulmans, les Juifs et les Baniens d'une part et les Chérifs et les Bédouins d'autre part. Pour eux, à part les Chérifs et les commerçants avec qui ils ont traité du commerce, le reste de la population de l'Arabie est nomade. Ils ont donc négligé, ou oublié, ou ne savaient pas que la majorité de la population arabe était constituée de paysans et de commerçants. Puis, en s'appuyant sur les caractéristiques physiques des populations de l'Orient méditerranéen et sur leur mode de vie, les voyageurs français ont essayé, d'une certaine manière, de matérialiser l'Autre et l'Ailleurs. Les commentaires des voyageurs révèlent souvent, implicitement ou explicitement, leurs préjugés, ainsi que leur tendance à la généralisation. Les XVIII^e et XIX^e siècles témoignent d'un intérêt particulier pour l'homme oriental en général dont l'apparence extérieure (physique et vestimentaire) a joué un rôle fondamental dans la perception de son identité par les Occidentaux. En effet, s'attarder sur l'apparence des Orientaux permit aux voyageurs de matérialiser d'une certaine manière l'Ailleurs et de souligner ses particularités. De même l'utilisation des stéréotypes fondés sur les caractéristiques physiques et les habitudes vestimentaires a contribué à la création d'une image généralisatrice qui a facilité la prise de conscience de l'Autre. En effet, si l'Arabe a été définitivement humanisé, il n'a pas pour autant acquis des traits individuels. Quoiqu'il en soit, la littérature des voyages créant une image stéréotypée des Arabes, a facilité leur identification.

**TROISIEME PARTIE : L'AUTRE ET L'AILLEURS DES
VOYAGEURS EN ARABIE HEUREUSE**

Chapitre I. L'exotisme de l'Arabie Heureuse

I. 1. L'Arabie Heureuse : de l'utopie au réel

Les récits de voyages en Arabie et dans l'Océan Indien offrent un exemple privilégié de convergence entre l'utopie et les récits de voyages véridiques. Associée dès les premiers témoignages à une mythologie légendaire édénique et à l'émergence d'un exotisme arabe, la région du sud de l'Arabie est doublement liée à l'utopie, qu'il s'agisse de projets coloniaux de républiques idéales ou de récits purement fictionnels comme dans *Le Festin nuptial dressé dans l'Arabie heureuse au mariage d'Ésope, de Phèdre et de Pilpai avec trois fées*¹.

Du XVI^e au XVIII^e siècle, la relation de voyage fut un des genres les plus cultivés, en relation avec la découverte et l'exploration des mondes nouveaux. Du voyage de découverte au voyage imaginaire, le pas fut vite franchi, ainsi que du voyage imaginaire à l'utopie. Le voyage imaginaire imposa finalement sa marque à l'utopie moderne de Thomas More à Rétif de la Bretonne².

L'exotisme et l'utopie participent au genre du récit de voyage qui leur sert habituellement de cadre thématique et formel. Dans nos textes, l'image de l'Ailleurs procède pour une bonne part d'une réécriture de l'univers de référence selon certaines règles de combinaison correspondant à des schémas de l'imaginaire. Pour la période qui nous intéresse, celle du XVI^e au XIX^e siècle, le discours de certains voyageurs comme Vincent Le Blanc et Grandpré associe le décor de l'Arabie Heureuse et l'utopie. Bien que la réalité historique ne soit pas loin d'être établie, le cas le plus singulier est celui de l'archipel de Panchaye et de l'île Sacrée. Des affinités historiques entre l'Arabie Heureuse et l'utopie narrative classique peuvent justifier le choix d'une telle localisation. Aujourd'hui, il ne subsiste que des fragments de ces premières utopies narratives, la *Chronique sacrée* d'Evhémère et la *Cité du Soleil* d'Iambule. Anticipant la norme formelle du récit utopique de la fin du XVII^e siècle, les deux textes se présentent comme la relation véridique d'un voyage authentique narré à la première personne. Parti de l'Arabie Heureuse, Evhémère rapporte la découverte dans l'Océan Indien d'un archipel qui porte le nom de Panchaye ou Panchaïe, où certains commentateurs ont voulu reconnaître Socotra ou Ceylan. Mais

¹ Jean-Chrysostome Bruslé de Montpleinchamp, *Le Festin nuptial dressé dans l'Arabie heureuse au mariage d'Ésope, de Phèdre et de Pilpai avec trois fées*, Pirou en Basse-Normandie, Florent A.-Fable; (Bruxelles : J. B. Leener), 1700.

² Irmard Hartig et Albert Soboul, *Pour une histoire de l'utopie*, Paris, Société des Etudes Robespierriennes, 1977, p. 9.

puisqu'il se trouve au large de l'Arabie Heureuse et dépend du roi de l'Arabie Heureuse, certains ont posé deux hypothèses : soit il s'agit de l'île de Socotra, soit l'archipel a fait naufrage.

Les fragments des textes d'Evhémère sont rapportés par Diodore de Sicile dans son ouvrage. Grandpré semble avoir lu ces utopies hellénistiques, car son récit contient une longue description de l'archipel de Panchaye, composé de trois îles dont la plus célèbre est l'île dite « sacrée ». Il va chercher ces utopies de l'Arabie Heureuse dans l'ouvrage de Diodore de Sicile auquel il fait référence dans sa description :

Il nous manque tout un archipel qui fut jadis si fameux, que nous connaissons jusqu'au nom des villes de la plus grande de ses îles. Je veux parler de l'archipel de Panchaye. Diodore dit qu'il était au midi de l'Arabie heureuse. Sur l'île Panchaye on voyait un temple de Jupiter, dont cet auteur nous donne une description magnifique ; de plus, quatre villes, savoir : Hiracie, Dalis, Océanis et Panara ; cette dernière est si authentique, qu'on sait qu'elle était habitée par des Indiens, des Scythes, enfin jusqu'à des Crétois ; tout cela a disparu. Même en supposant que Socotra fut une des îles de cet archipel, on demandera toujours que sont devenues les autres. Elles ne peuvent être réunies au continent par la retraite de l'Océan. Deux raisons s'y opposent : la première, c'est que l'on retrouverait quelques vestiges de célèbre temple de deux arpens de longueur, dont parle Evhemere, et qui était bâti en pierre de taille, du poli et de la blancheur du marbre ; on verrait quelque chose de ce fleuve navigable si près de sa source ; on rencontrerait quelques traces des quatre villes dont Diodore nous fait connaître les noms¹.

C'est en ces termes que Grandpré décrit une partie de l'Arabie Heureuse qui demeure jusqu'à aujourd'hui inconnue. Dans l'œuvre fondatrice de Diodore de Sicile, qui date du 1^{er} siècle avant J.-C., et dans celle d'Evhémère, ce qui frappe c'est à la fois l'extraordinaire abondance de l'archipel, véritable pays de mines d'or, d'argent, de cuivre, d'étain et de fer, et la présence en son sein d'une multitude de jardins de fruits, d'oiseaux de toutes espèces, multicolores, et aux chants ravissants. La chose la plus remarquable dans l'archipel de Panchaye est l'île Sacrée où se trouve le temple de Jupiter et où apparaissent des inscriptions faites par Zeus Triphylios. Les prêtres n'ont pas le droit de sortir de cette île Sacrée, sous peine d'être tués par le peuple. Plus tard, Grandpré s'interroge sur la réalité de l'existence de l'archipel de Panchaye :

Si la réunion de l'île de Panchaye au continent avait eu lieu, la conformation du pays ne permet pas de penser que c'eût été ailleurs que dans ces parages. Cette supposition me conduit à une réflexion sur le texte : Diodore nous dit que cette île gisait au midi de

¹ Grandpré, p. 270-271.

l'Arabie heureuse, pourquoi n'a-t-il pas assigné sa place au nord de l'Afrique qui l'aurait avoisinée¹ ?

Grandpré présente à la fin de sa description son propre avis sur cet archipel :

Mon opinion est que cet archipel a fait naufrage. Les rochers innombrables qui environnent Zeïla, et qui y obstruent la navigation, sont évidemment des vestiges d'une grande commotion².

Il ne faut pas non plus oublier les paradis d'Eden ou d'Aden, que les voyageurs cherchent en Arabie Heureuse. Malgré les multiples hypothèses de la situation géographique des jardins sacrés d'Eden ou d'Aden, les voyageurs ne manquent pas d'en observer le décor, qui pourrait être un signe de leur réalité. Sanaa a été l'objectif de plusieurs puissances étrangères depuis les Romains jusqu'à l'Empire turc. Les raisons peuvent en être révélées dans les récits des voyageurs. Après la description de Sanaa, de ses palais, de ses restes de l'Antiquité et de ses jardins abondants, Jean de La Roque place ce paradis dans un de ses quartiers :

Je ne sais si sur cette idée on ne pourrait pas placer en ce quartier là [de Sanaa], cette espèce de Paradis terrestre, nommé Iram, et planté dans l'Arabie Heureuse par un ancien Roi, que Mahomet même traite d'impie dans son Alcoran, paradis célèbre dans le Mahométisme, et dont presque tous les ouvrages des poètes Musulmans font mention³.

L'abbé de La Porte décrit à plusieurs reprises des endroits en Arabie Heureuse par lesquels il est passé, comme « le plus beau chemin du monde⁴ » ou « le plus beau pays du monde⁵ ». Certes, il n'a jamais visité ce pays, cependant, il a pu se constituer une idée à partir des descriptions et témoignages des voyageurs.

Il est clair qu'avec ces descriptions de l'archipel de Panchaye ou des paradis d'Eden ou d'Aden, nous sommes entrés dans un sens différent de la notion d'utopie, non plus conçue comme une projection programmatique d'un ordre autre à réaliser dans l'avenir, mais comme une description, intégrée à une démarche narrative, d'un état de choses donné pour

¹ *Ibid.*, p. 272-273.

² *Ibid.*, p. 277.

³ La Roque, p. 271-172.

⁴ La Porte, p. 327.

⁵ *Ibid.*, p. 329.

existant ou ayant existé. Il s'agit ici d'une utopie atypique, non pas seulement parce qu'elle constate son propre échec, mais surtout parce qu'elle est formellement très différente des utopies « classiques » comme celle de Thomas More. La tentative de Grandpré pour localiser ces utopies est indispensable à leur insertion dans un espace donné pour réel. Cette préoccupation n'apparaît pas dans les textes les plus anciens : chez Diodore, rien ne permet de déterminer la position de l'archipel, dont nous savons seulement qu'il est situé dans le golfe d'Aden. C'est la localisation des utopies « maritimes », de loin les plus fréquentes, qui nous permet de retrouver la région sud de l'Océan Indien, retenue par beaucoup de textes des années 1675-1750. Il faudra attendre les expéditions de Wallis, de Cook et de Bougainville, pour que le Pacifique sud devienne à son tour réservoir d'utopies. Dans les récits de voyages en Arabie Heureuse, le souci de réalisme géographique est remarquablement variable. Certains évoquent à peine l'itinéraire suivi et n'indiquent aucune localisation précise. Vincent Le Blanc mentionne beaucoup de villes sans préciser leur situation géographique, comme par exemple Arcora et Ara, de sorte qu'il est difficile de confirmer leur réalité. On se demande s'il ne s'agit pas de villes imaginaires.

Nous avons déjà parlé des voyages de Vincent Le Blanc, qui vit à La Mecque une des deux licornes déjà observées par Varthema : « Je vy aussi dans le Serrail du Sultan une Licorne, comme j'en ay veu d'autres depuis aux Indes, et à l'Escorial. Je sçay bien qu'il y en a qui doutent de cette beste Licorne, et s'il en a au monde¹. »

Or, dans les dernières années du XVII^e siècle, alors que l'on doutait fort de l'existence de la licorne, il était admis que si celle-ci existait, c'était en Afrique et plus précisément en Éthiopie et non pas en Arabie. En témoignent les premières phrases de l'article « Licorne » du *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière (1690) : « La licorne se trouve seulement dans l'Afrique. Son vrai pays est dans la province d'Agoas au Royaume des Damotes en Éthiopie. C'est un animal fort craintif qui se retire dans les bois et qui pourtant se hasarde quelquefois à venir dans la plaine... ». Mais André Thevet confirme cette découverte dans l'île de Camaran sur la Mer Rouge et donne des détails sur sa forme et ses caractéristiques : « Et à fin que vous ne pensiez désormais (disait-il) que la Licorne soit telle qu'on vous la figure, la bête qui porte cette corne, est grande comme un Tureau de cinq ou six mois (affirmant l'avoir vue en vie²) ». Sergio Poli met en doute les informations données

¹ Bergeron, p. 26.

² André Thevet, *op. cit.*, p. 129.

par Le Blanc et Thevet concernant la licorne. Il écrit dans son article publié dans *L'Afrique au XVII^e siècle* que la licorne n'existe qu'en Afrique¹.

Les textes sur la licorne aux XVI^e et XVII^e siècles sont rares, et cet animal, par sa singularité et sa rareté, par sa corne si précieuse et caractéristique, avait sa place dans cette culture de la curiosité qui, du XV^e au XVII^e siècle, avait fait la transition entre les merveilles médiévales et la science moderne.

La clarté du ciel constituait une partie de ce qu'on pourrait compter pour de l'imaginaire. Lire la nuit sous la lune ou encore dans la tente est quelque chose d'incroyable pour le lecteur français, voire une utopie réelle. Cette lumière éclatante de la lune en Arabie fait rêver le lecteur français à un Orient plus éclairé :

Je lisais avec la plus grande facilité au clair de la lune, et cela ne doit pas surprendre, puisqu'on en est témoin en Occident ; mais ce qu'on aura de la peine à imaginer, c'est que enfermé sous ma tente, qui se composait d'une forte toile double, je pourrais lire le titre du Coran de Savary. La cause de cette admirable transparence du ciel, au milieu de ces montagnes, provient sans doute de la pureté de l'atmosphère, qui n'est point troublée, comme sur les côtes, par les émanations de la mer².

L'avenir rêvé prend ici la figure d'un passé très ancien. La nostalgie des origines, libérée dans son expression par la mise à distance des cadres institutionnels de l'ordre

¹ « La licorne se trouve seulement dans l'Afrique. Son vray pays est dans la Province d'Agoas au Royaume de Damotes en Ethiopie. C'est un animal fort craintif qui se retire dans les bois, et qui pourtant se hasarde quelquesfois venir dans plaine. Il a une corne blanche au milieu du front de cinq palmes de longueur, telles qu'on les a depeint icy. Il est de grandeur d'un cheval de mediocre taille, d'un poil brun tirant sur le noir, ayant le crin court et peu fourni et noir, aussi bien que sa queue. Le pere Lobo dans ses voyages rapporte plusieurs tesmoignages de gens qui en ont vû, et c'est ainsi que la décrit Vincent Le Blanc dans son voyage en Afrique ; mais cet auteur est *fort suspect* aussi bien qu'André Thevet, qui escrit que le Roy de Monomotapa le ména à la chasse de la licorne, qui est fréquente, dit-il en son Royaume ; et qu'il luy fit present de deux cornes de licorne, qu'il rapporta en France, dont il en donna une au Roy, et qui est celle qu'on voit à present au Tresor de Saint Denis : et il croit qu'elle vient des dens d'elephants travaillées par les Ouvriers [...]. Les autres auteurs qui en ont escrit sont [...] Louis Berthame en son Voyage en Ethiopie [...] Gesner, Garcias Abhorto, etc [...] Munster (dit) que c'est un amphibie vivant dans l'eau et sur terre, et que sa corne est mobile selon la volonté de l'animal ». Voir, Sergio Poli, « Stéréotypes d'Afrique dans la lexicographie du XVIII^e siècle, entre tradition et modernité », dans Baccar Bournaz, Alia éd., *L'Afrique au XVII^e siècle. Mythes et réalités*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2003. p. 53. [Actes du VII^e colloque du Centre international de rencontres sur le XVII^e siècle, Tunis, 14-16 mars 2002].

² Tamisier, t. 2, p. 343-344.

européen, pourrait bien être une constante des spéculations utopiques de l'Arabie Heureuse et de l'Océan indien à la fois. Une partie de ce passé ancien est approuvée par les voyageurs pendant leur visite de l'Arabie Heureuse.

I. 2. L'exotisme arabe

Le terme « exotisme » provient du latin *exoticus*, et signifie le caractère de ce qui est « exotique », c'est-à-dire étranger. En outre, le mot *exotism(e)* passe du français à l'anglais au XIX^e siècle. Le désir de chercher un ailleurs plus beau que le réel est à l'origine de l'« exotisme ». Ce terme désigne aussi l'art de peindre l'étranger: il s'agit de présenter des hommes ainsi que des paysages différents de l'univers habituel. Comme le note Pierre Jourda : « [L'exotisme] peut être une vision factice de pays étrangers, -une vision exacte, parfois même très appuyée, presque documentaire, de ces pays, proches ou lointains, -ou l'expression d'une sensibilité tourmentée qui cherche à s'évader vers de nouveaux climats¹ ». Étant donné que le voyage et l'exotisme sont étroitement liés, l'exotisme est devenu un mode littéraire dans quelques récits de voyage, comme l'explique Jean-Marc Moura :

En son sens le plus général, l'exotisme littéraire se caractérise par l'apparition de l'étranger dans une œuvre. Mais quand bien même celui-ci appartiendrait à un pays fort lointain, ce trait nécessaire n'est pas suffisant à la définition de l'écriture exotique. [...] L'inspiration exotique ne relève pas d'un simple changement de cadre substituant à un décor familier les séductions ou les effrois de régions mal connues. Elle suppose une certaine attitude mentale envers l'étranger, une sensibilité particulière, développée dans le contexte d'un voyage².

Pour les écrivains-voyageurs européens, l'exotisme désigne le caractère de ce qui n'appartient pas aux civilisations de l'Occident ou qui provient de pays lointains et souvent chauds. Il faut préciser que l'attrait exotique pour l'Orient « fait son entrée en littérature du XVIII^e siècle. Par ailleurs, la traduction des *Mille et Une Nuits*, par Antoine Galland, au début du siècle des Lumières, contribue à développer un engouement et une fascination pour l'Orient. Selon Jean-Claude Vatin, après la parution de cette œuvre, on assiste à l'émergence de la recherche d'un exotisme oriental dans les écrits littéraires des voyageurs européens :

Le XVIII^e siècle pour l'Europe, tout au moins dans sa seconde moitié, est celui de la rencontre avec l'Orient ; les *Mille et Une nuits* sont disponibles en anglais et en français dès le début du siècle, mais c'est le XIX^e siècle qui est le siècle oriental. La « question d'Orient », les avatars de l'Empire ottoman, les rivalités politiques, enjeux

¹ Pierre Jourda, *L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand*, Genève, Éditions Slatkine/Reprints, 1970, t. I, p. 16.

² Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris, Éditions Dunod, 1992, p. 3.

stratégiques, compétitions économiques et impérialistes en expansion, servent de supports à de multiples écrits¹.

Il faut ajouter que ce n'est pas uniquement la traduction des *Mille et Une nuits* qui a favorisé l'exotisme, mais aussi le développement technologique des moyens de transport qui a permis aux auteurs de réaliser leurs rêveries exotiques dans des pays lointains. C'est grâce à ce progrès que les écrivains-voyageurs du XIX^e siècle ont pu se déplacer facilement hors de l'Europe afin d'accomplir leurs ambitions littéraires

Dès la fin du XVIII^e siècle, les auteurs français désirent également échapper à l'Europe où la science et la religion ne laissent pas beaucoup d'espace au merveilleux, ni à l'imagination. Si le XVIII^e siècle présente le début de l'attrait exotique des écrivains européens vis-à-vis de l'Orient, le XIX^e siècle marque l'apogée de ce phénomène parce que la plupart des romantiques français voyagent davantage que les écrivains des siècles précédents. Plusieurs voyageurs ont vu les villes côtières de l'Arabie, et ils n'ont pas été rares ceux qui, comme Godefroy Gollet de la Merueille de la Grelandiere et M. Lebrun de Champloret (dans le récit de La Roque), Botta et Tamisier, ont eu l'audace de visiter d'autres villes et régions de l'Arabie Heureuse. Les écrivains-voyageurs français sont fascinés par l'Arabie où ils sont à la recherche de mœurs radicalement nouvelles et étranges.

Par ailleurs que l'exotisme ne se retrouve pas uniquement dans le récit de voyage: certains genres littéraires comme la science-fiction, le roman d'aventures et le témoignage utilisent volontiers l'exotisme comme ressort principal. Dès ses premières manifestations dans les littératures européennes, l'exotisme relève de la littérature d'évasion.

Avec La Roque au début du XVIII^e siècle, on assiste aux premières manifestations de l'exotisme de l'Arabie Heureuse à l'époque moderne. Cet exotisme est pleinement exprimé au XIX^e siècle par Tamisier et Botta. Le récit de voyage est considéré comme la forme la plus ancienne de l'écriture exotique ainsi qu'un des supports de l'exotisme. Celui-ci est, en outre, une forme qui fait état d'un regard porté sur un pays étranger et sur ses habitants.

¹ Jean-Claude Vatin, « Au tenue du voyage », dans Jean-Claude Vatin (dir.), *La fuite en Égypte (Supplément aux voyages des européens en Orient)*, Le Caire, CEDEJ, 1989, p. 335.

L'Arabie a toujours été, pour l'Europe, un espace inconnu, fascinant et inquiétant à la fois. Parcourue par les voyageurs et commerçants, elle reste de l'Égypte jusqu'aux îles de l'Océan Indien, en passant par les paradis d'Eden, le lieu où pouvaient se déployer l'imaginaire, le rêve ou le cauchemar. De cette image multiple et complexe sont nées des représentations qui ont parfois traversé les siècles jusqu'à notre époque. La littérature française du XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle en fournit un témoignage privilégié, dont on observera quelques aspects des plus étonnants. Il est difficile de parler de l'Arabie sans parler de cet Orient fascinant. L'Occident avait, jusqu'au début du XVIII^e siècle, une image troublée de l'Orient et particulièrement de l'Orient musulman¹. Aux XVI^e et XVII^e siècles, l'Orient se limite pour l'Europe à la Péninsule Arabique et aux pays de la Méditerranée (région arabo-musulmane). La *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot, dans laquelle il ne parle que des arabes et des musulmans, est une bonne tentative pour définir l'Orient² au XVII^e siècle, quoi qu'il soit difficile de définir cet espace géographique car il s'articule sur trois continents : l'Asie, l'Afrique et l'Europe. Le titre de l'œuvre de d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, reflète à peu près son contenu. Cette œuvre est une mine d'informations qui regardent la connaissance des peuples de l'Orient. La littérature du siècle des Lumières a ouvert la porte aux études orientales qui ont par la suite enrichi les bibliothèques françaises sur cette région. C'est grâce à des orientalistes du XVIII^e siècle, comme par exemple Antoine Galland, le traducteur des *Mille et une Nuits* (1704), et Montesquieu (*Lettres persanes*) et à des philosophes et encyclopédistes comme Voltaire, Diderot et Rousseau que les lecteurs français découvrirent l'Orient musulman. Si l'orientaliste est, selon le *Dictionnaire de l'académie française*, « celui qui se livre à l'étude

¹ Jean-Marc Moura divise l'Orient en trois : l'Orient rêvé, l'Orient musulman et l'Orient byzantin. Voir Jean-Marc Moura, *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris, PUF, 1998, p. 16-20.

² Au Moyen Âge, les voyageurs occidentaux utilisaient le mot « Levant » pour désigner tout l'Orient depuis la Chine jusqu'en Turquie. Plus tard, ce Levant se réduit pour désigner la terre de l'Islam et devient l'« Orient ». On considère l'Orient comme une région qui allie exotisme et hostilité : exotisme dans ses coutumes, ses objets et ses produits et hostilité dans sa croyance différente. Edward Saïd définit l'Orient dans ces lignes : « L'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires. Cet Orient est maintenant en voie de disparition : il a été, son temps est révolu. » (*L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 1980, p. 13.)

des choses de l'Orient¹ », nous pouvons prétendre que cette définition a une part de validité pour Montesquieu. La rédaction des *Lettres persanes* n'a été *a priori* débutée qu'après une bonne documentation sur l'Orient, en particulier la Perse. Louis Desgraves mentionne une liste d'ouvrages du catalogue de la bibliothèque de Brède dans lesquels Montesquieu avait puisé pour se documenter sur les mœurs de l'Orient : *L'Espion du Grand Seigneur*, dans l'édition de Cologne de 1717, les *Voyages* de Tournefort, édité en 1717, les *Six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes orientales*, de Tavernier, les *Voyages* de Chardin².

Au début du XVIII^e siècle, l'Orient est ambigu en matière d'espace géographique. Galland est parmi les premiers orientalistes qui ont fait des études sérieuses sur l'Orient et les Orientaux. Son Orient est plus large que celui de d'Herbelot, ou de Montesquieu. Dans son ouvrage *Les Paroles remarquables [...] des Orientaux*, il donne de l'Orient la définition suivante:

Sous le nom d'Orientaux, je ne comprends pas seulement les Arabes et les Perses, mais encore les Turcs et les Tartares et presque tous les peuples de l'Asie jusqu'à la Chine, mahométans ou païens et idolâtres³.

Cette vision globale de Galland signale que l'Orient de ses prédécesseurs ou de ses contemporains se limitait à l'Arabie, à la Perse et à la Turquie. L'Arabie Heureuse fait donc partie de cet Orient, qu'il soit réduit à la terre d'Islam ou plus large. Au XIX^e siècle, la situation ne semble pas avoir beaucoup changé. Les voyageurs du XIX^e siècle comme Chateaubriand (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*), Flaubert (*Voyage en Orient*) et Gérard de Nerval (*Voyage en Orient*) redéfinissent l'Orient à leur manière. Pierre Larousse écrit dans son *Dictionnaire universel du XIX^e siècle* qu'il n'y a « rien de plus vague, en effet, rien de plus mal défini que la contrée à laquelle on applique ce nom⁴ ». Cela s'explique peut-être par la confusion qu'avaient apportées une multitude de références textuelles de tous genres ayant caractérisé, jusqu'au XIX^e siècle, l'Orient. Non seulement les définitions de l'orient sont nombreuses, mais il existe aussi une grande diversité typographique entre les auteurs,

¹ *Dictionnaire de L'académie française*, 8^e Edition, 1932-1935. Dans l'édition de 1878 (7^e édition), publiée chez Slatkine Reprints (1994), la définition de l'orientaliste est restreinte aux langues orientales : « celui qui est versé dans la connaissance des langues orientales », p. 318.

² Montesquieu, Paris, Mazarine, 1986, p. 106.

³ Antoine Galland, *Les Paroles remarquables, les bons mots et les maximes des Orientaux*, Paris, 1694, « Avertissement ».

⁴ Pierre Larousse ; *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, 1866, t. 2.

surtout en ce qui concerne les noms des lieux ainsi que les translittérations. Jean-Claude Berchet décrit cette particularité comme étant « un symptôme essentiel, à une époque où la parole occidentale ne fige pas encore la réalité orientale dans un dictionnaire : c'est dire qu'elle ne la possède pas encore complètement¹ ».

Certains auteurs utilisent l'Orient comme cadre de leurs œuvres, bien que celui-ci concerne dans la plupart des cas des contrées limitées. Flaubert, par exemple, appelle l'Orient les contrées qu'il a visitées. Pour le voyageur anglais du XIX^e siècle, l'Orient c'était l'Inde, une importante colonie anglaise. Par contre, le pèlerin français se trouvait en Orient dans des régions où la France n'avait pas de présence souveraine, contrairement à l'Angleterre. En conséquence, les voyageurs français planifièrent, projetèrent, imaginèrent, ruminèrent des espaces qui figuraient essentiellement dans leurs esprits. Ce qui est certain, c'est que la définition de l'Orient était dictée par des raisons relevant des politiques coloniales et des rivalités, des fantaisies esthétiques et de l'imagination des écrivains à la recherche de leur moi existentiel. Les réalités du véritable Orient sont consciemment ou involontairement ignorées.

Les histoires racontées par Schéhérazade, exploitées et adaptées par un très grand nombre d'auteurs du siècle des Lumières, ont transmis l'image d'un monde oriental poétique et érotique en même temps que brutal. Ces images représentent un monde qui s'étend depuis l'Égypte à l'ouest jusqu'à l'Iraq à l'est et à la Turquie au nord. Une partie importante de l'Orient musulman semble être ignorée chez ces orientalistes. Il s'agit de l'Arabie ou plutôt des deux Arabies selon la division occidentale : une partie de l'Arabie Déserte et l'Arabie Heureuse. L'image de l'Arabie est transmise à travers des récits de voyage moins connus que ceux mentionnés ci-dessus. Les voyageurs en Arabie ou ceux que nous pourrions appeler les arabistes – pour les distinguer des orientalistes en général – ont transmis des images différentes de l'Arabie. Dans leurs ouvrages, ils présentent une autre Arabie et un Orient en général différent de celui qui avait terrorisé l'Occident depuis le Moyen Âge et surtout après la prise de Byzance. A cette époque-là, l'Occident avait une double image de l'Orient. Même s'il incarnait pour certains la vision du paradis terrestre, il était pour d'autres le lieu d'où

¹ *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, (collection Bouquins), 1985, p. 22, introduction.

provenait le païen par excellence, le musulman. L'Occident fut menacé militairement par l'Empire ottoman qui représentait l'Islam et s'étendait depuis l'Arabie jusqu'aux portes de l'Europe pendant deux siècles. A partir du XVI^e siècle, l'Arabie Heureuse, épuisée par les querelles intestines, subit la domination étrangère : Portugais, Turcs et Persans. Les Portugais tentent sans succès d'établir des comptoirs, et les Ottomans s'emparent du pays pour plus d'un siècle. Les Perses aussi exercent une influence sur les côtes orientales de l'Arabie. Dès le milieu du XVII^e siècle, le commerce et les échanges entre l'Inde et l'Europe s'intensifient. L'Arabie Heureuse, au centre des routes commerciales, profite de sa position stratégique et joue un rôle important pour les échanges commerciaux. L'Imam protège les routes et renforce les ports de Moka, Aden et Moukalla. C'est à l'époque ottomane que la culture et le commerce du café prennent leur essor. Plus le XVII^e siècle avançait et plus l'Arabie Heureuse se faisait connaître par le truchement des voyageurs. Du même coup, la puissance ottomane, qui commençait déjà à se miner de l'intérieur, cessa d'être une énigme mais restait toujours redoutée. Pour les contemporains de Jean Coppin¹, c'était « un torrent qui nous menace incessamment, qui a débordé bien loin et se prépare pour inonder toute l'Europe, comme il a fait de la plus belle partie de l'Asie² ».

On le voit, la définition de l'Arabie est faite à partir de la définition de l'Orient qui est dictée par des raisons relevant des rivalités et des politiques coloniales, des fantaisies esthétiques et de l'imagination des écrivains à la recherche de leur moi existentiel. Les réalités de la véritable Arabie sont consciemment ou involontairement ignorées.

¹ Le révérend père Jean Coppin est un voyageur français (1615-1690). En 1638, il s'embarque pour l'Égypte, où il passe 2 ans. Dans un deuxième voyage, il visite la Tunisie, la Syrie et, en 1644, il est nommé consul à Damiette. Après trois ans, il revient en Europe avec des projets de croisade qu'il tente vainement de faire agréer à Louvois et au pape. Il s'adresse par la suite au public en exposant son plan de croisade dans son ouvrage intitulé : *Le Bouclier de l'Europe ou la guerre sainte. Contenant des avis politiques et chrétiens qui peuvent servir de lumière aux Rois et aux souverains de la Chrétienté pour garantir leurs Etats des incursions des Turcs et reprendre ceux qu'ils ont usurpés sur eux*, Lyon, A. Briasson, 1686.

² Jean Coppin, *Le Bouclier*, op. cit., p. 7.

I. 3. L'exotisme de l'exotisme

Susciter l'altérité, c'est mettre en œuvre certaines modalités discursives. Présents certes dans tous les genres narratifs, narration, description et dialogue offrent dans la littérature de l'ailleurs une répartition quantitative et un mode d'articulation mutuel assez spécifiques. Le dialogue, comme on l'a vu dans le récit de Maurice Tamisier, n'occupe ordinairement qu'une place restreinte dans l'ensemble des récits de voyages en Arabie Heureuse. La narration, en revanche, y est beaucoup plus importante. La troisième forme discursive, la description, largement représentée dans les récits de voyages, paraît vouée à l'expression de l'altérité et de l'exotisme. Dans les relations des voyages en Arabie Heureuse, l'exotique n'est plus seulement une chose, ou une liste de choses, mais également des paysages, comme on l'a vu plus haut, des mœurs: « En définitive, dit Frank Lestringant, la lecture en palimpseste du domaine des objets à celui du comportement humain, de l'univers matériel aux réalités morales¹ ». D'André Thevet² jusqu'à Maurice Tamisier, on constate cette évolution de l'exotisme arabe partant des choses citées par Thevet, vers des mœurs discutées par La Porte, Grandpré et Tamisier.

Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les voyageurs occidentaux se rendaient en Egypte ou à Jérusalem pour des raisons multiples : le commerce, le pèlerinage, la découverte, la passion, la recherche géographique ou la détente et le dépaysement. L'Arabie Heureuse est pour eux une nouvelle destination inconnue. Pour les voyageurs de l'Extrême-Orient, l'Arabie Heureuse, plus proche de l'Occident que l'Extrême-Orient, passe pour un pays plus lointain. Ils partent pour l'Inde et la Chine par terre et par mer sans passer par cette région qui se trouve à mi-chemin. Ils partent pour l'Egypte chercher le café et les aromates emportés de l'Arabie Heureuse par les commerçants égyptiens et turcs. Ces commerçants définissent eux-mêmes l'Arabie Heureuse comme un pays d'exotisme. Si l'Arabie Heureuse est, pour les commerçants égyptiens et turcs, un pays exotique, elle représente l'exotisme de l'exotisme pour les voyageurs européens. L'Européen éprouve une fascination certaine pour les mœurs étrangères inconnues et pour les libertés morales, les jouissances que peuvent lui

¹ Frank Lestringant, « L'Exotisme en France, de Rabelais à Léry », in *Littérature et exotisme, XVI^e-XVIII^e*, Dominique de Courcelles (dir.), Paris, Ecole des Chartes, 1997, p. 13.

² André Thevet décrit dans sa cosmographie des choses qu'il a vues en Arabie : des perles, des pièces de monnaie, des gravures.

apporter ces pays orientaux. Mais cette fascination devient complète pour un Européen qui trouve que le peuple d'Aden dépasse ou rassemble ce qu'il a déjà vu en Orient en matière de vivacité, de mœurs et de bonheur :

Le peuple d'Aden, sans manquer de cette vivacité qui caractérise les Orientaux, est néanmoins doux et civil. Quoiqu'il fasse sa principale occupation du commerce, il aime et cultive les sciences ; et ceux qui ont le bonheur de s'y distinguer, jouissent ici d'une considération que les richesses et les dignités n'obtiennent pas toujours¹.

Cette ville est très connue pour le mythe des jardins du paradis que plusieurs écrivains décrivent dans leurs œuvres. Voltaire, par exemple, marque sa volonté, par la voix d'un personnage du conte, de visiter cette ville et ses jardins :

J'aurais voulu voir cet Aden ou Eden, dont les jardins sacrés furent si renommés dans l'antiquité ; ce Moka fameux par le café qui ne croît jusqu'à présent que dans cette province².

L'Occident n'a cessé de faire de l'Arabie Heureuse un mythe. L'Arabie heureuse, cette appellation, connue depuis les premières civilisations mais mal définie, attire le désir du voyageur du XVIII^e siècle vers un endroit merveilleux, surchargé de sens qui occupent son imagination. Le mythe représentait cette contrée depuis des siècles. Ce n'est qu'à partir du XVI^e siècle qu'elle commence à prendre, géographiquement, une existence concrète. Sébastien Münster est parmi les premiers, à l'époque moderne, qui, dans *La Cosmographie universelle de tout le monde* (1575), consacre trois articles sur l'Arabie Pétrée, Déserte et Heureuse, un article sur les Sarrasins, un article sur le prophète Mohammed et un article sur le Coran. Cette division connue mais mal définie chez les Occidentaux depuis les Grecs et les Romains est presque inconnue chez les Arabes eux-mêmes. C'est une invention occidentale. Les Arabes ont une autre division de cette région. Ils divisent l'Arabie en général en trois régions : le Yémen, le Hedjaz et le Nadjd. La division que Sébastien Münster applique à l'Arabie semble être la plus détaillée parmi celles des auteurs depuis le XVI^e jusqu'au XIX^e siècle. L'Arabie Heureuse, le pays parmi les plus connus dans l'Antiquité, devient parmi les plus ignorés à l'époque moderne. Depuis la Renaissance, les voyageurs

¹ La Porte, t. 2. p. 312.

² Voltaire, *Contes en vers et en prose, Lettres d'Amabed, etc.*, « Quatrième lettre d'Amabed à Shastasid », Sylvain Menant éd., Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1993, 2 vol., t. 2, p. 315.

partent pour l’Égypte, la Palestine ou encore Constantinople ou Babylone. L’Arabie, terre de l’islam, représentait un danger pour les voyageurs européens. Pourtant, l’exotisme de l’Arabie était présent chez les hommes de lettres anciens et modernes. Après *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc* (1648) et la *Bibliothèque orientale* (1697) de Barthélemy d’Herbelot, qui présentent tous les deux une description suffisante de l’Arabie Heureuse, les Français ont décidé de voyager dans ce pays. L’exotisme, en tant que caractère d’une œuvre qui évoque les produits et les paysages des pays étrangers et les mœurs de ses habitants, qu’il soit une description objective ou subjective de la réalité, a la faveur des lettres aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le café, les aromates, les commerces de toutes sortes, les ruines des civilisations anciennes, la poésie et les sciences représentaient autant d’attraits pour l’Arabie. L’exotisme se révèle donc sous deux aspects : l’exotisme dans le temps et l’exotisme dans l’espace. On attribue à l’espace géographique un sens par une sorte de processus poétique, même si cet espace reste mythique, indéfini. Les contrées lointaines s’enveloppent dans des révélations, sensations et images. L’espace intime et l’espace du monde se croisent, se touchent et se confondent. Leur croisement engendre de nouvelles idées, de nouvelles impressions et de nouveaux désirs. Et c’est le désir pour le voyage qui marque le XVIII^e siècle, avec une destination nouvelle qui est l’Arabie, et en particulier l’Arabie Heureuse.

Le nom même de l’Arabie Heureuse reste longtemps mythique. L’adjectif « heureuse » attire beaucoup la curiosité non seulement des voyageurs mais aussi des lecteurs, qui veulent connaître la réalité du pays qui porte ce nom. Un lecteur occidental du XVIII^e siècle, par exemple, peut se poser beaucoup de questions. Qu’est-ce qui fait que cette Arabie est appelée « heureuse » ? Était-elle vraiment « heureuse » ? Est-elle encore « heureuse » aujourd’hui ¹? Est-elle plus heureuse que « nous » ? Qui l’a qualifiée d’« heureuse » ? Toute personne qui entend ce nom se pose ces mêmes questions. Plusieurs voyageurs en Arabie Heureuse ont évoqué cette dernière question de façon différente. Chacun a montré son étonnement et a essayé de donner les causes de cette attribution de l’adjectif « heureuse ». La qualification d’« heureuse » a certainement des raisons : heureuse par sa fertilité, ses richesses et sa prospérité. Cette attribution de l’adjectif « heureuse » n’est pas récente. Elle date de l’époque des Grecs et des Romains. Les Grecs et les Romains sont les premiers à avoir mentionné ce

¹ Le mot « aujourd’hui » désigne la période des voyages et des publications des récits de voyages en Arabie Heureuse, du XVI^e au XIX^e siècle.

nom dans leurs ouvrages. Les Grecs l'appelaient *Arabia Eudaemon* et les Romains *Arabia Felix*. Diodore de Sicile, de son côté, justifie cette dénomination de la façon suivante :

Ils [les habitants de l'Arabie heureuse] occupent la partie de cette contrée qu'on appelle heureuse, non seulement à cause des troupeaux qui y sont en abondance, mais encore parce qu'elle produit ces parfums qui sont nos plus grandes délices¹.

Plin l'Ancien, dans son *Histoire naturelle*, a noté que le bonheur de l'Arabie Heureuse « lui vient du luxe que déploient les hommes jusqu'à leur mort, et qui leur fait brûler pour les défunts un produit qu'ils avaient d'abord jugé créé pour les dieux. [...] Mais ce que l'Arabie a de plus heureux encore, c'est sa mer, dont elle tire les perles qu'elle exporte² ». Il n'est pas question ici de parler de tout ce qui a été écrit par les Grecs et Romains sur les raisons du nom de l'Arabie Heureuse, mais ces deux exemples nous paraissent suffisants. Les voyageurs de l'époque moderne ont également évoqué cette dénomination. Leurs arguments s'appuient sur leur lecture des ouvrages des auteurs classiques et sur ce qu'ils ont également vu pendant leurs voyages. Ils ont donc essayé de rapporter les mêmes arguments en les modifiant selon ce qu'ils avaient constaté sur place. L'abbé de La Porte, par exemple, a commencé son récit sur l'Arabie Heureuse par les raisons de son nom en gardant la même idée transmise par les auteurs classiques mais en rajoutant le caractère du climat : « Nous commençons par le pays que la fertilité de son terroir, la beauté de son climat, l'étendue et l'activité de son commerce ont fait nommer *l'Arabie Heureuse*³. »

Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré décrit la région de Moza (une région côtière sur Bab el-Mandeb) et considère qu'elle est une des raisons pour lesquelles le Yémen avait été nommé Arabie Heureuse :

Moza ou Muza est situé dans un vallon riant, entouré d'un printemps perpétuel. L'air y est embaumé du parfum des fleurs et des fruits, les montagnes le préservent des fureurs du vent qui assaille Moka. [...] en un mot, Moza seul eût suffi pour mériter à l'Yémen le nom de l'Arabie Heureuse.⁴

¹ Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, trad. par l'Abbé Jean Terrasson, Paris, 1737, t. I. p 421.

² Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre XII, texte établi, traduit et commenté par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 46.

³ La Porte, t. 2, p. 312.

⁴ Grandpré, p. 220.

L'Arabie Heureuse, si colorée et si belle, reflète les émotions et les états d'âme du voyageur, effet traditionnellement imputé au paysage et aux produits exotiques. Si le fruit du café est, au XVIII^e siècle, un produit exotique, les arbres à café sont d'un exotisme presque utopique. C'est en passant par la ville de Taïz que les Français réalisent qu'ils se trouvent devant les arbres qui produisent le café :

De Tage¹ en continuant le chemin pour se rendre à Manzuel, nos gens eurent le plaisir de voir à six lieues de Tage des arbres de café pour la première fois. Ils passent pour être les plus beaux et les mieux cultivés du Yémen².

C'est donc un ensemble d'éléments qui a donné à ce pays le nom de l'Arabie Heureuse. Les produits naturels, le parfum que les fleurs et les fruits exhalent, les troupeaux, le commerce et l'or constituent les éléments principaux qui donnent au Yémen une image exotique. La rencontre de ces éléments compose également un tableau magnifique bien apprécié et recherché par les amateurs de l'art du voyage. C'est là donc que le mythe et la réalité de cette dénomination se rencontrent. La description de l'Arabie « Heureuse » que les voyageurs de l'époque moderne ont donnée d'après ce qu'ils ont vu appuie la thèse que l'Arabie porte ce nom à cause de ses ressources naturelles variées. Ce qui laisse comprendre que ce nom n'a pas été fondé sur un mythe mais sur la réalité. Cependant, cette réalité est appréhendée par l'imaginaire, ce qui fait de cette contrée un pays exotique. Cet imaginaire fait ressortir du réel certains traits propres à susciter une rêverie sur un ailleurs dans l'espace, mais aussi, souvent, dans le temps. L'Arabie Heureuse en tant qu'espace n'est pas une valeur, mais sa valeur est dans ses sites archéologiques, ses châteaux, ses paysages attirants, ses marchés, ses objets magnifiques, ses produits naturels et son climat. C'est tout un groupe d'éléments qui donne à un tel espace une valeur exotique. L'exotisme dans le temps peut évoquer l'histoire, la civilisation ancienne, les sciences et la littérature. En somme, la vision exotique de l'Arabie Heureuse est presque exprimée dans tous les récits de voyageurs français dans cette région. Nous allons présenter ci-dessous ces différentes représentations de l'exotisme de l'Arabie Heureuse, dans l'espace et dans le temps.

¹ Tage est la ville de Taïz qui est éloignée de presque 94 km de Moka vers les montagnes, c'est-à-dire 24 lieues de Paris à l'époque du voyage.

² La Roque, p. 230.

I. 4. Le commerce et les produits exotiques

L'Arabie Heureuse était depuis l'antiquité un pays de commerce. Si elle est la terre de la reine de Saba, elle est aussi la terre de plusieurs royaumes anciens connus par le commerce de l'encens, de la myrrhe et des aromates. Les Phéniciens chargeaient leurs caravanes dans les villes de l'Arabie Heureuse et se dirigeaient ensuite vers le nord de la Péninsule Arabique. Ils déchargeaient leurs marchandises en Europe ou en Egypte. L'encens est un produit recherché dans l'Arabie Heureuse depuis l'Antiquité. Les auteurs classiques tels que Pline l'ancien, Diodore de Cécile, le géographe Strabon et d'autres en ont beaucoup parlé dans leurs ouvrages. Les commerçants grecs et romains allaient chercher l'encens jusqu'en Arabie Heureuse. On y achetait l'encens, la myrrhe, le benjoin et le bois d'aigle, l'aloès et la gomme. On utilisait l'encens et la myrrhe dans les temples et les lieux de culte.

Cet encens était encore connu à l'époque moderne (du XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle). Les voyageurs en Arabie Heureuse ont encore parlé de ces produits exotiques. Mais l'utilisation de ceux-ci a un peu changé. Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré raconte l'utilisation de ces produits chez les Arabes du Yémen dans les lignes suivantes:

On nous parfuma d'abord avec de l'encens, du benjoin et de l'huile de rose, puis avec du bois d'aigle. C'est un bois précieux et très rare ; il exhale en brûlant l'odeur la plus suave. Les Arabes et les Persans le cherchent avec passion, et le payent l'équivalent de l'or [...]. On en coupe ou même on en râpe un peu pour le brûler, et on a grand soin d'en recevoir la fumée dans ses habits¹.

Si Grandpré semble passionné par ces produits exotiques chez les Arabes et la cérémonie de leur utilisation, c'est parce qu'ils évoquent chez lui le souvenir de certaines pratiques culturelles et religieuses, puisqu'on les utilisait dans les églises et les temples en Occident.

Nous sommes arrivés à un moment décisif : la vieille Arabie Heureuse connue chez les auteurs classiques (grecs et romains) pour ses produits exotiques les plus recherchés au monde, tels que l'encens et la myrrhe, continue d'être connue par les nations étrangères à l'époque moderne, mais pour d'autres produits exotiques dont le café qui prend la première place. On ne connaît pas la réalité du pays en tant que contrée, ni pour ses habitants, ses mœurs et sa culture ou sa civilisation, mais elle est réputée pour ses produits et son commerce.

¹ Grandpré, t. 2, p. 142.

Aux XVI^e et XVII^e siècles, l'image d'une société islamique en général ne peut être que négative dans une société chrétienne, malgré des relations politiques et commerciales positives. Le siècle des Lumières a apporté un changement grâce aux relations commerciales. Les contacts entre la France et l'Arabie Heureuse n'ont été que de nature commerciale et dans l'ensemble plutôt superficiels. La plupart des voyages en Arabie Heureuse ont été des voyages pour le commerce du café et d'autres produits exotiques tels que les aromates. Depuis Vincent Le Blanc au XVI^e siècle jusqu'à Grandpré à la fin du XVIII^e siècle, le commerce du café et des aromates exotiques occupait une place importante parmi les produits recherchés en Arabie Heureuse.

Le café était très recherché par les Européens ; c'était pour eux un produit exotique. Au XVII^e siècle, ils partaient le chercher en Egypte car les caravanes se chargeaient dans les ports du Yémen et se déchargeaient en Egypte. Ce n'est qu'au début du XVIII^e siècle que les Français sont allés le chercher jusqu'au Yémen. Moka et Bet-el-Fakih étaient les principaux ports pour l'exportation du café. Ces deux ports recevaient le café des montagnes du Yémen et l'exportaient vers le monde entier. Louis-Marie-Joseph Ohier de Grandpré consacre quelques paragraphes au café de l'Arabie :

Les Persans accourent au marché de Bethelfakih, et y forment la caravane de Bassora. Les cafés qui se répandent dans l'Anatolie, dans la Turquie d'Europe et dans une partie de la Russie, prennent leur route par Smirne et se rejoignent à la caravane de ce nom ; et enfin ceux qui sont destinés pour la côte de Barbarie, et pour l'Afrique en général, se réunissent à la caravane du Kaire. Ce sont principalement ces trois caravanes qui font fleurir le marché de Bethelfakih¹.

Tous les voyageurs ont décrit le café comme un produit exotique. Il nous est difficile de mentionner tout ce qui est dit sur le café en tant que fruit. D'autres voyageurs ont même décrit l'arbre du café qui leur était absolument inconnu. En France, on ramenait le café de l'Arabie mais on se demandait à quoi ressemblait l'arbre du café. Nous allons voir cela dans un autre point concernant la nature exotique.

Il est à noter que le café n'était pas le seul produit de commerce au Yémen, mais le principal. Le pays exportait également d'autres produits à l'étranger. Louis-Marie-Joseph d'Ohier de Grandpré résume tous les produits que l'Arabie exporte dans les pays étrangers dans le paragraphe suivant :

¹ *Ibid.*, p. 148.

Indépendamment des cafés, l'Arabie fournit aux nations étrangères, beaucoup de dattes sèches, pommes, raisins, figues, et pêches, de la casse, du Cardamomum et de l'assa-foetida. [...] Ses marchés fournissent encore de l'encens, du benjoin, de l'aloës et de la gomme. [...] L'aloës vient de Socotra. Cette île fournit le meilleur connu¹.

Le voyageur a donc réuni dans le paragraphe précédent un ensemble de produits : certains sont connus chez les Occidentaux, mais d'autres sont des produits exotiques. De tout ce qui est nouveau, ce sont les fruits qui impressionnent le voyageur. Bien que certains fruits soient connus en France à l'époque, les voyageurs les trouvent différents. Paul-Emile Botta, par exemple, montre son admiration pour les fruits que fournit le mont de Saber :

Outre quelques fruits tropicaux, tels que d'excellentes bananes et ananas ou pommes cannelles des colonies, on trouve sur le mont de Saber beaucoup des fruits de l'Europe : de très bons raisins, des abricots, des pêches, des pommes et des coings dont la chair est plus douce et plus tendre que celle des nôtres et peut se manger crue avec plaisir ; leur forme est aussi différente de celle des coings de notre pays et ressemble à celle des pommes de calville².

Jean de La Roque a parlé à plusieurs reprises du café et des fruits cultivés sur les terrasses des montagnes :

On y trouve [aux montagnes] aussi des vignobles, et de beaux arbres fruitiers en quantité, et surtout des orangers, dont nous avons vu les fruits à Moka, ainsi que des raisins excellents dont les Arabes ne font point de vin³.

Les auteurs des récits de voyages n'ont pas parlé des fruits et des produits naturels seulement pour l'information, mais la description n'est faite qu'après avoir eu une impression et éprouvé un goût. Ce goût a suscité chez l'auteur le désir d'écrire et de transmettre ce qu'il avait ressenti. Cette impression et ce goût des produits exotiques peuvent être du même niveau ou plus ou moins différents de l'impression ou du goût pour un paysage ou un site archéologique ou même pour l'histoire d'un peuple. Car l'exotisme ne concerne pas seulement les produits, il peut être une impression envers tout ce qui est lointain. Selon Jean-Marc Moura, les impressions de voyages traduisent une beauté intense ressentie par les voyageurs lors de leur périple.

¹ *Ibid.*, p. 242.

² Botta, p. 95.

³ La Roque, p. 153.

I. 5. L'exotisme scientifique et culturel

On conçoit que le XVIII^e siècle est l'époque des grandes synthèses, des collections et des recueils. L'*Histoire générale des voyages* de l'abbé Prévost et *Le Voyageur français ou la Connaissance de l'ancien et du nouveau monde* de l'abbé de La Porte en constituent de remarquables exemples. Les deux œuvres contiennent des relations de voyageurs portugais et français en Arabie Heureuse. Ils ont collecté des relations de voyageurs dans des pays lointains. Au moment où le bon sauvage africain ou américain apparaît sur la scène des XVII^e et XVIII^e siècles, c'est l'érudit arabe qui séduit à la fois la raison et l'imagination des voyageurs et hommes de lettres européens par ses multiples savoirs. L'abbé de La Porte se préoccupe d'effacer les préjugés de son interlocuteur par le récit de son entretien avec Aboul-Méhémet qu'il qualifie de docte, philosophe et mathématicien à la fois :

Vos préjugés tiendront-ils encore contre le récit que je vais vous faire ? A peine fus-je entré dans un salon agréable, qui sert de cabinet d'étude à notre philosophe, que je vis venir à moi l'homme du monde le plus aimable et le plus poli. Après les premiers compliments et le café, cérémonie d'étiquette dans ce pays, on parla des sciences, et en particulier des mathématiques. [...] notre Arabe me prit sérieusement pour un savant du premier ordre¹.

Ce discours a un projet : inciter le lecteur à considérer l'intérêt porté à l'Arabie, non pas seulement sous l'angle du statut de l'écrivain-voyageur mais sous l'angle de la qualité informative du récit sur le statut du philosophe arabe. Ce paragraphe de La Porte comprend deux messages : démentir les préjugés contre les Arabes et confirmer leur contribution scientifique dans le progrès des sciences et la manière dont les sciences arabes sont transmises en Occident. La dernière phrase de ce paragraphe est un peu ambiguë. Elle montre que le voyageur s'est fait passer pour un savant européen mais elle pourrait mettre en doute la valeur prêtée à la science de ce philosophe arabe.

Le temps subit le même processus que l'espace. L'Arabie et l'Orient musulman en général attirent la curiosité des historiens et hommes de lettres européens qui ont commencé à transcrire, à traduire des travaux arabes, à introduire des notions nouvelles et des spécialités nouvelles ainsi qu'à donner un espace plus large aux langues étrangères dans leurs universités. Michel-Aaron Gerson-Lévy propose, dans *Rapport pour introduire*

¹ La Porte, p. 313.

l'orientalisme primitif dans l'enseignement des Facultés des Lettres de l'Université française, l'introduction de l'orientalisme ancien dans le système d'enseignement universitaire, en particulier l'histoire de la pensée arabe¹. Voici ce qu'il écrit :

Depuis le huitième siècle, ils [les Arabes] ont élargi la sphère de l'histoire, et il serait à désirer qu'à l'exemple de Michaud en France, et de Wilkens en Allemagne, nos historiens cherchassent à se désaltérer à cette source si féconde pour l'histoire du Moyen Âge².

L'arabisme fait partie de l'orientalisme, mais le premier est une notion rarement évoquée. Cela signifie que l'Arabie est restée longtemps inconnue. Cette notion nouvelle, l'arabisme, a été utilisée pour la première fois par Gerson-Lévy dans ses lettres publiées dans les *Mémoires de l'académie nationale de Metz* :

Enfin, pour l'heureuse influence de l'Arabisme sur notre civilisation européenne, cette belle langue mérite qu'on lui érige des chaires dans nos facultés des lettres à l'instar de ce qui se pratique dans les universités d'Allemagne, de Hollande, d'Angleterre, etc.³

C'est donc une sorte de reconnaissance du rôle ou de l'influence de l'érudition arabe sur la progression de la civilisation européenne dans plusieurs domaines. Après une présentation des principales œuvres arabes en matière de poésie, de roman et de contes, Gerson-Lévy ajoute :

A l'exception du drame et de l'épopée, il n'y a pas de genre auquel les arabes ne soient appliqués : la touchante romance doit son jour à leur rêveuse mélancolie ; leur influence se fait sentir dans les poésies romantiques du Moyen-Âge, peut-être même dans notre versification rimée⁴.

L'écriture de l'Ailleurs pourrait être un type d'exotisme, plus précisément un exotisme « scientifique » ou « culturel ». Au XVIII^e siècle, cet exotisme d'un peuple érudit

¹ Michel-Aaron Gerson-Lévy, « Rapport pour introduire l'orientalisme primitif dans l'enseignement des Facultés des Lettres de l'Université française », in *Mémoires de l'académie nationale de Metz*, Metz, 1827.

² *Ibid.*, p. 349.

³ *Ibid.*, p. 348.

⁴ *Ibid.*, p. 351.

est présent dans plusieurs récits de l'Arabie Heureuse. La Porte exprime pleinement cet exotisme érudit de l'Arabie :

Je ne crains pas d'avancer que peu de nations ont produit plus de savants de tout genre : philosophie, géométrie, médecine, astronomie, géographie, poésie, éloquence, tout est de leur effort. Les Avicenne, les Averroès, les Abulféda¹, les Alhazen, mille autres que je pourrais citer, sont des noms connus, même en France, leurs ouvrages se recueillent avec soin, et figurent, avec honneur, dans nos bibliothèques².

Roméo et Juliette, qui décore les bibliothèques occidentales depuis le XVI^e siècle, est une sorte d'imitation de plusieurs histoires poétiques arabes dont les plus célèbres sont celles de *Kais wa Laila* (au 1^{er} siècle de l'hégire, vers le VI^e siècle de l'ère chrétienne), d'*Antar wa Ablah* (au VI^e siècle), de *Jamil Bouthaynah* (au VII^e siècle) et de *Kothair Azah* (au VIII^e siècle). Les titres de ces ouvrages sont constitués de noms d'amants. Il s'agit d'histoires d'amour réelles poétisées. Cet exotisme passionné est révélé dans plusieurs récits de voyage. Les hommes de lettres occidentaux ont eu un penchant pour le style romantique arabe qui les a amenés à traduire et/ou imiter certaines œuvres de la littérature arabe. Ce ne sont pas des romans mais des histoires d'amour réelles qui se sont passées en Arabie et qui ont leur place dans les livres d'histoire arabes. Le roman ne constituait pas encore un genre littéraire à part entière. L'histoire d'*Antar et Ablah* a été écrite par plusieurs auteurs arabes et ensuite traduite en français. Au XII^e siècle, Usama ibn Munqidh a écrit cette histoire dans son ouvrage *Kitab ali'tibar (L'instruction par les exemples)* traduit de l'arabe en français³ et dont un extrait a été publié dans le *Journal asiatique* en 1833. C'est grâce à la littérature de voyage et à la traduction que cette ouverture vers l'exotisme scientifique et culturel d'Arabie a pu avoir lieu. Les orientalistes et les voyageurs ont joué un rôle important dans la transmission des savoirs d'ailleurs de l'Orient vers l'Occident. Et ce sont ceux aussi qui ont vécu les premiers cet engouement pour l'érudit arabe. Plusieurs voyageurs prouvent cet attrait pour un Orient arabe érudit qui a enrichi la littérature, la philosophie et les sciences européennes.

¹ Ismaïl Abdulfeda est un historien et géographe Arabe né à Damas en 1273 et mort en 1344.

² La Porte, p. 320.

³ Usâma ibn Munqidh, *Souvenirs historiques et récits de chasse par un émir syrien du XII^e siècle, autobiographie d'Usama ibn Munkidh intitulé : L'instruction par les exemples*, traduit en français par Hartwig Dernbourg, Paris, Ernest Leroux, 1895.

L'exotisme nous porte vers les littératures étrangères et, par conséquent, vers l'étranger et l'ailleurs. Si cet exotisme d'un ailleurs et d'un temps lointain vivait son printemps au XVIII^e siècle, il s'est accentué au XIX^e siècle. Ce goût de l'Arabie érudite s'approfondit à la fin du XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e siècle. Grandpré, par exemple, qui vécut à cheval entre les deux siècles, n'oublie pas d'évoquer, dans son *Voyage dans l'Inde et au Bengale*, en parlant des Arabes, le génie de cette nation lointaine instruite de la littérature et des sciences dans les siècles antérieurs :

On sait combien leurs poésies sont fameuses ; quant aux sciences, ils sont géométriques et astronomes autant qu'on peut l'être, sans instruments ou avec des instruments imparfaits. Leur génie se prête aux combinaisons des nombres, ils sont bons arithméticiens et jouent très bien aux échecs¹.

Certains écrivains-voyageurs, comme par exemple Tamisier et Botta, se sont intéressés à l'exotisme linguistique. On peut voir chez les deux voyageurs le désir d'apprendre la langue arabe. Tous les deux se sont servis des termes arabes. Par exemple, Tamisier utilise des mots comme *assida* (un plat traditionnel), *Mactoub* (destin), *hejab* (le voile), *B' ism Allah* (au nom de Dieu), et Botta écrit *zou-shân* (une personne de distinction), « *Coussoue esshouareb wa affoue an elliha* » (raser la moustache et laisser la barbe), *harâm et mounkir* (interdit et délit), *kishr* (enveloppe du grain du café), *eddounia saketa* (le monde est tranquille), *khokh* ou *fersek* (pêche ou nectarine), *doura* (blé), etc.

Le voyageur a une idée préconstruite de l'érudition arabe, mais ce n'est que pendant son voyage que cette idée s'est concrétisée. Paul-Emile Botta témoigne de l'éloquence des Arabes du Yémen et présente comme exemple le Cheikh Hassan à Hais. Celui-ci, lisant la lettre du voyageur, était étonné par « la simplicité du style, qui lui avait permis de comprendre de suite² », ce que le voyageur voulait dans sa lettre. Cette simplicité du style sous-entend que le Cheikh Hassan attendait une lettre rhétorique, avec des expressions éloquentes auxquelles il était habitué.

L'exotisme est donc un sentiment éprouvé à la vue d'un objet, d'un paysage, d'un Autre et d'un Ailleurs, qui prend une dimension nouvelle et trouve dans les relations de

¹ Grandpré, p. 230.

² Botta, p. 27.

voyages en Arabie un champ nouveau et original. Ce n'est pas seulement l'espace et le temps qui attirent les voyageurs et les écrivains mais aussi les objets et les vestiges des civilisations.

I. 6. Le café de l'Arabie : un médiateur culturel en Occident

La troisième partie du récit de Jean de La Roque est un *concernant l'arbre et le fruit du café*. Il s'agit d'un texte scientifique rédigé à partir du texte d'Antoine Galland. Ce mémoire est intéressant par l'importance des informations sur le café. Cependant, cette richesse d'informations sur le café est maîtrisée par le regard de l'auteur des lettres. Ce regard, nous essaierons de le saisir non seulement dans son unité et sa spécificité mais aussi à travers les diverses interprétations dont il a fait l'objet ; car le plus grand intérêt d'un ouvrage comme celui de La Roque est d'être riche d'une série considérable de non-dits. La première chose qui saute aux yeux quand on regarde la table des matières est la place importante accordée au café, boisson jusqu'alors inconnue ou peu connue du public français et européen. *Le Journal de Trévoux ou Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts* propose une recension de l'ouvrage en ces termes :

Le livre dont nous parlons contient une relation du voyage de l'Arabie heureuse, & du retour, divisée en cinq lettres : une Relation du voyage de Moka, Port de l'Arabie heureuse, la Cour d'Yémen ; un mémoire sur le café, & un traité historique du café. Nous rendrons compte à nos Lecteurs de ces quatre ouvrages, dignes assurément de sa curiosité¹.

Ce passage est intéressant car il contient deux mots, « curieux » et « curiosité », fort en vogue au XVIII^e siècle. Ces mots font partie d'un vocabulaire exotique. Ils sont liés chez Furetière aux voyages et à l'exploration des contrées lointaines. Selon son Dictionnaire universel datant de 1690, est Curieux:

Celuy qui veut tout sçavoir, et tout apprendre (...) Se dit en bonne part de celuy qui a désir d'apprendre, de voir les bonnes choses, les merveilles de l'art et de la nature. C'est un curieux qui a voyagé par toute l'Europe, un curieux qui a feuilleté tous les bons livres, tous les livres rares. (...) Curieux se dit aussi de celuy qui a ramassé les choses les plus rares, les plus belles, et les plus extraordinaires qu'il a pu trouver tant dans les arts que dans la nature².

¹ « Voyage de l'Arabie », in *Journal de Trévoux ou Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts*, article LX, Trévoux, Etienne Ganeau, t. 16, Avril 1716, p. 616.

² Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, 3 vol., non paginé.

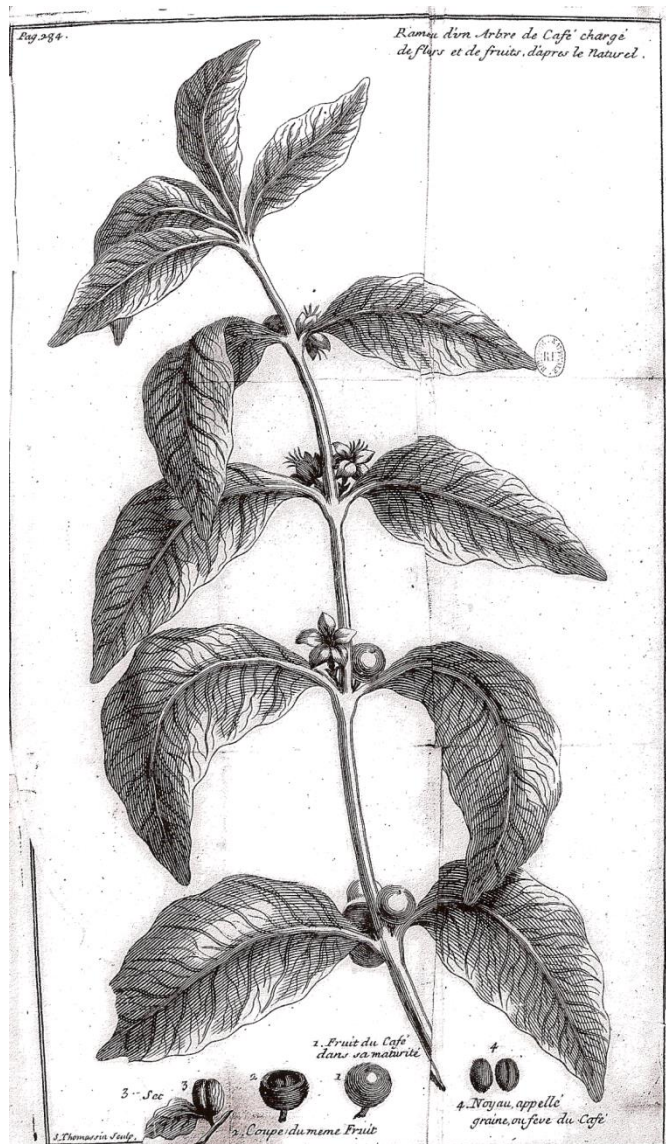
Cette valorisation continue avec la vogue des découvertes géographiques connue au XVI^e siècle. L'universalisme des Lumières permet à ce sens de se développer et de s'étendre vers d'autres significations pour désigner celui qui veut tout savoir et qui se donne les moyens nécessaires pour le réaliser. Il faut dire qu'à cette époque-là, la motivation du voyage ne concerne pas seulement de nouvelles découvertes géographiques mais des savoirs sur les peuples. Le voyageur curieux cherche à connaître la réalité des peuples dans les régions visitées. L'homme lointain est donc devenu un champ de savoirs qui attire le voyageur curieux. Ce n'est qu'à partir de la fin du XVII^e siècle, que le voyageur curieux français commence à s'intéresser au peuple de l'Arabie. Les voyageurs français en Arabie trouvent dans le commerce du café un moyen d'approcher le peuple arabe pour apprendre sa manière de vivre. Au XVIII^e siècle, le *Journal des Savants* ne tarit pas d'éloges. Il publie un article sur la dernière partie du récit intitulée *Mémoire concernant l'arbre et le fruit du café, dressé sur les observations de ceux qui ont fait en Arabie Heureuse. Traité historique de l'origine et du progrès du café tant dans l'Asie que dans l'Europe ; de son introduction en France, et de son établissement à Paris* :

Le Mémoire et le Traité historique dont il s'agit, sont à la fin du Voyage de l'Arabie Heureuse dont nous avons donné un extrait dans le dernier journal. La description de l'arbre du café, la manière dont on cueille ce fruit, et celle dont on le prépare dans le pays, pour en faire une boisson, font la principale matière de ce Mémoire¹.

Le mémoire concernant le café est une illustration exemplaire de cette curiosité. Il est écrit à partir du traité du café d'Antoine Galland. Sur l'origine du café, tout y est noté, discuté et expliqué. Les différentes autorités ayant traité de la question sont analysées : l'italien Prosper Alpin fut un précurseur de la découverte du café, mais sa relation contient des erreurs ; le chancelier Bacon en a parlé mais d'une façon fort brève ; Fauste Nairon, ce maronite italien, a même rédigé un traité sur le café mais, comme le révélera Galland, il s'était trompé sur nombre de choses, et « il semble qu'il était réservé à la France de fournir

¹ « Mémoire Concernant l'arbre et le fruit du café », in *Le Journal des Savants pour l'année 1716*, Paris, chez Pierre Witte, t., 18, 4 mai 1716, P. 278.

quelque chose de plus exact et de plus achevé sur ce sujet¹ ». La Roque fournit à sa relation quelques gravures de l'arbre et du fruit du café².



Philippe-Sylvestre Dufour, simple marchand de Lyon mais esprit habile, traduit un traité latin fort éclairant intitulé *De l'Usage du caphé, du thé et du chocolate*³, qui sera complété par la lettre de Galland datée de Paris le 15 décembre 1696, et imprimée sous le

¹ La Roque, p. 305

² La gravure ci-dessus est tirée du récit de la Roque, *Voyage de l'Arabie heureuse*, 3^e partie « Mémoire, concernant l'arbre et le fruit du café ».

³ Philippe-Sylvestre Dufour, *De l'Usage du caphé, du thé et du chocolate*, Lyon, J. Girin et B. Rivière, 1671, 188 p.

titre *De l'origine, et du progrès du café, sur un manuscrit arabe de la bibliothèque du Roy*¹. Mais ce qui retient l'attention, c'est la passion avec laquelle le discours sur le café est introduit, le temps consacré à la description de la plante, les différentes planches gravées qui accompagnent ce propos, qui traduisent une sorte de fascination pour le café.

Fils d'un marchand marseillais, grand voyageur, qui avait rapporté du café, pour son usage en 1644, et lui-même Parisien fort versé dans l'histoire de sa vielle, La Roque ajoute, de son cru, une histoire de la diffusion du café en France et à Paris. Il illustre même cet historique d'un choix de poèmes, en latin et en français, que les meilleurs esprits du temps ne dédaignaient pas de composer à la louange de cette favorable liqueur », à laquelle Jean-Sébastien Bach lui-même consacre une cantate. Nous n'imaginons plus l'enthousiasme lyrique que l'apparition du café souleva à travers l'Europe. Voici une pièce de M. Fuzelier qui « a été fort applaudie, et Monsieur Bergnier l'a mise en musique ; on la trouve dans le 3^e livre du Recueil de ce Musicien² » :

Quand une habile main t'apprête,
Quel plaisir est égal à celui que tu fais?
Ton odeur seulement te promet la conquête
Des mortels qui n'ont pas éprouvé tes attraits.
O toy liqueur que j'aime,
Regne, coule en tous lieux,
Bannis le Nectar même,
De la table des Dieux.
Fais sans cesse la guerre
Au jus séditieux,
Fais goûter à la terre
Le doux calme des Cieux³.

Nous savons encore moins les combats passionnés entre les amateurs du café et les docteurs, tant en Orient qu'en Occident pendant son apparition. La légende veut que ce soient des bergers qui aient découvert les effets de l'arbuste à café, en constatant que leurs chèvres, qui avaient brouté, se mettaient à cabrioler avec tous les signes d'une parfaite félicité.

Ce serait le Cheikh Jamal-Al-Din Al-Thobhani, moufti d'Aden au milieu du XVI^e siècle qui, ayant constaté que le café avait la vertu d'éloigner la torpeur et le sommeil, en

¹ Antoine Galland, *De l'origine, et du progrès du café, sur un manuscrit arabe de la bibliothèque du Roy*, Paris, Florentin et Pierre de Laune, 1699.

² La Roque, p. 395.

³ La Roque, p. 398.

aurait répandu l'usage parmi les religieux, afin qu'ils passent plus aisément leurs nuits en prières. Les habitants d'Aden n'ont pas tardé à apprécier, dans un esprit moins mystique, les vertus de cette liqueur. Une hypothèse dit que le Cheikh Al-Thobhani avait introduit le café de l'Ethiopie car il avait l'habitude de voyager entre l'Arabie et l'Ethiopie.

D'Aden, l'usage est passé à la Mecque, vers 1500, et a gagné Médine et d'autres villes arabes, puis le Caire et Damas. Au milieu du XVI^e siècle, on a créé des maisons de café à Constantinople. Les docteurs de l'Islam ne tardaient pas à se dresser contre cette boisson excitante qui, disaient-ils, devaient tomber dans la même interdiction du vin. Le café est consommé d'abord la nuit, mais son succès dépasse le cadre des veillées religieuses pour être ouvertement pris dans la journée. Cette nouvelle situation inquiète et dérange les autorités religieuses qui craignent de voir les fidèles boudier la prière pour s'assembler autour d'un café. Elles firent rage à la Mecque et au Caire. Cadis et Savants, tous deux musulmans, devaient trancher cette question : le café est-il licite ou illicite? Certains sont allés jusqu'à affirmer qu'il provoque un état proche de l'ébriété causée par le vin et ont conclu à son interdiction. Le café fut donc interdit à la Mecque et dans d'autres régions de l'Arabie, mais pour une courte durée. On a fermé les maisons de dégustations de café à Constantinople. Un peu de temps après, elles ont été rouvertes. En fin de compte, les théologiens ont perdu la partie car le café était déjà établi en roi au sein des familles et la cafetière était devenue un objet domestique aussi dispensable que le l'aiguière ou le chaudron. C'est alors que les voyageurs européens avaient pu goûter en Arabie à cette boisson noire au Caire ou en Turquie. Mais pourquoi toutes ces histoires sur le café sont-elles intéressantes? Parce qu'elles sont riches en pensées implicites sur certains aspects de la vie privée des Arabes et sur leur mentalité et parce qu'elles contribuent à libérer le refoulé. Parler du café permet de parler d'une société et d'une culture jusqu'alors frappés d'interdit.

Au début du XVII^e siècle, le café arrivait à Venise. Amsterdam en a reçu pour la première fois en 1633, à peu près en même temps que Londres. A Marseille, des voyageurs ayant répandu le café chez leurs amis, des importateurs ont établi un trafic avec le Caire.

La bataille contre le café voyage de l'Arabie arrive en France. Mais ce n'étaient plus les docteurs de l'Islam mais ceux de la Faculté de Médecine qui menait le combat. La soutenance, publiquement, d'une thèse en 1679 représente le summum de ce combat. Les médecins ne réussissent pas à dégoûter les Marseillais de cette boisson d'Arabie,

inoportune rivale du vin de France¹. A Paris, en 1669, un Ambassadeur turc a ouvert officiellement la porte au café. Ainsi, des Arméniens y ont ouvert des boutiques de café.

A la fin du XVII^e siècle, les Français ont eu l'idée d'établir des salles de dégustation de café, ornées de tapisseries, de glaces et de tableaux et l'idée était excellente. Alors, les serveurs s'habillaient en costumes orientaux, drapés d'amples vêtements et coiffés de bonnets de fourrure et apportent leurs petites tasses de breuvage fumant à une clientèle fort variée : jeunes cavaliers bien faits ; abbés galants se délectant de confiseries ; couples discrets réfugiés au milieu de la foule et du bruit; savants aussi et gens de lettres qui « confèrent sur des matières d'érudition, sans gêne et sans cérémonie, pour ainsi dire en se divertissant² ». Devant la tasse de café, on bavarde ; « la causerie accompagne obligatoirement le café ou le thé, elle est même presque leur vraie raison d'être ». Le café, à peine né, est un café littéraire.

Les voyageurs français en Arabie Heureuse dont la relation de voyage publiée par La Roque étaient les premiers français à voir les arbres de café dans les montagnes de l'Arabie et à en apporter les grains en France. Au moment où La Roque publie son récit au début XVIII^e siècle, il n'y a pas eu moins de trois cent cafés à Paris³. Et on sait l'importance qu'ils ont eue dans l'histoire littéraire française.

La fascination va s'ouvrir à d'autres domaines : les propos sur le café donneront d'une façon indirecte quelques idées des loisirs des Arabes qui préparent et dégustent cette boisson magique dans les mosquées pendant de longues soirées. Le lecteur découvre comment ces populations vivent paisiblement et comment elles sont prêtes à apporter tous leurs soins pour pouvoir jouir de la détente que procure le café. A travers cette boisson, des lieux souvent suspects ou hostiles aux yeux des Occidentaux de l'époque acquièrent de nouvelles valeurs ou deviennent au moins incompatibles avec les préjugés européens. L'histoire du grand Moufti d'Aden montre qu'il existe des gens de la religion qui sont

¹ Pour l'origine du café et son introduction en Occident, voir Philippe-Sylvestre Dufour, *De l'Usage du caphé, du thé et du chocolate*, Lyon, J. Girin et B. Rivière, 1671, et Antoine Galland *De l'origine, et du progrès du café, sur un manuscrit arabe de la bibliothèque du Roy*, Paris, Florentin et Pierre de Laune, 1699 (réédit., La Bibliothèque, 2006), Aignan, François, *Le Prêtre médecin, ou Discours physique sur l'établissement de la médecine, avec un traité du café et du thé de France, selon le système d'Hippocrate*, Paris, L. d'Houry, 1696.

² La Roque, p. 380.

³ Pour plus de détails sur l'histoire du café à Paris, voir Jean Leclant, « *Le café et les cafés à Paris (1644-1693)* », in *Annales : Économies, Sociétés et Civilisations*, 1951, vol. 6, n° 1, p. 1 – 14.

tolérants et ouverts comme il peut en exister d'autres peu modérés, comme le révélera l'histoire de l'interdiction du café à La Mecque par exemple. Le café, dans ce cas, joue le rôle d'un médiateur culturel, c'est un élément de connexion qui remplit une fonction de rapprochement entre les deux cultures, établit une sorte de communication et sert de marque de confiance dans une civilisation mal connue. Mais on peut parfois lire, par exemple dans l'article « Mecque », un titre de chapitre comme : « Mecque : commencement de l'usage du café à la Mecque ». L'auteur ne présente pas le lieu comme le berceau de la naissance de la religion musulmane mais, par un curieux mécanisme d'autocensure, de celui du café. Le lieu apparaît comme dépendant de l'événement, le commencement de l'usage du café, et on a l'impression qu'il puise toute sa légitimité dans son évocation. Il n'est pas facile de spéculer sur les intentions qui dictent un tel comportement. On peut tout simplement penser que l'auteur, membre d'une expédition marchande, a été naturellement attiré par les seules denrées qui rapportent et a négligé les lieux, aussi riches et prestigieux qu'ils soient. On pourrait penser aussi que l'auteur a jugé que le café pouvait être un outil pour parler des lieux et des régions de l'Arabie, moyen qui pourrait se révéler fort efficace puisque la référence au café prime. Mais force est de constater que ce procédé est loin d'épuiser les possibilités offertes pour réaliser ce but ; on choisit de parler des Arabes par le biais du café, mais cela s'arrête au moment où l'on pense que l'essentiel de ce pays va nous être révélé, ce qui montre un manque d'intérêt pour les êtres, pour leur réalité au profit d'une vision plus idyllique qui vient chaque fois renforcer le leitmotiv : l'Arabie Heureuse.

La relation de La Roque donne certes une foule de renseignements sur les termes du traité établi avec le gouverneur du Yémen et sur les comptoirs d'Arabie mais le plus important reste l'aspect culturel du café. En effet, l'aliment est un indicateur culturel, le rapport au culinaire et à la boisson inscrit les convives dans des paradigmes qui dépassent celui de la bonne chair. Il est au cœur de certains aspects de la vie privée et de la vie en société.

Quelques détails stylistiques sont importants à rappeler ici. Dans *Voyage de l'Arabie Heureuse*, le prédicat *café* a un verbe attribué : *régaler* ; les expressions comme « cérémonie du café », « café à la sultane », « officier du café » disent de façon très concise le raffinement qui entoure une telle boisson et l'importance qu'on y attache, pour la détente et le plaisir qu'elle offre, mais aussi pour ses vertus philanthropiques, comme le rappelle La Roque citant Galland :

Un autre privilège du café, c'est selon la pensée de Monsieur Galland, de lier d'un lien plus étroit, les hommes nés pour la société, que toute autre chose que l'on puisse s'imaginer, de donner lieu à des protestations d'autant plus sincères, qu'elles sont faites avec un esprit qui n'est pas obscurci de fumée, et qu'on ne les oublie pas aisément, ce qui n'arrive que trop souvent, lorsqu'on les fait dans le vin¹.

Le café joue ici un médiateur idéologique et se révèle en même temps comme un agent actif d'un imaginaire de l'indolence et de la profusion orientales, thèmes qui seront très exploités tout au long du dix-huitième siècle.

Enfin, si l'exotisme de l'Arabie est découvert tardivement par rapport à d'autres régions du monde, c'est parce que cette région n'était pour les Européens ni un nouveau territoire, ni une terre sainte, ni non plus une grande puissance à l'époque comme l'empire ottoman ou la Perse. Au contraire, l'Arabie représentait une terre hostile avec un exotisme à découvrir. Le café, qui attirait la curiosité à la fois des Orientaux et encore plus des Occidentaux, a joué un rôle important pour rapprocher les deux mondes, arabe et européen, que ni la politique ni les religions n'ont pu réaliser. Cet exotisme a permis à l'étranger de partir vers l'Autre et d'avoir des connaissances sur lui. Puisque l'exotisme correspond à une fascination de l'Autre, de l'étranger, il donne lieu à l'expérience de l'altérité et à des représentations diverses de cet Autre lointain.

¹ La Roque, p. 354.

Chapitre II. La représentation de l'Autre lointain

II. 1. L'Arabie Heureuse, une altérité ambiguë

L'étude qui va suivre mettra l'accent sur la rencontre du voyageur avec l'Autre, l'Arabe. Nous insisterons sur la manière dont le voyageur écrivain a perçu cet Autre dès son arrivée dans l'Arabie et sur la manière dont il a analysé la civilisation arabe. Cela permettra de savoir si l'image de l'Autre se conforme, se nuance ou se différencie totalement de l'imagerie traditionnelle occidentale sur l'Arabie. Plusieurs situations vont se présenter, entre rencontres et méfiances, entre haine et tolérance.

Tout voyage est un voyage de retour, un retour à soi. Ce retour implique nécessairement qu'on s'est éloigné de soi, par un départ vers l'Autre et l'Ailleurs pour les découvrir, les redécouvrir ou les recréer. Cet Autre, qui est ici l'Arabe, du fait qu'il est imaginé avant d'être perçu, est prédié de deux valeurs essentielles : le lointain dans le sens géographique qui déclenche la curiosité d'une part, et le merveilleux, qui pourrait être le monstrueux, le bon et le beau d'autre part. Cette double voix analytique de l'altérité va forger les symboles emblématiques sous lesquels l'Arabe sera perçu et conçu par les voyageurs. Car il est toujours exotique puisqu'il provient d'un pays inconnu. Les voyageurs français en Arabie Heureuse, comme tout voyageur, partent avec des clichés préétablis autour de thèmes différents. Leurs imaginaires du voyage, comme la plupart des voyageurs occidentaux, sont articulés autour de deux grands mythes du retour vers soi et chez soi : *Ulysse* et *Sindbad le marin* à travers deux des plus grandes œuvres de la littérature universelle, *l'Odyssée* d'Homère et les *Mille et une nuits*. L'Autre est évidemment toujours différent mais cette différence est relative. Les définitions de l'Autre sont multiples et nous empruntons celle donnée par Philippe Schaffhausen : « L'Autre est ce que nous savons de lui et non ce qu'il est (ou prétend être)¹. » Ce savoir est construit par des connaissances lues ou relatées ou par le vécu avec l'Autre. Le savoir sur l'Autre Arabie, jusqu'au début du XVIII^e siècle, est un savoir reçu par les livres traitant de l'histoire et de l'histoire religieuse, un savoir stagnant qui se transmet depuis bien longtemps. A partir de la première moitié du XVIII^e siècle, il commence à se transformer et devient un savoir basé en grande partie sur le vécu des voyageurs. Certains textes des voyageurs en Arabie Heureuse colportent des idées qui circulent depuis des siècles, tandis que d'autres s'investissent dans la correction des idées

¹ Philippe Schaffhausen, « Commentaires à propos du regard de l'Autre et des regards sur l'Autre », in *Les Formes de reconnaissance de l'Autre en question*, Presses universitaires de Perpignan, 2004, p. 23.

fausses et des préjugés. Nous allons voir comment cela se présente dans les récits des voyageurs français du XVII^e siècle, jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle. Plusieurs auteurs ont essayé de définir l'altérité¹. Mais la définition donnée dans le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* nous semble la plus précise et la plus simple : « L'altérité est l'antonyme du même² ». C'est dans la recherche de cet antonyme qui signifie évidemment la différence, pour l'accepter, la refuser ou la rejeter, que le voyage de l'Autre et le voyage chez l'Autre ont leur raison d'être. Le regard des voyageurs français sur les habitants de l'Arabie Heureuse est fondé très largement sur l'histoire, et surtout l'histoire religieuse, les structures économiques, les cadres sociaux de la connaissance et les relations sociales. Ces facteurs participent à la construction des préjugés, d'un ethnocentrisme élaboré, des stéréotypes qui lui sont associés, particulièrement présents lors du voyage chez l'Autre. Nous allons voir comment cela se présente dans les récits de notre corpus.

Pour traiter le thème de l'Altérité en Arabie à travers les récits de voyages, il faut prendre en compte plusieurs facteurs, culturels, religieux, sociaux, et les mœurs des habitants. Jamais l'Arabie Heureuse n'a reçu autant de voyageurs européens avant le XVIII^e siècle. Mais jamais, depuis le premier voyage officiel des Français pour le commerce du café en 1708, la France n'a cessé d'envoyer des voyageurs avec des missions différentes dans ce pays. La connaissance de l'Arabie Heureuse s'est beaucoup intensifiée aux XVIII^e et XIX^e siècles. Quelle Arabie Heureuse ? Celle des peuples sabéens, hymriaites, minéniens, soit ceux des pouvoirs disparus il y a plus de 2000 ans, mais aussi celle des peuples nomades, l'Autre Arabie qui, pour les musulmans et les juifs de ce pays, exprime l'idolâtrie, le polythéisme et la dénégation du Dieu unique. La religion est un facteur majeur dans la représentation de l'Autre. Comme l'Arabie Heureuse est loin de tout contact européen, le christianisme n'y est pas représenté. Ces facteurs jouent un rôle important dans la construction de l'image de l'Autre. L'Autre Arabie est différente et n'a pas de représentations similaires à celles

¹ Pour le sujet de l'Altérité voir : Gilles Ferréol, Guy Jucquois, (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003 ; Philippe Sénac, *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'Image de l'Autre*, Paris, Flammarion, 2^{ème} édition, 2000 ; Stanislas Breton, *L'autre et l'ailleurs*, Paris, Descartes et Cie, 1995 ; Norman Daniel, *Islam et Occident*, traduit de l'anglais par Alain Spiess, Paris, Cerf, 1993 ; Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, Paris, Presse universitaire de France, 1987.

² *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Gilles Ferréol et Guy Jucquois (dir.), Paris, Armand Colin, 2003

d'autres régions de l'Orient qui ont en commun plusieurs facteurs, comme par exemple l'Égypte.

II. 2. La rencontre avec l'Arabe : l'Autre absolu

La découverte et la conquête du « nouveau monde », aux XVI^e et XVII^e siècles, ont créé le thème de la rencontre avec l'Autre. Cette rencontre n'est pas seulement celle avec l'Autre lointain mais également avec l'Autre voisin. Les Européens sont étrangers les uns envers les autres. Au XVII^e siècle, pour un Français, passer la frontière de son pays peut signifier tout simplement passer à l'étranger. Pierre Bergeron, l'auteur des *Voyages fameux du Sieur Vincent Le Blanc*, est lui aussi un voyageur. Il effectue au moins trois voyages en Europe entre 1600 et 1617 et passe chaque fois par l'Allemagne. Il décrit les habitants de Saverne, en Alsace, comme l'Autre absolu. Que pourrait-on dire alors de l'Autre des pays de la Méditerranée ou encore de l'Autre de l'Arabie qui est très loin de la France ? Que dit Bergeron sur l'Autre de l'Arabie dans le récit de Vincent Le Blanc ? Qu'en disent ses successeurs ? Y a-t-il une évolution dans la connaissance de l'Autre ? Cependant, il faut signaler que nos voyageurs ne se sont jamais trouvés en situation de découverte face à des populations ignorant totalement la culture européenne. A la différence du continent américain et de l'Afrique noire, l'Asie, et plus particulièrement l'Orient, n'est pas un territoire nouveau ou inconnu, mais plutôt un espace continuellement redécouvert depuis les Romains.

Les expériences vécues des voyageurs nous apprennent que dans la relation Occident/Orient le voyageur se bâtit un ensemble d'images pour rendre intelligible l'inconnu. Mais quelle est la nature de ces images, de ces représentations ? Elles sont désignées en psychologie culturelle, en communication interculturelle par la notion d'«*imagologie interculturelle*» qui est l'étude et l'analyse sémiotique et socio-historique des représentations des identités culturelles centrées sur soi et sur l'extérieur. Tout simplement c'est un ensemble de présupposés, de stéréotypes, d'idées figées qui induisent un ensemble de comportements, d'attitudes qui oscillent selon une période historique donnée entre rejet, fusion, admiration, peurs multiples, exotisme, etc. Le voyage confronte ainsi les préjugés à la réalité mais il n'évite pas le problème complexe de la communication interculturelle.

Le voyage-rencontre souligne avec certitude que la communication interculturelle n'est pas une élucubration de l'esprit mais un art de voyager dans des univers culturels différents. Partir, c'est surtout s'ouvrir au monde. C'est dans ce sens là que les voyageurs

ont, à leur façon, appelé tout homme à vivre la rencontre concrète avec l’Ailleurs car la connaissance livresque pure désincarnée de l’expérience peut être trompeuse et pédante.

La plupart des voyages en Arabie Heureuse sont des voyages de commerce. Les voyageurs préparent leurs voyages en lisant des récits de voyages antérieurs ou des guides et des livres d’histoire et de géographie. Ils ont donc construit un ensemble d’images et de représentations. Pourtant, la recherche de choses nouvelles les amène souvent à rechercher un contact local. Celui-ci est vu par le voyageur comme l’Autre et l’intermédiaire à la fois. Il est l’Autre par opposition à soi (le voyageur) et l’intermédiaire entre lui (le voyageur) et la communauté dans laquelle il arrive. Les voyageurs et les contacts locaux assurent de cette manière un rôle charnière dans la transmission orale et écrite de savoirs culturels. Les voyageurs qui ne parlent pas la langue du pays ont recours à des interprètes pour communiquer avec les habitants. Leurs informateurs ou interprètes sont souvent des Arabes qui connaissent des langues européennes telles que le portugais et l’italien, comme Abdelbaset dans le récit de l’abbé Desfontaines, ou des Européens comme les « Pères Italiens » dans le récit de Jean de La Roque. D’autres voyageurs, comme Maurice Tamisier ou Lodovico de Varthema, se débrouillent avec leur connaissance de la langue du pays visité en s’adressant à des interlocuteurs arabes. Tous les voyageurs ne témoignent pas de la même ouverture d’esprit et certains adoptent toute une série de stratégies pour se démarquer de l’étranger. Le repli sur soi est une des manières les plus fréquentes d’éviter le contact, soit par crainte de l’Autre, soit par mépris, soit pour ne pas être dérangé. Si une « loge française » existe à Moka, elle « ne peut être habitée que par le consul¹ ». Par conséquent, les voyageurs français sont obligés de se loger ailleurs, malgré leur méconnaissance de la langue du pays et d’autres pratiques. En général, les voyageurs ont tendance à rechercher la compagnie de leurs compatriotes, comme les voyageurs anglais à Moka, dont la loge « est magnifique et peut recevoir facilement cinq ou six états-majors de vaisseau² ». Les voyageurs français se logent chez les habitants ou louent des maisons. Mais ils n’hésitent pas à montrer leur difficulté de communication avec leur hôte ou de relation avec leur voisin qui est l’Autre, ou parfois à exprimer leur satisfaction. Ces deux cas figurent parfois dans un seul récit. Prenons comme exemple le récit de Jean de La Roque. Dans le premier voyage à Moka, M. de la Merveille de la Grelaudiere loue une maison à côté d’une maison d’un seigneur arabe. Il

¹ Grandpré, p. 151.

² *Ibid.*

relate son admiration pour une dame de la maison voisine avec qui il échange des cadeaux et pour les galanteries des dames de cette ville. Dans le deuxième voyage des Français chez le roi du Yémen, ils sont reçus par le roi qui les loge dans son palais. Cependant, les voyageurs ne se sentent pas à l'aise dans le palais royal :

L'attention du Roi pour que les Français fussent bien traités à sa cour, ne se peut exprimer ; il leur envoyait souvent des plats de sa table, et il avait donné des ordres précis, pour tout le reste. Mais nos gens ne purent jamais s'accommoder des mets qu'on leur présentait, où l'épicerie, et surtout la cannelle dominaient à l'excès. Ces mets étaient pour l'ordinaire de la chair de cabris, de veau et de mouton¹.

L'Arabie, comme d'ailleurs l'Orient, est devenu, dans le courant du XVIII^e siècle, le symbole de l'altérité absolue. L'Autre, selon le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, peut être « un danger : le rival ou l'ennemi² ». Ce cas extrême est présent dans le récit de Desfontaines, lors de l'expédition française à Moka en 1737 destinée à détruire Moka pour conclure un traité de commerce plus avantageux pour les Français. L'Autre s'en trouvera offensé, soumis, exploité, voire tout simplement exploré et l'orientalisme, tel que le condamne Edward Saïd, va permettre cette exploitation. Les phrases suivantes démontrent le paradoxe de la rencontre de l'Autre par les uns et les autres :

Aussitôt que le Gouverneur [de Moka] fut instruit de l'arrivée de plusieurs Vaisseaux à la rade, il dépêcha des Bateaux avec présents, selon l'usage. Cependant comme il ignorait à quels gens il avait à faire, il eut soin que les présents fussent modiques, et les Bateaux de peu de conséquence. Le Sieur de la Garde ne manqua pas de retenir celui qu'on lui envoya, avec les personnes qui le montaient³.

Au cœur de l'expérience du voyage s'effectue une autre rencontre qui est celle d'une ignorance partiellement gommée et d'une connaissance toujours en quête de s'enrichir. Au moment où les autorités locales envoient les rafraîchissements comme signe de bienvenue aux étrangers, ceux-ci leur répondent agressivement. Les voyageurs ne sont descendus de leurs bateaux que pour s'emparer des tours de Moka. C'est l'extrême confrontation entre le voyageur et l'Autre. Mais la rencontre peut prendre d'autres formes et d'autres stratégies. Nous allons démontrer cela dans les pages qui viennent.

¹ La Roque, p 239.

² *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, op. cit., p. 5.

³ Desfontaines, p.16.

II. 3. Relation du voyageur avec l'Autre

II. 3. 1. Méfiance et réception

Il est évident qu'en arrivant chez l'Autre, dans un Ailleurs inconnu, on prend des précautions. Faute de connaissance de l'Autre, on adopte certaines stratégies, au moins dans les premières rencontres. Ce recours à des précautions est fréquent notamment dans les premiers voyages des Français. Cette mesure résulte d'une part de l'ignorance de cet Autre que le voyageur est sur le point de rencontrer et d'autre part de ce qu'on sait de lui avant de le rencontrer et le connaître véritablement. C'est ce savoir préconstruit, dont nous avons précédemment parlé, qui module parfois les premiers contacts du voyageur avec les habitants. Dans le récit de Jean de La Roque, le voyageur n'hésite pas à exprimer sa méfiance de l'Autre à son arrivée à Aden. L'Autre d'Aden pourrait être un danger :

A peine, Monsieur, avions nous mouillé l'ancre à la rade d'Aden, avec pavillon Français, que le Gouverneur nous envoya deux bateaux chargés de quantité de rafraîchissements, en faisant faire des honnêtetés par un Officier. Nous ne descendîmes point à terre ce jour-là parce que nous étions à plus d'une lieue de la ville, et que d'ailleurs nous ne jugeâmes pas à propos de nous engager sous une citadelle, dans un pays qui nous était encore inconnu¹.

Devant l'inconnu, la méfiance est forte malgré la bonne action de la part du Mirabar. Mais le lendemain, cette méfiance se dissipe face à la bonne réaction du gouverneur d'Aden et des gens. Le voyageur voit déjà les Arabes autrement :

Il renvoya tout aussi tôt faire de nouveaux compliments, et nous inviter de descendre. Les bateaux venaient en foule à nos bords nous offrir toutes sortes de rafraîchissements, et nous trouvions déjà les Arabes de fort bonnes gens, et plus accoutumés que nous ne pensions à voir des étrangers².

A leur arrivée à Moka, cette méfiance semble disparue et remplacée par une envie de rencontrer l'Autre. Le Gouverneur leur envoie une barque portant pavillon, flamme et rafraîchissements, avec le Mirebar (capitaine du port de Moka) pour transmettre aux Capitaines français ses compliments. Cet accueil par le gouverneur yéménite rassure le voyageur et augmente chez lui l'envie de rencontrer cet Autre. Le jour même de son arrivée à Moka, le voyageur envoie la lettre de recommandation, rédigée par son frère le gouverneur

¹ La Roque, p. 47-48.

² *Ibid.*, p. 48.

d'Aden au gouverneur de Moka. Celui-ci lui répond immédiatement, mais le voyageur souhaite le rencontrer le jour même, malgré le désir de leur hôte de préparer une cérémonie de rencontre pour le lendemain.

Il est vrai qu'il nous fit proposer d'attendre au lendemain, ayant dessein de nous faire une entrée, comme étant les premiers Officiers Français arrivez dans son gouvernement ; Mais nous le priâmes de nous dispenser de cette cérémonie, et de permettre que nous eussions l'honneur de le saluer incessamment¹.

Les coutumes de réception dans l'Arabie Heureuse sont, d'après les récits de voyages, toujours les mêmes. Dans les rades, la réception se manifeste par l'envoi des rafraîchissements pour les vaisseaux sans savoir d'où ils viennent ni leurs itinéraires.

La méfiance, bien qu'elle vienne souvent de l'étranger face à l'Autre, se manifeste parfois des deux côtés. Cela est remarquable dans le récit de Jean de La Roque dans le deuxième voyage en Arabie Heureuse. Quand les navires français arrivent à Aden, le capitaine cherche des pilotes arabes capables de les conduire dans la Mer Rouge, « mais ils n'en purent trouver. On dit que les Arabes se font un scrupule de religion de s'embarquer sur nos vaisseaux² ». Les premiers voyageurs en Arabie sont méfiants, car ils sont dans une région inconnue et considérée comme une terre hostile. C'est l'imaginaire du voyageur qui crée cette méfiance envers l'Autre au moment où véritablement on l'ignore encore. Le thème de la méfiance de l'Autre et de l'Ailleurs ne paraît clairement que dans le récit de Jean de La Roque. Dans les récits postérieurs, on ne remarque aucune crainte de la part des voyageurs. Dans leurs récits, ils font parfois référence à leurs prédécesseurs, ce qui démontre qu'ils sont déjà instruits sur cet Autre arabe et sur cet Ailleurs Arabie. Dans le récit de l'abbé Desfontaines, le voyageur ne raconte pas la manière dont il est arrivé à Aden. Grandpré décrit la cérémonie de sa rencontre avec le Mirabar et le gouverneur de Moka sans dévoiler aucune méfiance pendant son arrivée au port. A la fin du XVIII^e siècle, la France a un consul à Moka qui contracte une alliance avec l'imam et les gouverneurs du pays pour faciliter le commerce du café et il établit un pavillon français. C'est pour cela que les voyageurs sont moins méfiants qu'au début du siècle.

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*, p. 224.

II. 3. 2. Haine et tolérance

Dans les récits des voyages, la relation entre le voyageur et les habitants varie souvent selon plusieurs facteurs : l'intercompréhension, la convergence culturelle et religieuse, le but du voyage, la situation du pays visité, les relations commerciales ou politiques des deux pays et le niveau de fréquentation des étrangers dans le pays visité. Il peut y avoir une relation de respect mutuel, d'acceptation de l'Autre des deux côtés, ou d'intolérance, de rejet ou de refus.

La haine et la tolérance sont souvent évoquées dans les récits de voyages. Ce sont deux comportements opposés qui caractérisent l'humanité en général. Ces deux notions figurent en alternance dans les récits des voyageurs français. On constate que la vision du voyageur sur la population de l'Arabie Heureuse dépend des circonstances. Là où le voyageur a de bonnes relations avec la population, celle-ci est décrite positivement alors que quand la tension monte entre les deux parties, on lui attribue une image négative. La relation du voyageur avec l'Autre peuvent parfois influencer sa vision sur celui-ci.

Dans les récits de voyages à Moka, des incidents se produisent entre les voyageurs et la population de la ville. A chaque incident, le capitaine des vaisseaux ne demande pas justice au gouverneur, mais réagit en violant les lois du pays et l'autorité du gouverneur. Godefroy Gollet de la Merveill de la Grelaudiere relate l'emprisonnement d'un débiteur yéménite sans prévenir le gouverneur de Moka qui représente aussi la justice du roi. Cet incident a fait beaucoup de bruit dans la ville. Le gouverneur considère que les Français ont violé son droit et son autorité sur ses sujets. Mais le capitaine français, dans sa conversation avec l'envoyé du gouverneur, se donne le droit de tout faire pour les raisons suivantes :

C'était un des privilèges de la même Compagnie, attaché à la prééminence et à la liberté de la nation Française, privilège reconnu et mis en usage dans tous les lieux de l'Orient, où elle avait des maisons, d'y arrêter ses débiteurs sans autre formalité¹.

Malgré cela, l'auteur n'évoque aucune notion de haine ou d'hostilité de la part du peuple de l'Arabie envers les Français ou les étrangers en général. Au contraire, dans sa narration de cet incident, il les qualifie de « bonnes gens ».

Quant à Grandpré, il décrit le comportement des enfants lors de son passage devant le cimetière chrétien pour arriver à la cour du gouverneur de Moka :

¹ *Ibid.*, p. 136.

C'est à raison de la situation de ce cimetière que les enfants crient ordinairement *frengi : Babel mamoudy*, ce qui signifie chrétiens au cimetière, vœu qu'ils expriment en courant derrière après tous les étrangers, dans les rues. Cette haine est invétérée, et serait difficile à déraciner¹.

Le voyageur fut choqué du comportement des enfants par rapports aux étrangers, sa réception à la cour du gouverneur fut pourtant autrement. C'est la façon dont l'autorité reçoit ordinairement les étrangers ou les grandes personnalités :

En descendant à terre, je fus reçu à la manière ordinaire : une députation des principaux douaniers, conduits par les courtiers français, vinrent au-devant de moi, et me conduirent sous la porte Bahar, ou porte de la mer. *L'émir bahar* y était sur un divan, sur lequel il me fit place à côté de lui².

A la suite d'un accord entre les voyageurs français et les autorités de l'Arabie Heureuse, les Français se voient accorder plus d'avantages que les autres. Désormais, leurs marchandises ne passent plus par les douanes et ils ont le droit d'établir des loges, de faire flotter leur pavillon et de passer sur la place du gouverneur sans être forcés de mettre pied à terre :

Ce contrat, extrêmement avantageux, a religieusement été observé jusqu'aujourd'hui. La bonne foi des Arabes ne leur a pas permis d'y donner la plus légère atteinte ; mais leur haine pour les chrétiens n'en a pris que plus de force³.

Paul-Emile Botta consacre les dernières pages de son récit au caractère des Arabes. Il affirme que la bonne foi de la population d'Arabie Heureuse « n'existe chez eux que dans les rapports particuliers, et jamais dans les rapports politiques⁴ ». Le voyageur le démontre dans un exemple en citant le cheikh Hassan :

Cet homme plein de noblesse et de générosité, qui accueille et protège un étranger, veille sur lui au milieu des préoccupations personnelles, et paye très-cher son bien-être et sa sûreté, lui qui, dans un but d'ambition, avait assassiné ses plus proches parents⁵.

¹ Grandpré, p. 141.

² *Ibid.*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 212.

⁴ Botta, p. 143-144.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

La vision de certains voyageurs sur les Arabes est presque la même que celle sur l'islam. Nous allons ci-après étudier la résistance de certains des stéréotypes et des préjugés et la correction des autres.

II. 5. Le voyageur et les coutumes de l'Autre : méconnaissance ou ethnocentrisme ?

Les coutumes des voyageurs sont différentes de celles des habitants de l'Arabie où ils arrivent. Soit le voyageur essaie de respecter les coutumes de l'Autre pour ne pas choquer et risquer d'engager des hostilités, soit il essaie d'imposer les siennes. Jean de La Roque nous présente plusieurs situations dans lesquelles le voyageur insiste pour entrer dans la salle d'audience avec ses souliers :

Sa compagnie étoit ragnée à droit et à gauche, assise sur d'autres tapis, tout le reste de la sale étant couvert de nattes fort fines. Nous arrivâmes à son estrade sans avoir ôté nos souliers, ce qu'on ne permet à personne ; et après l'avoir salué, le Gouverneur en nous présentant la main¹.

Au lieu de comprendre les coutumes de l'Autre et de les respecter, le voyageur révèle sa fierté des siennes en essayant de les lui imposer. Il est en effet de coutume d'enlever ses souliers en entrant dans une salle couverte de tapis ou de nattes. En présence de grandes personnalités ou chez son hôte, il s'agit du respect pour l'Autre. Arrivant au palais du Gouverneur de Moka, le voyageur français répète le même comportement en montrant la supériorité de ses coutumes :

A peine étions nous entrez dans ce palais, qu'on nous fit dire que par l'Interprete de quitter nos souliers, pour passer dans la salle d'audience ; compliment qu'on nous avoit déjà fait à Aden, et auquel je répondis pareillement, par un refus que je sandai sur nos coutumes qui n'exigent pas cette formalité, même chez nôtre Empereur, le plus grand Prince de l'Europe, ajoutant que j'étois prêt à me retourner sans avoir d'audience ; et comme j'en fis quelque semblant, on me rappela, et on nous fit tous entrer dans une grande salle, couverte de tapis de pied, et disposée comme celle des Turcs du Levant, avec un sofa, ou une estrade élevée dans le fond².

Dans ces passages, le voyageur refuse de respecter les coutumes de l'Autre et exprime le privilège des siennes qui permettent de ne pas enlever ses souliers en entrant chez quelqu'un. La méconnaissance et l'ethnocentrisme sont bien exprimés. Nous avons relevé une autre situation où le voyageur méconnaît les coutumes de l'Autre. C'est le cas aussi de Grandpré, invité chez son ami arabe à Moka. Grandpré insiste pour que la sœur de son hôte

¹ La Roque, p. 50-51.

² *Ibid.*, p. 95-96.

dîne avec eux. Le voyageur constate que les femmes, à Moka, ne sortent pas pendant la journée et ne se dévoilent pas devant les gens qui ne sont pas de la famille. Pourtant, curieux, Grandpré insiste pour voir les femmes de son ami arabe :

J'étais fort curieux de voir son sérail, et je le lui demandai, mais inutilement ; jamais il ne voulut permettre que nous y entrassions. Enfin, voyant que j'insistais, il alléguait des motifs de religion qui me fermèrent la bouche ; mais à force d'instances, j'obtins qu'il ferait venir ses femmes pour prendre le sorbet avec nous¹.

Le voyageur va encore plus loin et demande aux femmes de se dévoiler devant lui. L'Arabe cède devant l'instance du voyageur et demande à sa sœur de se dévoiler le visage. La curiosité de notre voyageur ne s'arrête pas ici : « Cependant en vrai Français, je crus qu'il était de la civilité de leur montrer le désir de les voir et de les admirer² ». Cette curiosité qui ignore les coutumes de l'Autre pour imposer les siennes finit par mécontenter l'Arabe. Grandpré voulut se comporter comme un « vrai français » sans respecter les valeurs de son hôte :

Enfin, m'ayant proposé une tasse de sorbet, je lui dis que je l'acceptais, pourvu que sa sœur me la présentât. Apparemment que cette proposition lui déplut, car il fit un signe auquel elle remit aussitôt son voile, et toutes trois disparurent plus vite que l'éclair³.

Pendant une visite de Grandpré au gouverneur de Moka dans son palais, on demande à Grandpré de laisser son épée avant d'entrer dans la salle d'audience. La scène, qui s'était passée avec M. de la Merveille de la Grelaudière, décrite dans le récit de Jean de La Roche presque un siècle auparavant, se reproduit avec Grandpré :

Je refusai, et sans autre compliments je me mis en devoir de m'en retourner : mes courtiers me retinrent et l'on fut dire au gouverneur que je refusais d'obéir. Il ordonna de me laisser agir comme je l'entendrais⁴.

Tous ces comportements des voyageurs reflètent la volonté d'imposer sa culture qu'il voit supérieure à la culture de la société visitée, sans se rendre compte que les coutumes de l'Autre font aussi partie d'une culture racinée dans l'histoire et qui ne doit pas être minimisée

¹ Grandpré, p. 172.

² *Ibid.*, p. 173.

³ *Ibid.*, p. 173-174.

⁴ *Ibid.*, p. 145.

ou méprisée. Aux yeux des voyageurs, entrer chez leurs rois ou gouverneurs sans enlever ni ses souliers ni son épée fait partie de leurs coutumes, alors que pour l'Autre il s'agit d'irrespect. Mais, pour l'Autre, l'Arabe, l'hospitalité l'oblige d'accueillir l'étranger sans l'exigence de respecter ses coutumes.

Chercher à imposer sa propre échelle de valeurs au nom de la mission civilisatrice et empêcher de ce fait l'épanouissement de l'originalité, des particularismes locaux et des traditions culturelles de l'Autre n'est-il pas signe d'une attitude paradoxale, ethnocentriste et totalitaire ? La dévalorisation de la culture de la population de l'Arabie Heureuse et la valorisation de leur propre culture nous révèle l'ethnocentrisme occidental présent fortement dans les récits des voyageurs français. Le voyageur part de son port d'attache en ayant une image de l'endroit où il va se rendre et de ses habitants, une image cultivée par des écrits d'écrivains et de voyageurs de tous les siècles comme il a été dit dans nos premiers constats. Alors, ce dernier doit soit se conformer aux idées rapportées (les stéréotypes), soit personnaliser son point de vue et établir une image qui corresponde à ses profonds sentiments au moment de la rencontre avec l'Autre. Cette nouvelle image peut être différente de celle qu'il avait avant son départ. C'est d'ailleurs ce que nous allons traiter dans les pages qui viennent.

II. 6. L'Arabe au croisement des stéréotypes et préjugés : du renforcement à la correction

L'esprit humain est meublé de représentations collectives à travers lesquelles on appréhende la réalité quotidienne. Nous allons retracer, d'après les récits des voyageurs français, l'origine des préjugés et stéréotypes ainsi que leur correction selon les auteurs mêmes des récits et les linéaments d'une nouvelle image qui se forme de l'Arabie Heureuse.

Il est à noter que le « musulman » remplaçait souvent le mot « arabe » et vis-vers-ça. Et la plupart des stéréotypes et préjugés sur les Arabes étaient fondés sur la question religieuse. Ils ont été décrits comme méchants, voleurs et barbares. Les premiers voyageurs français en Arabie Heureuse sont partis avec des idées préconstruites depuis le Moyen Âge, retrouvées dans des livres d'histoire où la religion des auteurs influençait beaucoup leur écriture. L'hostilité de l'Occident envers l'Islam a engendré une série de préjugés que plusieurs voyageurs ont, après leur contact avec le peuple, démentis au moins en partie. De nombreux préjugés figurent dans les deux premiers récits de voyages en Arabie Heureuse. Les choses bougent aux XVIII^e et XIX^e siècles. Prenons l'exemple du récit de voyage de M. de la Merveille de la Grelaudière publié par Jean de La Roque. Trois auteurs l'ont réécrit et édité : l'abbé de La Porte dans *Le Voyageur François*, l'abbé Prévost dans *l'Histoire générale des voyages* et André-Guillaume Contant d'Orville dans ses *Histoires des différents peuples du monde*. Les deux derniers ont seulement résumé le récit en y laissant paraître des stéréotypes et préjugés, tandis que La Porte a tellement démenti les stéréotypes et les préjugés qu'on a l'impression d'être devant un récit différent de l'original.

Au XVIII^e siècle, les voyageurs s'attardent longuement sur les Orientaux et leurs mœurs. Dès l'aube du siècle des Lumières, on se pose des questions sur l'exactitude des jugements des Occidentaux sur les Orientaux. Néanmoins, malgré l'intérêt que la littérature du siècle des Lumières témoigne pour les populations de l'Orient, les jugements des voyageurs révèlent encore des préjugés. Leur éducation et leurs intérêts influencent leur vision, tandis que les contacts limités avec les Orientaux, notamment les musulmans, rendent difficile une connaissance profonde du monde oriental. Récits et images se servent donc de portraits stéréotypés et de scènes facilitant la formation de l'identité de l'Autre et de l'Ailleurs. La conversation du voyageur, dans le récit de Jean de La Roque, avec le capitaine de la mer à Aden montre à quel point l'image de l'Arabe est préconstruite. Même les bons gestes sont mal interprétés :

Notre hôte le Mirebar nous vint visiter de bon matin pour savoir si nous avions bien reposé. Je lui répondis fort ingénument. De quoi paraissant étonné, il demanda ce qui avait pu troubler notre sommeil ; ayant fait, dit-il, garder la maison, pour qu'on ne nous fit aucun bruit. Je lui fis dire que nous n'étions pas accoutumés à coucher si mollement ; ce qui lui fit faire un petit sourire, car ces gens-là sont si graves, qu'ils ne rient presque jamais ouvertement¹.

Les préjugés se classent en deux parties : des préjugés concernant le pays, ses villes, sa nature et ses frontières, et des préjugés concernant la population, ses coutumes, sa culture, ses mœurs et sa religion. Les voyageurs européens en Arabie, au cours des XVI^e et XVII^e siècles, comme André Thevet, Vincent Le Blanc, Lodovico de Varthema, Tavernier et d'autres, répètent des stéréotypes sur les Arabes et les décrivent comme voleurs, brigands et imposteurs, etc. Au XVI^e siècle, les préjugés sont encore très forts. André Thevet, par exemple, parle du « naturel des Arabes ». Pour lui, les bonnes mœurs des habitants de Mascate sont une exception par rapports aux Arabes en général: « Les habitants [de Mascate] sont fort honnêtes et courtois, contre le naturel des Arabes, qui est d'être infidèles et voleurs² ». Dans le récit de Pierre Bergeron, *Les fameux voyages du Sieur Vincent Le Blanc*, on trouve quatre occurrences de cette idée. L'auteur essaie d'expliquer, sans s'en apercevoir, que ce préjugé sur les Arabes vient d'un nom d'une ville. Or, l'auteur ne semble pas sûr de son explication :

Les peuples de cette contrée étaient appelés saracins, et depuis Sarazins, ou à cause d'une ville appelé Saraco, ou plutôt Elsarak, c'est-à-dire en leur langue, vivants de larcins, comme tous ces peuples ont toujours été grands larrons et voleurs, ainsi bien que la plupart des Arabes de ces déserts, et les Arabes d'Afrique qui vivent encore ainsi³.

Par la suite, Pierre Bergeron n'hésite pas à généraliser ce préjugé sur une grande partie de l'Arabie : « Toute la cote de la mer rouge tirant vers Aden est remplie de bonnes villes et marchands, mais parmi les marchands se trouvent force larrons dont il se faut bien donner de garde⁴. »

¹ La Roque, p. 52.

² André Thevet, t. 1, p. 329.

³ Bergeron, p. 21-22.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

L'Arabie était souvent représentée comme un espace désertique habité par des nomades. « Dans l'esprit des Européens, l'idée de l'Arabie s'associe presque toujours avec celle de désert et de population nomade¹, écrit Botta. » Jusqu'au début du XVIII^e siècle, on croit que La Mecque et Médine appartiennent aux Turcs. Jean de La Roque prévient ses lecteurs du nombre de préjugés qui s'avèrent faux :

Comme l'Arabie est le pays où le Mahometisme a pris naissance, on y est mieux instruit qu'ailleurs, de plusieurs points d'histoire et de religion, qui y ont du rapport ; et je puis assurer que je me suis défait en ce pays-là de quantité de faux préjugés².

Les deux premiers « faux préjugés » sont de nature géopolitique : La Roque corrige la fausse idée en Occident que « le Grand Seigneur est le Souverain de la Mecque et Médine³ ». Il ajoute que « la race du prétendu prophète s'est conservé la souveraineté et la possession de ces deux lieux fameuses villes et du pays où elles sont situées ». Une autre fausse idée que La Roque corrige dans son récit est la situation de ces deux villes par rapport de l'Arabie Heureuse :

La Mecque et Médine, avec les pays qui en dépendent ne sont point situés dans l'Arabie Heureuse, ou dans l'Yémen d'aujourd'hui, comme l'écrivent plusieurs Auteurs, mais dans une Province de l'Arabie en général, qui contiguë à l'Yémen, à laquelle les Arabes donnent le nom de Hegiaz et de Tahamah⁴.

Un des stéréotypes sur l'Arabe est qu'il est nomade, paresseux et ignorant. Grandpré a résumé ces stéréotypes dans un seul paragraphe. Il faut savoir que Grandpré n'a effectué aucun voyage dans le pays et s'est contenté de faire vendre ses marchandises à Moka et d'y acheter du café. Même à Moka, il s'isolait souvent de la population dont il ne supportait ni les chants, ni les danses, ni les pratiques religieuses, ni les nuits de ramadans où la ville se transformait en une « grande foire ». Puis, il reformule un jugement sur la population dans les lignes suivantes :

L'extrême bonheur pour un Arabe est d'être dans un courant d'air, nonchalamment couché sur une pile de carreaux, humant la fumée des parfums qu'on brûle à côté de lui,

¹ Botta, p. 2.

² La Roque, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 141-142.

⁴ *Ibid.*, p. 149.

et fumant son houcca sans passer à rien digérant sans souci, sans soin, et bien persuadé que le lendemain il recommencera et se livrera à la même indolence¹.

Grandpré réaffirme ses propos en répétant un peu plus loin presque la même description en donnant de l'Arabe l'image caricaturale de quelqu'un qui n'a pas d'intérêt pour les étrangers. L'Arabe, selon Grandpré, ne pense qu'à son bonheur :

Paisiblement indolent au milieu de ses montagnes, l'Arabe ne désire rien ; heureux de pouvoir jouir des biens que la nature a mis sous ses mains. Il ne soupire point pour ceux qu'il ne connaît pas, et que l'étranger ne veut point lui faire connaître dans sa solitude. Pour lui, le bonheur est de n'avoir rien à faire. Dormir au frais, se plonger dans des piles de carreaux, humer l'air et fumer le houcca, se baigner souvent, autant par devoir que par inclination, jouir de la société de ses femmes, voilà le comble de la félicité, au-delà de laquelle il ne connaît rien².

Dans ces observations de Grandpré, on peut relever deux préjugés et stéréotypes qui méritent d'être évoqués : l'indolence et l'ignorance. Tout d'abord, Grandpré parle du peuple qui vit dans les montagnes de l'Arabie, dont il fréquente certains au port de Moka. Le voyageur n'effectue aucun voyage à l'intérieur du pays pour voir la diversité de sa nature et la réalité des coutumes des habitants. Certes, le pays est montagneux, mais on se demande si le mot « indolent » peut qualifier un peuple qui a transformé les montagnes en jardins en terrasses d'où proviennent les fruits et les délices que Grandpré vient chercher depuis la France. Ce n'est donc pas la nature qui a mis les biens dans les mains de ce peuple pour ne plus rien désirer, mais c'est le désir de l'homme qui l'a poussé à transformer la nature montagnaise du pays pour en extraire les biens. De plus, s'il est vrai que le bonheur de l'homme dans ce pays « est de n'avoir rien à faire », le voyageur lui-même n'aurait pas passé des mois de navigation avant d'arriver à Moka pour chercher à commercer avec ce peuple connu depuis l'Antiquité par le commerce de l'encens, des aromates et, à l'époque moderne, du café. Le peuple de l'Arabie Heureuse n'est pas isolé dans sa solitude comme dit Grandpré, c'est un peuple de commerce qui se déplace par terre (en caravane) et par mer entre l'Inde d'une part et l'Afrique, le nord de la Péninsule Arabique et les pays de la Méditerranée d'autre part. Ensuite, le peuple de l'Arabie Heureuse est à l'origine de plusieurs civilisations telles que celle des Sabéens, celle des Himyarites, celle des Minéens et d'autres dont

¹ Grandpré, p. 171.

² *Ibid.*, p. 247-248.

certaines étaient étendues sur presque la totalité de la Péninsule Arabique et jusqu'à l'est du continent africain.

Quelle vision le voyageur avait-il l'habitant de cette région ? « La manière de le dépeindre, dit Philippe Antoine, nous renseigne tout autant sur le voyageur et ses visions du monde que sur les populations qu'il est censé décrire¹ ». Et les récits de voyages en Arabie du XVIII^e siècle, comme celui de Jean de La Roque, de l'abbé de La Porte et celui de l'abbé Desfontaines, ont pu composer une image de l'Arabe ou du musulman qui remplace progressivement l'image héritée du Moyen Âge et qui donne une idée sur le voyageur et sur l'évolution de sa vision envers le monde. L'œuvre de Carsten Niebuhr est également d'une grande importance. Bien que son auteur ait essayé d'être objectif, on y trouve encore des préjugés. On peut d'ailleurs voir la critique de Joseph Chelhod par rapport à ce voyageur.

A côté de ses qualités éminentes, Niebuhr était imbu d'un complexe de supériorité et ignorait presque l'arabe parlé des hauts plateaux, deux inconvénients qui ne pouvaient que lui porter préjudice dans l'accomplissement de sa mission. Tout en s'efforçant d'être objectif, il n'était pas sans nourrir quelques préjugés défavorables aux Arabes. Certes, il appréciait leur générosité, leur hospitalité, et mettait ses lecteurs en garde contre les jugements préconçus².

Les œuvres de ceux-ci constituaient la source de l'information la plus précieuse sur l'Arabie. Ils ont tenté de tracer les linéaments de la conception nouvelle. Les auteurs de la première moitié du XIX^e siècle ont complété ce que leurs prédécesseurs ont laissé. Ils ont repris là où les voyageurs du XVIII^e siècle se sont arrêtés. Ils sont allés à la recherche de l'Autre pour voir sa réalité, son vécu et ses mœurs. L'Arabe, entouré de préjugés et stéréotypes figés, est présenté à l'esprit des Occidentaux à partir du siècle des Lumières sous des traits de plus en plus précis. Il est plutôt civil, hospitalier, plein d'esprit, d'imagination et d'intelligence. Il aime la gloire et n'est pas exempt d'une honnête vanité.

Dans le premier contact des voyageurs de la compagnie de l'Inde Orientale avec les autorités locales d'Aden, ils sont étonnés d'être reçus avec une hospitalité surprenante : « Nous trouvions déjà les arabes de fort bonnes gens, et plus accoutumés que nous ne

¹ Philippe Antoine, Les récits de voyage de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 258.

² Joseph Chelhod, « Note d'ethnologie yéménite. L'Arabie du Sud vue par Carsten Niebuhr », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1974, vol., 18, n° 1, pp. 19 – 44, p. 22.

pensions à voir des étrangers ¹». Cela prouve que les voyageurs français avaient une image préconstruite des Arabes avant de les côtoyer. Mais voici un préjugé qui fond à l'arrivée aux portes d'Aden. De La Garde-Jazier, malgré la terreur qu'il avait portée à Moka par la destruction d'une grande partie de ce port, dément les préjugés sur l'Arabe. C'est dans la *Lettre de M. De La Garde à M. l'Abbé Desfontaines* que le voyageur exprime son impression sur le peuple de l'Arabie:

Vous jugerez par le récit que je vais vous faire, que cette Nation est peu connue en Europe, et que si l'on excepte la populace qui est brutale et insolente, il règne en général parmi les Arabes beaucoup de politesse et de probité. C'est donc assez mal à propos que nous donnons en France le nom d'Arabe à un Exacteur impitoyable, à un homme dur et injuste².

Ce mouvement de recherche de la réalité par certains écrivains et voyageurs a clairement contribué à la correction de cette mauvaise image des Arabes. Au XIX^e siècle, les mots « voleur », « larron », « infidèle » n'ont cependant pas tout à fait disparu. Tamisier décrit ainsi un homme introduit dans la caravane pendant son voyage en Arabie:

Un voleur, à faveur de l'obscurité, avait pris place auprès d'un chameau, et jouait le rôle d'un homme appartenant à la caravane ; mais s'étant aperçu qu'il était observé, on l'a vu disparaître sans qu'il ait été possible de distinguer le chemin qu'il avait pris³.

Or, si le voyageur n'a pas pu distinguer la direction de disparition de cet homme qualifié de *voleur*, comment avait-il pu le voir s'approcher de la caravane dans l'obscurité ? De plus, même s'il avait réellement remarqué un inconnu avec la caravane, est-ce que la présence de celui-ci est une preuve suffisante pour le qualifier de *voleur* ?

De même qu'il y a des auteurs qui ont renforcé les préjugés, il y en a aussi qui les ont critiqués. Dans les récits des voyages en Arabie, certains auteurs comme Laurent d'Arvieux et l'abbé de La Porte ont essayé de transmettre une image neutre du peuple de l'Arabie. Le chevalier d'Arvieux, petit noble marseillais impécunieux, chargé de famille à la mort de son père, part à 18 ans, en 1653, chercher fortune dans l'empire ottoman. Il visite plusieurs villes, effectue le pèlerinage en terre sainte, passe de Tripoli en Syrie jusqu'en Egypte et au nord de l'Arabie. Il ne manque pas, partout où il passe, de faire des remarques aussi bien sur les

¹ La Roque, p. 48.

² Desfontaines, p. 112.

³ Tamisier, t. 1. p. 241.

productions locales, les échanges commerciaux, l'administration, les questions religieuses, que sur la botanique ou les coutumes des habitants. Il écrit notamment ceci :

J'ai déjà remarqué qu'on se trompe grossièrement quand on prend les Arabes pour des gens impolis, grossiers, brutaux, injustes, violents, sans fidélité, sans sentiments. Ce que je viens d'en dire dans la vérité la plus exacte, et sans flatterie, doit reformer les préjugés désavantageux qu'on se forme de ces peuples¹.

La Porte est un autre réformateur de l'image de l'Arabie Heureuse. Il est l'un de ceux qui ont pris soin de corriger les préjugés chez les lecteurs français pour rétablir une nouvelle et réelle image de l'Arabie Heureuse. Dans le chapitre intitulé « Arabie Heureuse », dès le premier paragraphe, l'auteur s'attache à détruire les préjugés sur ce peuple. Dans la XXV^e lettre adressée à « Madame *** », il appelle souvent l'attention de celle-ci contre les préjugés sur le peuple de l'Arabie Heureuse. Il critique les récits des voyages de ses prédécesseurs sur l'Arabie Heureuse et leurs préjugés sur cette région.

Vous frémissiez, Madame, de me savoir parmi des Arabes ; car sans doute la lecture des voyageurs vous a prévenue contre cette nation que vous regardez comme un peuple de brigands et de voleurs. Rassurez-vous ; il y a parmi eux des gens estimables ; tout préjugé à part, les Arabes, si décriés dans nos relations, ne sont pas si féroces, si barbares, si Arabes, en un mot qu'on se l'est imaginé².

Les phrases de La Porte montrent que les Français avaient des stéréotypes des Arabes tellement négatifs que le mot « arabe » suffisait pour imposer une image. Dans ce paragraphe, l'abbé de La Porte ne corrige pas les stéréotypes eux-mêmes, mais il réduit leur intensité en réfutant surtout leur généralisation. Les préjugés et stéréotypes qui figurent dans certains récits, surtout ceux de Pierre Bergeron et de Jean de La Roque, pour se limiter sur notre corpus, sont démentis dans ce chapitre.

Joseph de La Porte rejoint les écrivains des Lumières, tels que Bayle, Richard Simon, Boulainvilliers, Voltaire et autres, qui critiquent les voyageurs de n'avoir rien apporté de nouveau sur les peuples étrangers et de « mentir » en gardant toujours les mêmes préjugés pour répandre une mauvaise image. Après la description d'Aden, La Porte décrit le peuple

¹ Laurent d'Arvieux, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, édités par Jean-Baptiste Labat, Paris, Delespine, 1735, 6 vol., t. 3, p. 188.

² La Porte, p. 311.

de cette ville qui « est néanmoins doux et civil¹ ». Dans un autre paragraphe, l'auteur raconte son histoire avec un philosophe arabe appelé Aboul-Méhémet à qui il se présente en tant que docte. Devant ce savant arabe, Joseph de La Porte se fait passer pour un savant français et il justifie son ignorance des sciences par sa méconnaissance de la langue arabe :

On effleura presque toutes les sciences. J'ai payé d'audace comme j'avais fait le matin ; comme je ne possédais pas parfaitement la langue arabe, on attribuait au manque d'usage de la langue, plus qu'au défaut de connaissances, les fautes dans lesquelles je pouvais tomber².

Joseph de La Porte est un compilateur de récits de voyages. Il n'a jamais voyagé en Arabie Heureuse. Une grande partie de son récit de voyage intitulé *Arabie Heureuse* est inspirée du récit de voyages de Jean de La Roque ; aussi, sa conversation avec le savant arabe fait-elle peut-être partie de son imagination. Dans cette conversation, il montre que le savant arabe n'a rien à envier aux Européens et en sait plus que lui. L'auteur poursuit son objectif de changer les préjugés. Il retient l'attention de son lecteur sur l'histoire des Arabes, pleine de hauts faits :

Que ne puis-je, Madame, ouvrir à vos yeux les Annales des Arabes [...]. Quels prodiges de courage et de valeur ne liriez-vous pas ? Quelle hardiesse dans les projets ! Quelle célérité dans l'exécution ! Quelle rapidité de conquêtes et de succès ! Ici, vous verriez les Arabes parcourir, sous différents noms, l'Asie, l'Europe et l'Afrique, et conquérir plus de provinces, dans l'espace de deux siècles, que les Romains n'en soumirent, durant plus de cinq cents ans³.

Ce paragraphe est suivi d'une présentation des noms d'Arabes illustres dont il décrit les actions. Si l'auteur ouvre une parenthèse dans son récit pour parler de l'histoire, de la culture, de la langue et des sciences arabes c'est pour corriger les préjugés. L'Autre Arabe de Joseph de La Porte n'est pas sans histoire, sans culture ni sans sciences et sans savants. L'Arabie, selon lui, a produit beaucoup de savants de tous genres : « philosophie, géométrie, médecine, astronomie, géographie, poésie, éloquence, tout est de leur ressort⁴. »

¹ *Ibid.*, p. 313.

² *Ibid.*, p 314.

³ *Ibid.*, p. 319.

⁴ *Ibid.*, p. 320.

Il ne s'agit pas seulement de combattre les préjugés qui circulaient à son époque sur la nation arabe mais également de reconnaître la contribution de cette nation dans le progrès universel des sciences. Son récit balance entre la description du pays et de ses rencontres avec les habitants et la correction des préjugés. Le passage de l'un à l'autre correspond à un changement de discours. C'est celui de la persuasion qui apparaît :

Il faut l'avouer, Madame, ces peuples sont magnanimes, et lorsqu'ils sont disciplinés, leur bravoure est à toute épreuve ; mais ce qui l'importera dans votre estime, c'est que la probité, chez eux, ne le cède pas au courage¹.

Les voyageurs du XVIII^e siècle, contrairement à leurs prédécesseurs, disent volontiers qu'ils sont bien accueillis. Ils exaltent l'humanité, l'hospitalité, la civilité du peuple de l'Arabie Heureuse. Dans *l'Essai sur les mœurs*, Voltaire demande au lecteur de lire les relations de voyages avec un esprit de doute car, selon lui, un cas particulier est souvent pris pour un cas général. La Porte est un compilateur qui a pu lire plusieurs relations de voyages et des livres d'histoires sur l'Arabie pour étudier les mœurs de son peuple. Il semble avoir fait attention à la constatation de Voltaire. Il est le premier qui essaie de distinguer les mœurs des Arabes du Yémen et celles des autres :

L'honneur est le premier mobile, et, si je l'ose dire, l'âme de leurs actions : c'est le grand ressort qui les fait mouvoir. Ils regardent la tromperie comme une lâcheté, et la duplicité comme une bassesse d'âme, le larcin comme une infamie, et le mensonge comme opprobre. Il est vrai que ce portrait ne convient pas à tous les Arabes ; aussi n'est-il question ici, que de ceux d'Yémen².

On peut également constaté qu'une situation particulière peut évoquer chez les voyageurs des jugements négatifs généralisés sur tout le peuple de l'Orient. Combes et Tamisier, pendant de leur voyage en Arabie parmi les troupes du roi d'Égypte, se trouvent stupéfiés devant une scène de condamnation à mort d'un fellah égyptien. Celui-ci avait déserté parmi les Bédouins, et avait été trouvé le soir rôdant autour de la tente d'Ibrhahim Bacha cachant dans son sein un poignard. On a cru qu'il avait l'intention de tuer le pacha. A partir de cette scène, les voyageurs juge les Orientaux comme dépourvus de tous sentiment humain et d'amour. Or, pendant l'époque de leurs voyages, la peine de mort s'appliquait

¹ *Ibid.*, p. 339.

² *Ibid.*, p. 339-340.

dans toute l'Europe, y compris la France¹. Certes, les images de l'exécution de la peine de mort ont créé chez les voyageurs et les médecins accompagnant les troupes une indignation contre cet acte, mais les jugements généralisés sur tous les Orientaux sont si forts et si arbitraires :

La peinture de semblables horreurs, en excitant l'indignation des peuples de l'Europe, contribuerait peut-être à donner une idée exagérée de la férocité des Orientaux ; aussi sentons-nous le besoin d'ajouter que, si ces actes terribles de justice, nous ne craignons pas de les appeler ainsi, sont révoltants pour nous, ils sont nécessaires chez une nation dépourvue de tout sentiment d'honneur et d'amour-propre qui, ayant nulle conscience de la dignité humaine, ne peut être malheureusement dominée que par la terreur qu'on lui inspire².

Quelques préjugés négatifs concernant le caractère de l'Arabe que répétaient certains auteurs sont repris par Grandpré à la fin du XVIII^e siècle. Mais Grandpré explique surtout les raisons de ces caractères : « L'Arabie est violent et vindicatif. Rien ne peut éteindre chez lui le désir de la vengeance ; il se sacrifiera s'il chute ; mais cette soif de vengeance ne le portera jamais à l'attaque insidieusement³. »

L'idée selon laquelle l'Arabie est représentée dans certains textes n'existe pas empiriquement, mais n'est qu'une construction des Occidentaux, fondée sur un héritage d'hostilité entre l'Occident et l'Orient, surtout l'empire ottoman. Souvent, un cas particulier devient une image généralisée dans toute l'Arabie, même pour tout l'Orient. Néanmoins, l'Arabie n'est pas non plus une construction de l'esprit ne correspondant à aucune réalité : il y a bien une culture et une nation dont le lieu est en Orient (c'est un fait géographique, même si tout dépend du lieu d'origine choisi). Pour certains, l'Arabie rencontrée ne correspond pas à ce que l'on attendait. Pour d'autres, elle n'est pas celle qu'on lit dans les œuvres des XVI^e et XVII^e siècles ; les voyageurs doivent donc faire la distinction entre une appréhension générale de l'Arabie et de l'Orient (en gros, celle des livres et des stéréotypes) et une expérience spécifique. Les philosophes des Lumières sont les premiers à démentir les

¹ La peine de mort existait en France depuis le Moyen Âge et malgré le croisement de ses opposants, son abolition n'a été appliquée qu'en 1981. Il a fallu 200 ans de débats et de discussions pour parvenir à une loi abolissant la peine de mort. Sur l'abolition de la peine de mort en France, voir : Michèle Rodière, *L'abolition de la peine de mort*, Paris, Documentation française, 1987.

² *Ibid.*, p. 38.

³ Grandpré, p. 257.

préjugés et stéréotypes sur l'Arabie en général. Désormais, l'Arabie est un pays qui, par ses caractéristiques différentes de celles de l'Occident, a des coutumes qui ne sont pas tout à fait telles qu'on les lit dans les œuvres des XVI^e et XVII^e siècles, idées héritées du Moyen Âge. C'est grâce aux voyageurs que les représentations de l'Arabe en France, héritées du Moyen Âge, ont été corrigées. Il reste encore beaucoup de chemin à parcourir pour arriver à des conclusions pour l'ensemble des représentations de l'Arabie Heureuse. Mais, nous avons constaté que ces fausses idées sur les habitants de l'Arabie Heureuse sont pour la plupart d'origine religieuse. C'est la raison pour laquelle nous allons consacrer le dernier chapitre de cette étude à l'Islam dans les relations de voyages du XVI^e au XIX^e siècle.

Chapitre III. La femme de l'Arabie Heureuse

III. 1. Le harem, un monde fascinant et ambigu

Peintres, voyageurs et écrivains européens ont donné du harem turc et arabe une image qui n'a pas grand-chose à voir avec la réalité. Pour plusieurs auteurs arabes, loin d'avoir été une prison pour femmes lascives, il s'agissait plutôt d'une institution éducative. Fatema Mernissi¹ dit dans son ouvrage que le harem est d'origine occidentale. C'est le gynécée où les Grecs riches ou importants enfermaient leurs femmes. Mais, le mot harem dérive du mot arabe *harâm* qui désigne d'une part ce qui est tabou, interdit par la religion, d'autre part un lieu sacré, comme la cour de la mosquée ou les pièces des femmes. Le terme « harem » se prononce en arabe « harim », qui signifie « les femmes » avec tout ce qu'on peut imaginer dans leur société et l'espace autour du palais du roi qu'on doit protéger. Le harem arabe a donc un double sens : d'une part, il constitue la règle de séparation des femmes ; d'autre part, le lieu lui-même, l'architecture qu'il a provoquée. C'est l'endroit où se déroule la vie familiale, celui où se déroule leur vie tout court. Mais c'est en outre la maison de la famille étendue arabe, des différents ménages des différents fils, des tantes célibataires, des veuves, le lieu où les enfants sont élevés, bref où la vie privée à l'occidentale est impossible. Le harem et les femmes y habitant sont l'objet d'un fantasme chez les Occidentaux qui, à force de ne jamais voir que ce qui se passe dans le harem des Turcs ou des princes et des grands personnages arabes, ont inventé et imaginé quantité de fantasmes et d'histoires relatives aux femmes. Le harem est donc représenté en Occident comme un lieu de plaisir où s'ébattaient des femmes nues et lascives, odalisques d'Ingres et de Matisse. Il est donc le lieu de la réclusion des femmes qui ne rêvent que de s'en émanciper. Chez les Arabes, au contraire, la vision du harem est bien différente. C'est un lieu sacré où l'homme considère la femme comme la reine de la maison et l'institutrice de ses enfants.

La fascination pour le harem remonte à l'époque d'Haroun Al-Rachid (VIII^e siècle) dont les *Mille et une nuits* nous conserve le souvenir. Ce sujet n'est donc pas récent, il est de tradition. Par la suite, les voyageurs occidentaux ne cessent pas de décrire le harem turc. Il faut rappeler que les Turcs ont été présents dans certaines villes de la Péninsule Arabique à plusieurs reprises depuis le XVI^e siècle jusqu'au XIX^e siècle et possédaient des harems considérables. Leur influence sur la vie sociale, surtout des grandes familles, était considérable. Ils ont transmis beaucoup d'habitudes. Comme l'idée des harems turcs est préconstruite dans l'esprit des voyageurs, ceux-ci ne manquent pas de parler des harems en

¹ Fatema Mernissi, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.

Arabie de la même manière. Ces deux représentations du harem – l’une fantasmée, l’autre historique – dessinent une vision différente, troublante et inattendue, non seulement de « la femme idéale » mais aussi de la séduction, de l’érotisme et des rapports entre les sexes. Les voyageurs en Arabie Heureuse ont tous parlé du harem d’une façon ou d’une autre et ont d’ailleurs présenté les deux représentations. La condition de la femme est l’un des aspects le plus ambigu en Arabie Heureuse. Dans l’esprit occidental, un arabe est quelqu’un qui a un grand harem mais qu’on connaît très peu. Il est remarquable que les récits de voyages en Arabie Heureuse généralisent le cas des Seigneurs arabes influencés par les Seigneurs turcs à tout le peuple de l’Arabie Heureuse. Jean de La Roque dit que le roi de Mouab en Arabie Heureuse, qui avait « la qualité de calife, et celle d’Imam¹ », avait un sérail composé de « six ou sept cents » femmes. Botta raconte que « le Cheikh Hassan, gouverneur de Hais, se tenait constamment renfermé dans son harem et se laissait rarement voir² ». Le voyageur réside chez Cheikh Hassan, gouverneur de Hais, plusieurs semaines avant de partir dans les montagnes, mais il ne donne pas de détails sur le harem de Cheikh Hassan. On peut donc imaginer l’inaccessibilité du harem dans ce pays. Pourtant, il dit que Cheikh Hassan avait beaucoup d’enfants, sans en préciser le nombre, et il ajoute qu’« il y en avait de tous les âges et de toutes les teintes, depuis le noir jusqu’au blanc, selon les races de leurs mères³ ». Quelle que soit la grandeur du sérail et sa réalité, on se demande si l’inaccessibilité aux femmes en Arabie n’a pas contribué à généraliser un stéréotype des harems qui figure dans les récits de voyages sur les habitants de cette région :

Une autre marque de grandeur, dit Jean de La Roque, et de magnificence chez ce Prince, qui est commune avec tous les Princes de l’Orient, c’est le grand nombre de femmes qu’il entretient à sa Cour, et qu’on fait monter à six ou sept cent : leur sérail particulier est dans le château de Mouab⁴.

Ce qui a aidé à enraciner ce stéréotype dans l’esprit des voyageurs, c’est la difficulté d’obtenir des informations sur la condition de la femme dans la société arabe à l’époque. Les voyageurs en Arabie Heureuse affirment presque tous ne pas avoir vu de femmes pendant la journée dans les marchés et déclarent qu’elles se rendent visite le soir. Il y a donc un mystère qui entoure le harem en général dans ce pays, et une curiosité chez les voyageurs de connaître

¹ La Roque, p. 256.

² Botta, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ La Roque, p. 256.

ce monde. On peut admettre que certains personnages considérables en Arabie se marient avec plus d'une femme, mais est-il vrai, comme le constate Grandpré, qu'un des moyens du bonheur pour un arabe est de « jouir de la société de ses femmes » ? Cela laisse entendre que chaque homme a plusieurs femmes, et ceci pour la jouissance. Cette idée dominait l'esprit occidental des Lumières qui avait un ensemble de préjugés sur l'Orient. Pierre Martino le confirme dans son ouvrage :

Les Français, au temps de la Régence, durent estimer que les hommes d'Orient jouissaient d'un bonheur bien enviable. Mais le principal de leurs imaginations exotiques alla vers les harems privés et les sérails royaux, dont on leur avait permis de gâter l'intimité par de hardis regards¹.

Fascinés par les histoires des Orientaux, les philosophes des Lumières se proposent non seulement de s'emparer de la matière mais aussi de les soumettre à l'étude et à la critique pour distinguer entre les stéréotypes généralisés et la réalité. Certains écrivains occidentaux lient la propagation de l'islam et l'autorisation que celui-ci fait au musulman de se marier avec quatre femmes. C'est par cette raison qu'ils expliquent l'enthousiasme des musulmans autour de leur prophète. Prideaux, par exemple, soutenait que le succès de Mahomet provenait de ce qu'il avait permis la pluralité des femmes. Cependant, d'autres écrivains, comme Robinet, Boulainvilliers et Voltaire, démentaient cette idée. Robinet dit dans son article *Arabie* que « parmi les hommes aisés de l'Arabie, on trouve rarement un homme qui ait plus d'une femme² ». Boulainvilliers réplique que la polygamie était autorisée en Orient longtemps avant Mahomet et qu'une morale indulgente et commode n'a jamais porté personne à cet enthousiasme qui est nécessaire pour changer l'état et la religion. Voltaire a adopté cette idée et répond aux préjugés :

C'est un préjugé répandu parmi nous, que le mahométisme n'a fait de si grands progrès que parce qu'il favorise les inclinations voluptueuses. On ne médite pas sur le fait que toutes les anciennes religions de l'Orient ont admis la pluralité des femmes. Mahomet en réduisit à quatre le nombre illimité jusqu'alors. Il est dit que David avait dix-huit femmes, et Salomon sept cents, avec trois cents de concubines. Ces trois

¹ Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine Peprints, 1970, p. 68.

² Jean-Baptiste-René Robinet, *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique*, t. 5, Londres, Les Libraires associés, 1778, p. 592

buvaient du vin avec leurs compagnes. C'était donc la religion juive qui était voluptueuse, et celle de Mahomet était sévère¹.

Le harem n'a donc pas été épargné par les préjugés en Occident. Il est représenté comme un lieu mystérieux sur lequel les Occidentaux se posaient beaucoup de questions. L'arabe, selon les voyageurs, n'a pas beaucoup de contacts avec l'extérieur ; il est souvent dans son harem, même pendant son voyage. Plusieurs raisons sont formulées par les Occidentaux. La plupart disent que c'est la nature qui donne aux hommes le désir continu d'être auprès de leurs femmes. Ils donnent des raisons qui ne sont pas les bonnes. Ils ignorent que c'est par devoir religieux, que le musulman doit donner la priorité de tout ce qu'il a (de son temps, de ses dons et de tout ce qu'il peut donner) d'abord à sa femme et à ses enfants, puis à ses voisins, ensuite à ses proches. Une autre raison qui pourrait aussi être valide est signalée par Maurice Tamisier :

Les Mekkouis portent toujours un harem dans leurs bagages comme nos dessinateurs un album, quand ils font un voyage à la campagne ; et cette précaution est bien prise, car les Musulmans ne peuvent guère se servir des femmes des autres².

L'apparition du thème du harem arabe dans le récit de Tamisier n'est pas due au hasard, il est de tradition depuis longtemps. Dans ce paragraphe, l'auteur représente la femme arabe comme un objet transportable dont on se sert pendant les déplacements. En réalité, les bédouins dont parle Tamisier sont souvent en mouvement. Et quand ils se déplacent, c'est toute la famille qui se déplace. Au XIX^e siècle, le thème *harem* est toujours à la mode. C'est une des idées qui se répètent dans les récits de voyages en Orient. C'est là que les voyageurs en Orient ont connu de faciles aventures dont on trouve les traces dans les récits de voyage en Arabie Heureuse. Lodovico de Varthema prétend avoir une relation affectueuse avec la femme du Sultan de l'Arabie Heureuse Amer ibn Abdulwahab, malgré les erreurs et les fantaisies qui entourent son récit. Jean de La Roque décrit l'attrait du voyageur (M. de la Merveille de la Grelaudiere) pour la femme de son voisin et l'échange de cadeaux entre eux. Grandpré, invité par son ami arabe à Moka, insistait pour voir son harem, en croyant en voir un grand. Séduit par la sœur de son ami yéménite, il abandonne sa demande après plusieurs reproches de celui-ci et par peur de sa vengeance. Ces petites

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et les esprits des nations*, op. cit., p 269.

² Tamisier, p. 299.

aventures sont révélatrices. L'Arabie Heureuse fait partie de cet Orient charmeur où les voyageurs conservaient le souvenir de rapides et vives passions. L'imagination galante des Français devait s'exciter à de tels récits. On mariait les enfants à douze ans. Le fils du prince d'Abou-Arich, le jour de son mariage à l'âge de douze ans, « il a eu deux cent quatre-vingt quinze femmes, esclaves ou concubines ¹», dit Tamisier. Les nouveaux mariés ne connaissaient pas leurs futures femmes avant la nuit de leur mariage, mais la polygamie éliminait la déception possible. La matière sera abondante pour les écrivains de romans et de romans pornographiques aux XVIII^e et XIX^e siècles. Plusieurs auteurs ont exploité ce thème riche d'histoires et de plaisanteries. Cette condition des femmes avait bien de quoi étonner le public français : elles vivaient dans des chambres enfermées et ne sortaient que le soir pour se rendre visite ; elles consumaient leur existence dans l'oisiveté.

Les orientalistes se sont intéressés à la femme orientale en faisant d'elle un objet sensuel. Jean de La Roque ne manque pas d'emprunter la même idée à ses prédécesseurs : « Il y a chez les gens de considération de très-jolies personnes qui ne sont pas plus brunes que des Espagnoles, avec des traits fort fins, et capables d'inspirer de la passion² ». Cette fascination pour les femmes orientales n'est donc pas valable pour toutes les femmes arabes. La beauté, pour l'auteur, est liée à la couleur de la peau et à d'autres traits.

¹ *Ibid.*, t. 2, p. 391.

² La Roque, p. 109-110.

III. 2. La femme arabe, le monde de la nuit : réclusion et despotisme

Depuis le Moyen Âge, la femme arabe a été l'objet de stéréotypes et préjugés en Occident. Ses représentations dans les récits des voyages depuis le XVI^e siècle passent par trois stades et se résument en deux images principales. Il faut d'abord présenter les trois stades au cours desquels ces images se sont formées. Le premier est celui des XVI^e et XVII^e siècles, où la femme de l'Arabie Heureuse est presque absente des récits de voyage. Le deuxième est celui du XVIII^e siècle où la femme, qu'on ne voit pas dans les rues, vit dans un monde à part. La femme existe, mais elle garde la maison et ne sort que le soir. Le troisième stade correspond à la pénétration des voyageurs dans la campagne du pays. Là, on croise les femmes dans les routes et les bazars et on s'entretient avec elles. C'est à partir du XIX^e siècle qu'on transmet une image de la femme proche de la réalité ; on la rencontre, on discute avec elle et on commerce. On peut tirer de ces trois époques deux images opposées de la femme de ce pays. La première est l'image de la femme enfermée et la deuxième celle de la femme « libre ».

Au XVII^e siècle, Vincent Le Blanc ne donne aucune information sur la femme de l'Arabie Heureuse. Elle est presque absente ou inexistante. Au XVIII^e siècle, les voyageurs en Arabie Heureuse ne parlent que de la femme des villes. Quant à la femme des campagnes, elle est encore inconnue. Jean de La Roque décrit le monde de la femme de la ville qui se cache la journée et sort le soir dans les lignes suivantes :

Les femmes, excepté un petit nombre de celle du commun, ne paraissent jamais de jour dans les rues de Moka : le soir elles ont un peu plus de liberté, qui consiste à s'entrevisiter¹.

Si les femmes qui sortent dans les rues ne représentent qu'une exception, il n'est pas question de généraliser la réclusion de la femme. Les conditions de vie de la femme ne la privent pas des nouvelles de ce qui se passe dans la rue. La plupart des femmes sortent, selon La Roque, le soir. De plus, c'est derrière les jalousies qu'elles passent leur journée à surveiller la rue. Il y a donc un rapport intime entre la femme et les jalousies. M. de la Merveille de la Grelaudière rend visite, pour la deuxième fois, au gouverneur de Moka dans « la maison de ses femmes² » et remarque leur présence derrière les jalousies : « Nous

¹ La Roque, p. 108-109.

² *Ibid.*, p. 53.

observâmes dans le mur de l'escalier plusieurs fenêtres avec des jalousies, d'où ces Dames nous regardaient passer¹ ». A la fin du XVIII^e siècle, Grandpré confirme également l'absence des femmes d'Arabie pendant la journée : « on voit point les femmes en Arabie, même quand elles voyagent quoique les voitures leur soient inconnues². » Pour lui, la femme qui voyage monte sur le dos du chameau dans une espèce de niche pour la soustraire aux regards « sans jeter un coup d'œil sur le pays qu'elle parcourt³ ». Est-ce que chaque homme avait un chameau pour transporter ses femmes ? Comment le voyageur a-t-il pu constater cela alors qu'il n'est même pas sorti de Moka ? Botta et Tamisier sont les seuls qui se sont déplacés dans les campagnes de l'Arabie en fréquentant les habitants des villes, des campagnes et du désert, en apportant un témoignage « réel » qui demeure valide sous certains aspects même jusqu'à aujourd'hui.

Les voyageurs expriment leurs opinions envers cette « réclusion » des femmes de deux points de vue différents. La femme qui consume son existence enfermée, d'un côté semble avoir une grande envie de s'en sortir et de se libérer, de confirmer sa présence active dans la vie extérieure de la maison, mais d'un autre côté, elle est retenue par des contraintes sociales enveloppées d'une couverture religieuse. La femme suit aveuglement cette tradition en pensant qu'il s'agit tout d'abord d'un devoir religieux. Pourtant, la religion n'interdit point à la femme de sortir et de marquer sa présence dans la société.

Malgré la tentative de certains auteurs, comme Arvieux, Boulainvilliers, Tamisier et Botta, de modérer l'image qu'on s'en fait en général, le stéréotype qui reste de l'Arabie est bien celui des femmes qui souffrent du despotisme. Au XVIII^e siècle, on a déjà beaucoup étudié cette question du « despotisme oriental ». C'est un stéréotype qui parcourt le siècle en se référant au Sultan ottoman comme exemple même du despotisme. La présentation faite par Montesquieu dans *L'Esprit des lois* (1748) exerce une influence durable : la notion du « despotisme oriental » souligne la soumission absolue à une seule personne dont la volonté est suprême. Montesquieu est le premier à préciser l'idée du despotisme dans les *Lettres persanes*. Voltaire l'accepte pour l'Inde, Diderot et d'autres la reprennent. L'idée se propage de plus en plus commodément dans les discussions. Plusieurs ouvrages traitant du despotisme sont publiés au XVIII^e siècle. Grandpré utilise le concept pour critiquer la

¹ *Ibid.*

² Grandpré, p. 250.

³ *Ibid.*

condition de la femme en Arabie Heureuse et, de là, pour critiquer la civilisation occidentale :

L'ignorance de tous les jeux de hasard, et plus que tout cela le fanatisme de leur religion, et l'influence despotique de ses ministres, toutes ces causes réunies contribuent à conserver chez eux (les Arabes) la pureté des mœurs¹.

Joseph de La Porte confirme dans l'avant-dernière page de sa lettre intitulée « L'Arabie Heureuse » que la femme ne sort de chez elle que la nuit : « Lorsque la nuit commence, on leur permet de se visiter². » Les femmes, ce monde ambigu, sont invisibles, même la nuit quand elles s'entrevisitent. Ce n'est pas parce qu'elles portent le voile même la nuit, mais surtout parce que « si elles rencontrent des hommes dans la rue, elles se rangent du côté des maisons, et y restent en silence jusqu'à ce qu'ils soient passés³ ». Pendant le séjour des Français à Mouab, le médecin des vaisseaux, Barbier, soigne deux femmes du palais royal mais confirme n'avoir jamais vu leur visage : « Le sieur Barbier assure que quelque confiance que ces femmes et leurs maris eussent en lui, il n'a jamais vu leur visage⁴. »

La polygamie est un des sujets des récits des voyageurs en Arabie Heureuse. Si les voyageurs en Orient parlent du *despotisme oriental*, Grandpré traite cette situation d'« esclavage dans lequel vit le sexe⁵ ». La théorie des climats, formulée par Montesquieu à propos de l'Asie, acceptée en gros par Voltaire dans son *Essai sur les mœurs*, reste une des vues les plus originales, une des plus estimables acquisitions du XVIII^e siècle. En vertu de la théorie des climats, Grandpré rejoint Voltaire et Montesquieu et explique, ci-dessus, la pluralité des femmes par des considérations sociales et physiques. Nicolas-Antoine Boulanger est un des auteurs qui ont traité la question du despotisme au XVIII^e siècle. Dans son ouvrage *Recherche sur l'origine du despotisme oriental*⁶, il exclut le rapport avancé par Montesquieu et ses contemporains entre l'influence du climat sur l'existence du despotisme. Il explique dans son ouvrage que la nature humaine, désireuse de liberté, est soumise devant

¹ *Ibid.*, p. 246.

² La Porte, p. 348.

³ *Ibid.*

⁴ La Roque, p. 258.

⁵ Grandpré, p. 245.

⁶ Nicolas-Antoine Boulanger, *Recherche sur l'origine du despotisme oriental*, Amsterdam, 1766.

les régimes absolus depuis les sociétés primitives. Pour lui, « le despotisme est une erreur, et une suite d'erreurs du genre humain ; ainsi ce n'est point dans le physique de chaque lieu¹ ». Ces auteurs du XVIII^e siècle ne se bornent pas à ce point de vue théorique sur le despotisme, mais ils s'emparent de la matière pour soulever la question dans leur pays. Grandpré profite de ce thème, en gardant toujours le climat comme cause du despotisme, pour adresser une critique au libertinage occidental :

La pluralité des femmes qui leur laisse la facilité de satisfaire le penchant que le climat leur inspire pour elles, la retenue, ou pour mieux dire, l'esclavage dans lequel vit le sexe, s'oppose au libertinage².

Grandpré publie son ouvrage, écrit bien sûr en partie pour répondre à la demande du public curieux de connaître cette partie du monde, pour soutenir la monarchie restaurée et s'attaquer aux excès du gouvernement républicain dont il attendait la chute pour accomplir « des missions secrètes en France pour le futur Louis XVIII³ ». La France, selon lui, a beaucoup à apprendre des Arabes car, dès qu'elle s'est soustraite à l'obéissance au roi, on lui a enlevé tous ses droits ecclésiastiques et civils. Grandpré se réfère à maintes reprises aux défauts de la Révolution et à la perte de la religion qui aboutit à la perte des mœurs, et il met en parallèle la religion de ces derniers avec l'islam.

Les voyageurs et les penseurs des Lumières parlent du despotisme oriental et de la réclusion de la femme sans en chercher vraiment les causes. En effet, l'affaire remonte à bien longtemps dans l'histoire. La réclusion des femmes, soustraites à la vue du monde extérieur, trouve ses origines dans le conflit pour la possession du corps de la femme. D'abord, alors que la légende hébraïque du péché originel accusait Eve, tentée par Satan, d'avoir tenté à son tour son époux Adam, le Coran leur a attribué à tous deux égalité de faute. Dans la deuxième sourate, « La vache », Dieu dit :

Nous avons dit :
« Oh Adam !
Habite avec ton épouse dans le jardin ;
mangez de ses fruits comme vous le voudrez ;
mais ne vous approchez pas de cet arbre,

¹ Nicolas-Antoine Boulanger, *op. cit.*, p. 14-15.

² Grandpré, p. 245.

³ Alain Roman, *op. cit.*, p. 8.

sinon vous seriez au nombre des injustes. »
Le Démon les fit trébucher
et il les chassa du lieu où ils se trouvaient¹.

Au VI^e siècle après J.C. (avant la mission de Mohammad), la femme, dans le monde connu, avait perdu toute sa dignité et son honneur. Pour certains, elle n'avait pas plus de valeur qu'une vulgaire marchandise qui pouvait être vendue ou achetée selon le bon vouloir des hommes. Pour d'autres, la femme était responsable du premier péché. D'autres encore avaient la conviction qu'elle n'était rien de plus qu'une souillure. Certains en étaient même arrivés à se demander si la femme pouvait être considérée comme un être humain ou non. Dans la société arabe antéislamique, la situation de la femme n'était guère meilleure. Si une femme accouchait d'une fille, le père craignait qu'elle n'amène le déshonneur sur la famille pendant sa jeunesse. Dans les versets 58 et 59 de la sourate 16, « Les Abeilles », du Coran on peut lire :

Lorsqu'on annonce à l'un d'entre eux
la naissance d'une fille,
son visage s'assombrit,
il suffoque,
il se tient à l'écart, loin des gens,
à cause du malheur qu'il lui a été annoncé².

Cela poussait certains à enterrer leurs filles vivantes. L'Islam est venu pour arrêter ce type de crime. Selon le Coran, au Jour du jugement, Dieu jugera celui qui l'a enterrée vivante :

Lorsque l'on demandera à la fille enterrée vivante
pour quel crime elle a été tuée ;
Lorsque les pages des livres seront déployées ;
Lorsque la Fournaise sera attisée
Et le Paradis rapproché :
toute âme saura ce qu'elle devra présenter³

L'Islam est donc venu pour donner à la femme plus de valeur et plus d'estime. De plus, avant l'Islam, l'homme avait le droit de se marier avec une dizaine de femmes et l'Islam

¹ *Le Coran, op. cit.*, sourate 2, « La vache », verset 35-36, p. 9.

² *Ibid.*, sourate 16, « Les Abeilles », versets 58-59, p. 330.

³ *Ibid.*, sourate 81, « Le Décrochement », versets 8 et 9, p. 743.

a réduit leur nombre à quatre en exigeant la justice entre elles ou de se contenter d'une. L'Islam est venu comme une révolution contre ces actes despotiques de l'époque de l'ignorance. Il est venu, en partie, pour libérer la femme de ce despotisme parental et pour changer les comportements humains qui y aboutissent. La femme a finalement retrouvé son statut. Elle jouit par la suite d'une grande attention et de la protection de l'homme contre le libertinage pour conserver sa pudeur. Mais cette protection exagérée et la mauvaise interprétation des enseignements du Coran concernant la femme ont abouti à cette situation que les Occidentaux appellent le despotisme. Certains auteurs le considèrent comme un caractère qui appartient à la société orientale. D'autres évoquent la jalousie des hommes comme cause de ce despotisme. Une troisième partie, comme on l'a vu ci-dessus, renvoie aux conditions physiques et au climat. Joseph de La Porte ne présente pas de détails sur la condition de la femme en Arabie Heureuse, mais il se contente de chercher les raisons de cette réclusion en opposant la jalousie des hommes à la liberté des femmes : « En général, elles ont de l'agrément, mais peu de liberté. La jalousie des hommes s'y oppose¹. » Grandpré attribue lui aussi la même cause à la réclusion de la femme.

Le caractère dominant de tout ce peuple est la jalousie. Tout Arabe est capable d'immoler sa femme sur le plus léger soupçon : sa fureur ne s'arrêterait pas là, il ne serait épouvanté par aucun voyage, et suivrait le séducteur jusqu'au bout du monde pour le poignarder. Ce sentiment les rend extrêmement prudents sur ce qui concerne leurs séraïls, dont tout le monde indistinctement est exclu².

Paul Hoffmann cite plusieurs éléments qui aboutissent au despotisme :

Leur dépendance s'inscrit à l'intérieur d'une hiérarchie de subordinations qu'exige la logique interne de l'institution despotique et que justifient les conditions physiques elles-mêmes qui ont permis que s'instaure le despotisme : sensualité extrême, mollesse, oisiveté, paresse, docilité à la soumission³.

Or, ces éléments ne s'appliquent pas tout à fait à la femme de l'Arabie Heureuse. Si la femme des villes passe son existence dans un monde séparé qui pourrait être le champ d'application de certaines mesures avancées par Hoffmann, elle est, selon certains auteurs,

¹ La Porte, p. 348.

² Grandpré, p. 258-259.

³ Paul Hoffmann, *La Femme dans la pensée des Lumières*, Genève, Slatkine Reprints (Réimpression de l'édition de Strasbourg), 1995, p. 339.

satisfaite de ce mode de vie : « Si une loi ouvrait les portes des sérails, je suis persuadé qu'un très-petit nombre d'entre elles seraient disposées d'user de leur liberté¹. »

La différence culturelle que les voyageurs ressentait au contact des Arabes semble être en partie à l'origine du regard critique sur l'apparence et les mœurs orientales. Le costume des Arabes incitait parfois les Français à remettre en question la mode de leur pays. Tournefort² confirme que les femmes orientales ne portent pas de corset comme les Français car il leur cause des problèmes dorsaux. De plus, il loue leur nourriture équilibrée et considère qu'il ne faut pas s'étonner que les Françaises, qui mangent des ragoûts, boivent des liqueurs et passent la plus grande partie de la nuit à jouer, donnent naissance à des « enfants noüez ou contrefaits. Le sang des femmes du Levant est beaucoup plus pur. Leur propreté est extraordinaire³ ». Dans les *Lettres sur l'Egypte*, Claude Savary reprend les propos de Tournefort :

La baleine et les buscs qui font le martyre de la jeunesse Européenne, leur sont inconnus. On les laisse nues, ou simplement couvertes d'une chemise jusqu'à l'âge de six ans. Les habits qu'elles portent le reste de leur vie ne serrent aucun de leurs membres et permettent à tout le corps de prendre sa véritable structure⁴.

L'Arabie Heureuse fait partie de cet Orient qui est à la fois, pour les voyageurs français, le symbole du despotisme et de la tolérance. On voit en elle tantôt le pays victime des préjugés et de la superstition, tantôt le domaine de la raison et de la vertu. Deux aspects entre lesquels on départage la conception intellectuelle de l'Orient : la politique et la religion.

¹ Tamisier, t. 1, p. 103.

² Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708) est un voyageur français. Il reçut l'ordre de Louis XIV de se rendre au Levant, ce qu'il fit avec enthousiasme. Pour cette expédition, il se fait accompagner par le botaniste allemand Andreas Gundelsheimer (1668-1715) et le peintre Claude Aubriet (1651-1743). Il débarque de Marseille le 23 avril 1700 et est passé par plusieurs îles comme Milo, Siphanto (Sifnos), Paros, Naxos, Amorgos, Syra, Zia, Andros, Tine, Chio. Il visite la mer de Marmara et Constantinople. Il se rend à Sinope et Trébizonde, puis il se rend par caravane à Erzurum, Cars, Tiflis. Il se rend ensuite à Erivan en Arménie et au Mont Ararat. Il revient par Cars, Angora (Ankara), Brousse, Smyrne d'où il s'embarque pour Marseille où il arrivera le 3 juin 1702. Ce voyage est minutieusement raconté dans son ouvrage, *Relation d'un voyage au Levant*, publié après sa mort et constitué de XXII lettres à Ponchartrain.

³ Joseph Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy*, Lyon, Anisson et Posuel,, 1717, 2 vol., t. 2, p. 369.

⁴ Claude Savary, *Lettres sur l'Egypte*, Paris, Bleuet jeune, 1798, t. I, p. 161.

Voltaire résume, dans *Questions sur l'encyclopédie*, l'origine et les causes des préjugés et stéréotypes occidentaux envers la femme musulmane :

Nos auteurs, qui sont en beaucoup plus grand nombre que les janissaires, n'eurent pas beaucoup de peine à mettre nos femmes dans leur parti: ils leur persuadèrent que Mahomet ne les regardait pas comme des animaux intelligents; qu'elles étaient toutes esclaves par les lois de l'Alcoran; qu'elles ne possédaient aucun bien dans ce monde, et que, dans l'autre, elles n'avaient aucune part au paradis. Tout cela est d'une fausseté évidente; et tout cela a été cru fermement¹.

¹ Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, *Ibid.*

III. 3. La femme bédouine et sédentaire au début du XIX^e siècle : liberté face au matérialisme

Si les voyageurs français en Arabie Heureuse au XVIII^e siècle essaient d'y retrouver les traces du *despotisme oriental*, ceux du XIX^e siècle y découvrent une nouvelle image de la femme. Paul-Emile Botta et Maurice Tamisier sont les seuls voyageurs qui se sont déplacés avec le peuple. Ils ont réellement vu la deuxième face de la médaille qui est plus intéressante que la première, parce que plus proche de la réalité. L'Arabie Heureuse ne se résume pas aux ports de Moka et d'Aden : on ne peut pas généraliser et étendre ce qu'on y a vu à tout le territoire ni à tout le peuple. La fascination pour les terrasses des montagnes, qui n'est pas moins grande que celle qu'exercent les *Mille et une nuits*, témoigne du partage de la vie entre l'homme et la femme. La femme joue un rôle important, parfois plus que l'homme, dans la construction et l'entretien des terrasses des montagnes. Elle sort aux champs, cultive la terre et va même sur les marchés pour vendre les produits de la terre. Le désert, cet espace qui n'accepte aucune réclusion de l'être humain, n'est pas seulement un symbole de la liberté dans le monde arabe mais aussi le symbole de l'amour, car il est le cadre des histoires d'amour les plus célèbres dans la littérature arabe. Les Bédouins, habitants du désert, se déplacent en permanence et souvent ils n'ont comme abri qu'une tente. Il sera donc intéressant de présenter les images de la femme dans ces deux endroits différents de l'Arabie Heureuse.

Tout d'abord, on découvre avec Paul-Emile Botta une autre image de la femme. Il décrit dans son récit, *Relation d'un voyage dans l'Yémen*, les femmes des montagnes qui transportent le qât du mont de Saber à la ville de Taïz. Botta et son compagnon Ezzé attendaient leur passage au bord d'un ruisseau. Rien que la sûreté de leur pas étonne le voyageur.

C'était un spectacle amusant que celui de ces troupes de femmes descendant de toutes les parties de la montagne, sautant de rocher en rocher pour arriver plus vite, avec une sûreté et une rapidité telles qu'elles faisaient chaque jour une course qui me parut à moi très fatigant à faire en deux, et passant devant nous qui les attendions pour faire notre provision du soir¹.

¹ Botta, p. 90-91.

Telles sont donc les femmes de l'Arabie Heureuse qui n'acceptent pas la réclusion et qui courent vers les villes quotidiennement. Elles ne sont plus le monde de la nuit mais les héroïnes des routes. Le monde de la femme n'est plus seulement constitué du mari, des enfants et des voisines auxquelles elles rendent visite le soir, mais de tous les gens du commun. Son espace n'est plus la maison, mais l'extérieur : les routes et les marchés. Elles ne se rendent plus visite le soir, mais elles s'accompagnent tous les jours. Quand elles croisent des hommes, elles ne se rangent plus du côté des maisons, et, pour reprendre les mots de Jean de La Roque, n'« y restent [pas] en silence jusqu'à ce qu'ils soient passés¹ » ; au contraire, elles les rencontrent et communiquent avec eux. Les rôles sont inversés, c'est la femme qui approvisionne l'homme. Botta continue à présenter la femme des montagnes dans les lignes suivantes :

Dans les montagnes, mais surtout sur le mont de Saber, les femmes sont remarquablement belles ; ce dont on peut facilement s'assurer, parce que, contrairement à l'usage de tous les pays musulmans, elles sont le visage découvert².

Botta continue sa description des femmes de l'Arabie Heureuse avec plus de détails et en les comparant avec des femmes connues du lecteur. Elles ont les « traits presque italiens », « un teint presque blanc » et les « formes parfaites », mais « leurs mains et leurs pieds sont loin d'avoir cette délicatesse féminine qui séduit tant dans une femme³ ». La femme des campagnes est presque la même dans tout les pays. Elles jouissent d'une liberté remarquable par rapport aux femmes des villes. Pour Botta, l'absence du voile est le symbole de la liberté auquel se joignent les caractères et la conduite des femmes. La liberté de la femme, recherchée en Orient, est retrouvée cette fois-ci dans les campagnes de l'Arabie Heureuse :

L'absence du voile indique chez ces femmes une plus grande liberté que dans le reste de l'Orient ; aussi leur familiarité et la parfaite aisance de leurs manières et de toute leur conduite, pendant que nous faisons nos ach[ats aux ⁴]marchés que Ezzé aimait à prolonger et rendait fort amusants pour elles et pour moi par sa gaieté et son esprit,

¹ La Roque, p. 48.

² Botta, p. 91.

³ *Ibid.*

⁴ Le mot entre crochets n'est pas tout à fait clair dans le récit.

étaient-elles bien loin de l'embarras et de la gêne que témoignent en général les femmes de l'Orient lorsqu'elles se trouvent en présence des hommes¹.

Telle est, dans ses grandes lignes et sous ses aspects principaux, l'image de la femme de l'Arabie Heureuse, à travers le récit de voyage du début du XIX^e siècle. Les voyageurs français qui sont partis de Moka pour se rendre à la cour du roi de l'Arabie Heureuse à Mouab, afin de guérir l'Imam du pays, ont traversé plusieurs régions du pays avant d'y arriver. Pourtant, ils ne parlent jamais des femmes des campagnes. Jean de La Roque se contente de décrire les femmes de Mouab où « la jalousie des hommes les rend plus sauvages qu'ailleurs² ».

A propos de la familiarité des femmes avec les hommes, le voyageur parle d'une liberté des femmes alors que le gouverneur de Moka parle des « coutumes étranges » des Français. Dans la cérémonie du départ des voyageurs français de Moka, le voyageur évoque cette double vision des femmes :

Il trouva nos coutumes bien étranges, par rapport à la liberté dont elles (les femmes) jouissent parmi nous, et à la familiarité que les hommes ont avec les femmes ; familiarité, disait-il, que les Français portent jusque dans l'Arabie, et dont il lui était revenu des plaintes de la part des plus considérables habitants de Moka, dont les femmes étaient observées sans nul scrupule, du haut des terrasses, jusque dans l'intérieur des maisons ; sans parler, ajoute-t-il, en riant, d'une histoire assez galante arrivée à Betelfaguy, que l'on mettait sur le compte de l'un de nos Officiers³.

Ensuite, Maurice Tamisier vit une expérience remarquable avec les gens des campagnes et les Bédouins. Ses conversations avec les bédouines et leurs descriptions sont fort intéressantes. La première description des femmes d'Arabie se situe au milieu du récit, quand le voyageur quitte la vie des citadins de Djedda et commence à s'initier à la vie des Bédouins. La femme de la ville de Djedda est presque absente dans son récit. Les femmes bédouines ressemblent beaucoup aux femmes des montagnes décrites par Botta. Elles exécutent des travaux quotidiens ; « comme [les femmes] de tous les peuples pasteurs, [elles] s'occupent à traire leurs chèvres ou leur brebis » ; « elles font le beurre et préparent le café,

¹ Botta, p. 92-93.

² La Roque, p. 257.

³ La Roque, p. 143-144.

boisson favorite de l'Arabe¹ ». Comme les femmes du mont de Saber font des courses dans les montagnes, les bédouines en font dans le désert. Elles vont tous les jours dans les villes voisines pour vendre leurs produits laitiers. On remarque à travers la description de Tamisier que les bédouines sont plus à l'aise dans le désert que dans les villes : « Lorsqu'elles se présentent à l'intérieur des villes, leurs pieds disparaissent sous les jupes ; mais ; chemin faisant, elles relèvent l'étoffe autour de leur ceinture, afin que leur marche ne soit pas ralentie². » La nature a une grande influence sur leur caractère physique et sur leur mode de vie. Après une description détaillée de la beauté des femmes bédouines, Tamisier remarque chez elles une autre faculté acquise par la nature : « elles sont douées d'une complexion robuste, à cause de l'exercice continu auquel elles se livrent pendant toute leur vie³. » Cette « complexion robuste » et cet exercice quotidien de marche et de fréquentation du marché depuis le matin jusqu'à l'après midi les rapprochent de « la femme naturelle » définie par Laclos dans les lignes suivantes :

La femme naturelle est, ainsi que l'homme, un être libre et puissant ; libre, en ce qu'il a l'entier exercice de ses facultés ; puissant, en ce que ces facultés égalent ces besoins. Un tel être est-il heureux ? Oui sans doute⁴.

Si la femme bédouine jouit d'une liberté, celle-ci est-elle vraiment satisfaisante pour être heureuse ? La liberté est un concept qui a été beaucoup discuté depuis le XVIII^e siècle et plusieurs définitions ont été avancées par les philosophes des Lumières ou reprises par leurs successeurs. L'idée de la liberté est conditionnée par plusieurs éléments, selon Cabanis⁵ : l'idée que la femme se fait d'elle-même et de sa condition, le comportement qu'elle choisit, la manière dont elle assume sa vie intime. La femme bédouine rejoint la femme des montagnes de l'Arabie Heureuse pour l'idée de la liberté. Le témoignage de Tamisier sur les femmes du désert et de la campagne est fort intéressant. Elles sont satisfaites et heureuses de leur vie privée car elles trouvent en elles-mêmes des raisons de vivre aussi indubitables et aussi aisées à suivre. Mais Tamisier raconte l'histoire de femmes bédouines qui aliènent cette liberté pour des objectifs purement matériels. En effet, après avoir vendu

¹ Tamisier, p. 203.

² *Ibid.*, p. 203-204.

³ *Ibid.*, p. 207.

⁴ Pierre Choderlos de Laclos, *Des femmes et leur éducation, Œuvres complètes*, texte établi, présenté, annoté par Laurent Versini, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 393.

⁵ Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, Paris, 1797, 2^e édition, 2 vol., t. 1, 1805.

leurs provisions, elles crient *lében, lében (lait, lait)* « pour attirer l'attention de quelques habitants de leur connaissance qui ont établi avec elles les relations les plus intimes¹ ». Selon Tamisier, elles ne trompent pas leurs maris pour la quête du plaisir, car elles ne sont pas plus passionnées que les autres femmes de l'Orient, mais leur objectif est matériel :

Si elles font des infidélités à leurs maris, c'est uniquement dans le but d'amasser de l'argent et elles n'aiment pas moins le chef de leur famille. Ces femmes n'ont de l'estime et de l'affection que pour les hommes de leurs tribus, et méprisent souverainement les habitants des villes : dans aucun cas elles ne veulent se marier avec eux².

Il s'agit en quelque sorte de prostitution pour de l'argent. Ce n'est ni le plaisir, ni la vie des citadins qui attirent ces femmes et les font tromper leurs maris. L'histoire des femmes mendiantes est aussi significative. Le voyageur semble être étonné de voir une vieille mendicante accompagnée d'une jeune bédouine mendicante aussi, mais qui refuse une vie de luxe : « Cette jolie enfant pourrait prétendre à la main des plus riches Djeddahouis ; mais elle préfère la tente en poil de chameau de l'Arabe aux plus beaux harems³. » Ce n'est pas seulement qu'elle se voit plus heureuse d'être plus libre que les femmes de la ville, mais elle se considère plus digne qu'elles. Quand le voyageur lui demande si elle ne veut pas se marier avec un homme de la ville, elle répond ainsi : « Nous, bédouines, nous croirions déroger si nous nous marions à l'un de ces marchands de la cité⁴. » La nature la prive de beaucoup de choses, mais elle refuse de renoncer à cette vie aride pour vivre dans une famille plus aisée. Cette réponse de la bédouine est révélatrice. Elle ne veut pas se marier avec un commerçant de la ville pour être par la suite enfermée dans la maison. Elle préfère vivre dans le désert plus librement malgré les conditions difficiles de la vie. Le peu de ressources du désert, c'est la contrainte de la nature, mais la manière de vivre, la quête du bonheur, tout simplement la liberté, c'est un choix. Telle est la condition de la femme du désert et de la campagne. Mais est-ce la chaleur du désert qui oblige la femme à ne pas porter le voile ? Certes, la chaleur est épouvantable, mais on ne peut pas confirmer cette hypothèse car les femmes des montagnes, où le climat est glacial, vont aussi à visage découvert. Les voyageurs décrivent d'ailleurs certaines villes, Moka, ou Hodeïda ou Djedda, comme très chaudes, mais ils y trouvent aussi les femmes voilées.

¹ Tamisier, p. 205.

² *Ibid.*, t. 1, p. 206.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Pour conclure, en Arabie comme en France, la femme a été régulièrement marginalisée, malgré le Coran en Arabie et la Révolution en France. Mais cette dépossession de la femme survit encore au XIX^e siècle dans les villes d'Arabie alors que, dans le désert et dans les campagnes, les femmes sédentaires et nomades jouissent de plus de liberté. Cela ne veut pas dire que les Bédouins et les campagnards ne sont pas observateurs de la religion, au contraire, ils sont plus conservateurs que les citadins. Mais ils sont plus tolérants et plus instinctifs que les citadins, et conservent encore la vertu pour la vertu. De plus, le système tribal y est plus puissant que dans les villes, et l'honneur y joue un grand rôle. Certes la tribu et l'honneur passent souvent avant tout, même la religion, mais ils sont plus tolérants que les citadins envers la femme. La tolérance n'est qu'une des valeurs qui caractérisent le peuple tribal.

Chapitre IV. Les caractères marquants des Arabes

IV. 1. L'hospitalité : un devoir et un droit inviolables

Nous avons précédemment démontré que certains préjugés du Moyen Âge ont été transmis aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Cependant, la plupart des voyageurs ont donné des représentations communes et incontestables des Arabes, après une vraie expérience parmi ce peuple. Ces représentations, que nous allons analyser d'une façon thématique, sont à la fois positives et négatives. Nous traiterons les caractères qui ont été remarqués par les voyageurs qui ont acquis une grande expérience et non pas une simple vision.

Le thème autour duquel se réunissent tous les voyageurs sans exception est l'hospitalité de la population de l'Arabie Heureuse. D'après les observations et le vécu des voyageurs, c'est un trait qui caractérise tout le peuple de l'Arabie. L'hospitalité et l'hostilité envers les étrangers sont deux représentations opposées mais la différence est que la première est une caractéristique de base de leur personnalité qui se manifeste à chaque visite des étrangers. La deuxième, par contre, n'apparaît que dans certaines situations de conflits et de malentendus et disparaît devant l'hospitalité.

Comme les voyageurs du XVIII^e siècle sont les premiers à fréquenter véritablement la population de l'Arabie Heureuse, ils tâchent de noter le maximum d'observations qui pourraient être utiles pour mieux connaître ce peuple. Parmi ces observations concernant l'hospitalité, les voyageurs font plusieurs remarques sur l'accueil, la cérémonie de réception et la cérémonie des adieux. Nous traitons ces observations étape par étape depuis l'accueil du voyageur jusqu'à la cérémonie de départ. Les voyageurs constatent un geste dans le peuple de l'Arabie Heureuse comme signe de bienvenue : mettre sa main droite sur son cœur ou son estomac. Jean de La Roque présente ce geste dans son récit à plusieurs reprises. Pendant l'invitation des voyageurs chez un seigneur Arabe à Aden, M. de la Merveille de la Grelaudière raconte ainsi la rencontre : « Là-dessus, il sortit lui-même jusqu'à la porte de la salle, et après avoir porté la main à son turban et ensuite sur son estomac, il me la présenta fort civilement, en m'invitant d'entrer¹. » Grandpré confirme à son tour cette manière de réception dans plusieurs endroits. Il décrit son accueil par l'*émir bahar* (commandant de mer) de Moka ainsi : « L'émir bahar y était sur un divan, sur lequel il me fit place à côté de lui. Il se leva pour me recevoir, en mettant la main droite sur son cœur, ce qui est la salutation ordinaire². » Dans sa rencontre avec le gouverneur de Moka, Grandpré semble impressionné

¹ La Roque, p. 55.

² Grandpré, p. 142.

par la qualité de l'accueil, mais répète toujours le même geste de son hôte : « Le vieux gouverneur m'ayant salué à la façon des Arabes, en mettant la main sur son cœur, me fit signe du doigt de m'asseoir en me montrant le fauteuil¹. » Ce geste d'accueil est significatif et existe encore aujourd'hui :

Accueillir et estimer. Une frappe avec le plat de la main droite sur son cœur (la main y est laissée ou l'on peut frapper deux fois) signifie : " vous êtes les bienvenus, vous êtes dans mon cœur"².

Quant aux cérémonies de réception que les voyageurs décrivent en détails, elles déclenchent chez eux une réflexion sur leurs coutumes et leurs mœurs. Certains profitent du thème de l'hospitalité pour critiquer la société française, mettant en cause la perte de la religion. Jean de La Roque décrit dans son récit la manière dont les voyageurs français sont accueillis chez plusieurs personnages importants en Arabie Heureuse en commençant par le gouverneur de Socotra. Celui-ci organise une cérémonie officielle avec une marche militaire, des chants et des danses. A la tête du cortège, il y a des cris de joie et des tambours mais ceux-ci sont mal reçus par le voyageur : « Trois femmes basanées, marchaient à la tête du cortège, et poussaient par intervalle des cris de joie qui nous semblèrent fort lugubres, sans parler de deux petits tambours qui accompagnaient ces étranges voix³. » Le gouverneur les régale et leur présente des cadeaux à leur départ. Bien que le voyageur n'apprécie pas certains signes de joie chez ces gens, leur hospitalité est appréciable : « J'étais si content de ce Gouverneur, que je ne pus m'empêcher de lui rendre peu de jours après une seconde visite⁴. »

Jean de La Roque a également publié le récit de voyage du chevalier Laurent d'Arvieux, *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert* (1717). Dans cette relation, l'auteur décrit longuement les mœurs des habitants du désert. En ce qui concernant l'hospitalité, il commence son IV^e chapitre ainsi :

¹ *Ibid.*, p. 145.

² Vincent Battesti, « Esquisse de communication gestuelle yéménite (Taez et Sanaa) », in *Chronique yéménite*, n° 9, Sanaa, 2001.

³ La Roque, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

Ceux qui n'ont vu les Arabes que sur les grands chemins, et qui ne les connaissent que par leurs rapines, auront de la peine sans doute à s'imaginer qu'il y ait de la bonne foi et de l'hospitalité parmi eux¹.

L'auteur évite de parler de la religion musulmane dans ce récit car « elle est déjà si connue par tout ce que tant d'auteurs en ont écrit », mais il ne manque pas de l'évoquer en parlant de l'hospitalité et de la générosité. Pour lui, l'hospitalité n'est pas caractéristique des Arabes mais des musulmans :

Les Orientaux en général, et les Mahométans surtout reçoivent avec plaisir tous ceux qui veulent manger à leur table. Il n'y point de façon à faire pour cela, un étranger qui aura faim, soit qu'il se trouve à la campagne, ou qu'il passe dans une ville, peut s'asseoir sans cérémonie, partout où il verra des gens qui mangent, et faire comme les autres sans craindre d'être refusé, et se retirer en disant seulement ; Dieu vous le rende : cela suffit pour toute sorte de remerciement².

Ce paragraphe démontre bien une règle ou une philosophie, si j'ose dire, morale et religieuse de l'hospitalité chez les musulmans. « Dieu vous le rend » résume les raisons pour lesquelles les musulmans « reçoivent tous ceux qui veulent manger à leur table ». Tout bien qu'ils possèdent est, pour eux, un don de Dieu à consommer et à donner aux pauvres et à ceux qui ont besoin pour que Dieu leur en donne davantage.

Ce n'est pas seulement dans la religion musulmane que l'hospitalité existe, mais aussi dans le christianisme. Dans son ouvrage *Génie du christianisme, ou Beauté de la religion chrétienne*, Chateaubriand présente ainsi l'hospitalité : « Cette hospitalité, qu'on admire chez les anciens, et dont on voit encore des restes en orient, était en honneur chez tous nos religieux³. » Le *Dictionnaire de l'Académie française* (1762) définit l'hospitalité de la façon suivante :

¹ La Roque, *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir*, op. cit., t.2, p. 147.

² *Ibid.*, p. 160-161.

³ François-René de Chateaubriand, *Génie du Christianisme, ou Beauté de la religion chrétienne*, Paris, imp. Migneret, 1803, p. 549.

Charité, libéralité qu'on exerce en recevant et logeant gratuitement les étrangers, les passants. *Exercer l'hospitalité. L'hospitalité ne se trouve guère parmi les Barbares*¹. *L'hospitalité était fort en usage chez les anciens Germains*².

L'édition de 1798 reprend la même définition en ajoutant : « *et elle est sacrée chez les Musulmans*³ ». Cette phrase qui n'existait pas dans l'édition de 1762 révèle que la connaissance de l'Occident sur l'Orient musulman progresse. Dans les définitions précédentes, l'hospitalité est une valeur religieuse mais, au moment où elle est devenue du passé dans la religion chrétienne, elle est encore vivante dans la religion musulmane. Laurent d'Arvieux décrit dans ses *Mémoires du chevalier d'Arvieux* l'hospitalité chez les Arabes de la façon suivante :

Ceux qui n'ont vu les Arabes que sur les grands chemins, ou qui ne les connaissent que par le rapport qu'on leur fait de leurs courses et de leurs pillages, ont peine à se persuader qu'il y a chez eux de la bonne foi, de la fidélité, et de l'hospitalité⁴.

Le chevalier d'Arvieux relie l'hospitalité à la religion islamique, car « c'est pour eux, dit-il, une bénédiction particulière que Dieu leur envoie⁵ ». Il ne manque pas de présenter la manière dont un étranger est accueilli dans un village arabe :

Le premier Arabe qui aperçoit l'Étranger qui vient au village ou au camp, ne manque pas d'aller au devant de lui. La civilité oblige de mettre pied à terre, on s'embrasse comme si on se connaissait depuis longtemps, on se baise réciproquement la barbe, et on écoute les compliments que l'ont fait. Quel bonheur pour nous, dit l'Arabe, que vous veniez chez nous, vous y apportez la bénédiction de Dieu, soyez le bien venu ; comment vous portez-vous⁶ ?

Pour le voyageur danois Niebuhr, l'hospitalité est un caractère arabe : « De tout temps on a loué l'hospitalité des Arabes, et je crois que ceux d'aujourd'hui n'exercent pas

¹ Dans l'édition de 1987 (7^e édition), publiée à Genève par Slatkine Reprints (1994), cette phrase a complètement changé de sens : « l'hospitalité se trouve souvent parmi les barbares », p. 894.

² *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1762, 4^e édition.

³ *Dictionnaire de l'académie française*, sixième édition, 1835, Paris, Firmin-Didot frères, 1835. 2 vol., t. 1, p. 902.

⁴ Laurent d'Arvieux, t. 3, p. 179.

⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁶ *Ibid.*, p. 180-181.

moins cette vertu que leurs ancêtres¹ ». Grandpré décrit longuement la cérémonie de son accueil chez le gouverneur de Moka, qui le parfume avec de l'encens à chaque étape de la cérémonie et lui présente du café. L'hospitalité ne signifie pas seulement accueillir un étranger et lui donner à manger et à boire, mais aussi lui faire plaisir. A la fin de la cérémonie d'accueil, le gouverneur de Moka conduit le voyageur dans son jardin et lui demande de s'y promener chaque vendredi :

Il me dit que j'y serais plus libre, parce que c'était jour de mosquée, et qu'il serait en ville : qu'au surplus j'eusse à me faire annoncer, et qu'il me priait de n'y pas entrer quand on me dirait qu'il y aurait quelques unes de ces femmes. A cela près, je pouvais me baigner et m'y faire servir et ce serait, dit-il, lui faire plaisir que d'en user ainsi².

Le voyageur semble avoir cru au départ que toute cette cérémonie était faite spécialement pour lui. En fait, c'est l'usage de l'hospitalité :

Au surplus je suis bien aise d'avertir le lecteur que cette réception n'avait rien de particulier pour moi, elle est étiquette, et si j'en excepte la politesse délicate du gouverneur qui n'est pas commun, le reste est d'usage, tous les autres capitaines sont reçus de la même manière³.

Ce témoignage distingue deux choses : d'un côté, l'hospitalité, qui le laisse indifférent, est une coutume des habitants d'Arabie, mais vue comme quelque chose de banal ; d'un autre côté, la politesse du gouverneur, qui retient son attention, n'est pas un caractère commun chez les Arabes. Ce qui signifie que la politesse est un caractère rare chez ce peuple. Nous ne pouvons pas juger si ces critiques sont vraies ou fausses, car elles sont fondées en partie sur de simples observations et nous traiterons le sujet de la civilité et de la politesse plus tard.

De la même manière, Grandpré reprend dans un autre paragraphe le thème de l'hospitalité chez les Arabes et le combine cette fois-ci avec le thème de l'amitié :

Ils sont amis solides, généreux et capables du plus parfait dévouement. L'hospitalité est pour eux un devoir inviolable ; quels que soient les crimes dont est chargé celui qui demande un asile, il devient sacré pour son hôte, qui le protège tant qu'il est dans sa

¹ Carsten Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Paris, Brunet, 1779, t. 1, p. 67.

² Grandpré, t. 2, p. 148.

³ *Ibid.*, p. 150.

maison : s'il était même son ennemi, il différerait la vengeance jusqu'à ce qu'il se fût éloigné de chez lui¹.

On n'est pas seulement devant l'hospitalité tout court, mais accompagnée d'autres actes moraux : l'amitié, l'asile et la protection. Accorder l'hospitalité à un étranger ou demandeur d'asile est un acte inviolable, même s'il est un ennemi. L'opinion de l'hôte envers son invité ne doit en aucun cas influencer. Paul-Emile Botta présente dans son récit un exemple vivant de l'hospitalité faite à l'ennemi chez les habitants de l'Arabie Heureuse. Il raconte l'histoire de la visite rendue par le Cheikh Mohammed-Aly à son ennemi le Cheikh Câsem en toute sécurité :

Mohammed-Aly était un petit homme, paraissant très actif, très gai et nullement inquiet de se trouver momentanément au pouvoir de son ennemi personnel ; car il comptait sur la foi des Arabes, et savait que le jeune Câsem ne trahirait pas sa parole et ne voudrais pas noircir son visage, c'est-à-dire déshonorer par des violences contre un ennemi qui se fiait à lui².

Après une longue conversation, les deux chefs n'arrivent pas à s'entendre. Mohammed-Aly retourne chez lui après avoir reçu du Cheikh Câsem un présent de quelques moutons. Un peu plus tard, le Cheik Câsem attaque le château du Cheikh Mohammed-Aly et s'en empare avec une perte de dix-sept hommes. Tout s'efface donc, au moins momentanément, devant le devoir d'hospitalité, même une relation conflictuelle. Et comme le dit Aloïs Hahn, « l'hospitalité est donc souvent un pieux camouflage des réalités conflictuelles entre l'étranger et l'autochtone³ ». Ce que décrit le voyageur ci-dessus n'est pas nouveau chez les Arabes ; l'hospitalité est légendaire depuis l'époque d'Aljahiliyah⁴ et a été renforcée par l'Islam qui appelle à la générosité et interdit la trahison, même de l'ennemi. Le Coran a mentionné ce thème dans la 8^e sourate dans laquelle Dieu s'adresse au prophète :

Si tu crains vraiment une trahison
De la part d'un peuple,
Rejette son alliance.

¹ *Ibid.*, p. 257.

² Botta, p. 70.

³ Aloïs Hahn, « L'hospitalité et l'étranger », in *L'Hospitalité : signes et rites*, Alain Montandon (dir.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 9.

⁴ Aljahiliya est l'époque qui précède l'apparition de l'Islam, ce terme signifie l'ignorance.

- Dieu n'aime pas les traîtres-¹

L'hôte doit absolument protéger son invité, même s'il est criminel. Si quoi que ce soit arrive à son invité, à un demandeur de refuge ou à une tribu alliée, même malgré l'hôte, une honte s'attachera à lui et à sa tribu, qui perdra par la suite, aux yeux des autres, toute valeur sociale et morale. Il peut également subir des châtiments de la part des autres. Or, cette hospitalité que les voyageurs remarquent chez les habitants de l'Arabie n'existe plus chez les Arabes du Maroc. M. Saugnier révèle cela dans *Relations de plusieurs voyages* : « L'hospitalité n'en conserve que le nom : il faut payer sa nourriture quand on voyage ; cependant elle est inviolable en cas d'asile². » Le voyageur attend de rencontrer de l'hospitalité dont il sait qu'elle est caractéristique de ces populations. Mais à son arrivée, il est étonné car ce qu'il trouve chez ces Arabes s'oppose à ce qu'il en savait. Il se pose des questions sur la réalité de l'hospitalité chez les Arabes. Est-elle la même chez tous les Arabes ? Ou celle des Arabes d'Orient est-elle bien différente de ce qu'il trouve au Maroc ?

Les auteurs tentent de présenter les caractères des Arabes qu'ils trouvent différents de ceux des Européens, ceux qui méritent, d'après eux, d'être évoqués dans leurs récits. Cette différence peut être une occasion d'autocritique. A travers la description des mœurs des Arabes, les voyageurs critiquent implicitement les mœurs de la société française. Si certains auteurs critiquent l'Occident d'une manière invisible, Grandpré, par exemple, le fait ouvertement :

Tant de bonne foi et de loyauté doivent bien confondre les Européens, qui se disent si supérieurs aux autres nations, et qui ne peuvent terminer la plus légère affaire, sans se retrancher contre la fraude, derrière une multitude de formes prescrites par la défiance et quelquefois insuffisantes pour mettre le créancier à l'abri de la mauvaise foi du débiteur³.

Tamisier rejoint La Roque, Grandpré et Botta en démontrant son appréciation de l'accueil des étrangers chez les Arabes : « Lorsque les habitants de Djedda reçoivent un

¹ *Le Coran, op. cit.*, sourate 8, verset 58, p. 220.

² M. Saugnier, *Relations de plusieurs voyages, à la côte, à Maroc, au Sénégal, à Gorée, à Galam*, François Bessire éd., Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p. 84. [1^e édition : 1791].

³ Grandpré, p. 256-257.

Européen chez eux, ils le traitent avec autant d'égards que s'il était un musulman¹. » C'est aussi une preuve de la tolérance des habitants de Djedda envers les non musulmans. Tamisier est invité dans une famille aux environs de Djedda. Il décrit d'abord longuement les étapes de l'accueil qu'il reçoit : on le fait s'asseoir sur un divan, un domestique lui présente un narghilé persan, un autre apporte un plateau de tasses de café, un troisième lui sert du café, un quatrième fait couler sur ses mains de l'eau de rose, un autre distribue des mouchoirs de mousseline des Indes, un autre encore tient une cassolette pour parfumer tout l'appartement avec l'encens. Cette scène d'hospitalité retient tellement l'attention de Tamisier qui compare l'hospitalité en France et en Arabie.

Voilà, certes, un peuple bien autrement hospitalier que nous. Quand nous recevons quelqu'un chez nous, nous lui offrons une chaise ou un fauteuil, et nous croyons avoir satisfait ainsi aux lois de la plus parfaite politesse. Les rapports qui s'établissent entre les maîtres et ceux qui viennent les visiter sont purement intellectuels : la langue en fait tous les frais. Nous ne connaissons pas le prix de ces communions matérielles : si l'on nous offre quelque chose, urbanité nous apprend qu'il faut la refuser ; en Orient, si l'on agisse ainsi, vos hôtes s'en trouveraient fortement offensés².

A travers cette description, l'auteur remet en question l'hospitalité et l'urbanité en France. D'un autre côté, il témoigne de la relativité des mœurs en informant ses lecteurs de la différence des mœurs en France et en Arabie. L'hospitalité est un protocole qui caractérise les Arabes de cette contrée. Il n'y a donc pas de distinction dans l'exécution de ce « devoir », même envers quelqu'un qu'on n'aime pas. Plus loin, Tamisier répète que « l'hospitalité s'exerce parmi eux [les Bédouins], même à l'égard des Européens, qu'ils n'aiment pas beaucoup³ ». Paul-Emile Botta voyage à Djebel Ras et visite le cheikh Ia-Sin : « Chacun, pour s'attirer ses bénédictions, se faisait un devoir de lui envoyer des dons de toute espèce, qu'il employait à exercer envers tout le monde l'hospitalité la plus illimitée⁴. » Le voyageur rejoint ses prédécesseurs pour confirmer que l'hospitalité chez ce peuple s'exerce à l'égard de toute personne étrangère. Voici comment Botta décrit son accueil chez ce vieillard :

Le cheikh Ia-Sin, qui avait vécu cent ans sans avoir envie de sortir de son village pour aller même jusqu'à Haïs, fut un peu déconcerté par l'apparition subit d'un

¹ Tamisier, p. 105-106.

² *Ibid* 106-107.

³ *Ibid.*, p. 383.

⁴ *Botta*, p. 30.

Européen dans toute l'étrangeté de son costume national ; cependant sa bonté ne démentit pas même envers infidèle, et il m'accueillit aussi bien qu'il lui fut possible¹.

Le voyageur est donc l'inconnu qui vient de loin. Il est différent d'origine, de religion, de culture et d'apparence. Il génère crainte et tremblements. La méfiance de l'hôte ou de l'invité n'est pas signe du mauvais caractère de l'un ou l'autre, mais c'est un signe de l'ignorance mutuelle qui produit cette ambiguïté. Le voyageur ne sait pas comment il sera reçu ni comment interpréter l'accueil qui lui est fait. L'hôte ignore que le roi de l'Arabie Heureuse organise une cérémonie d'accueil des Français à sa cour et le voyageur n'apprécie pas cet accueil et considère les cris de joie de femmes comme « étranges voix » qui lui semblent « fort lugubres ».

On peut également assister à l'hospitalité inimaginable chez les habitants de l'Arabie Heureuse à travers le récit que fait Botta de sa visite au Cheikh Hassan, gouverneur de Hais. Celui-ci dit au voyageur qu'il est son hôte et que tout ce dont il aura besoin pendant son séjour lui sera fourni gratuitement. Il lui envoie plusieurs moutons, de la farine, du beurre, du café et des bougies. L'hospitalité peut-être liée à d'autres valeurs comme la générosité et éventuellement la tolérance:

J'entendis publier dans la ville une défense aux habitants de rien recevoir de moi sous aucun prétexte, le dola, c'est ainsi qu'on appelle les gouverneurs dans l'Yémen, se chargeant de les payer de ce que je prendrais chez eux, ou des services qu'ils me rendraient².

On ne peut pas être hospitalier et avare ou intolérant. Botta affirme dans un autre paragraphe le même degré d'hospitalité et de générosité. Après son retour du voyage dans les montagnes, il est introduit de nouveau chez le cheikh Hassan. A la fin de leur conversation, le Cheikh Hassan désigne une personne pour l'accompagner partout et veiller à ce qu'il ne reçoive aucune insulte. Après l'accueil et la conversation, voici ce que Botta reçoit du gouverneur comme signe d'hospitalité et de générosité :

Enfin, avec toute la générosité d'un Arabe des anciens temps, il ordonna qu'on me fournît immédiatement, et à quelque prix que ce fût, tout ce je pourrais désirer, ce que mes exigences d'Européen rendirent quelquefois assez difficile³.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 42.

L'hospitalité doit être exercée envers chaque individu étranger pour deux raisons, morale et religieuse : morale envers l'individu et religieuse envers Dieu. Du point de vue de l'islam, l'hospitalité exercée pour se montrer est interdite et on qualifie alors l'hôte d'hypocrite¹. Si cette vertu est incontestable chez les Arabes, il reste à savoir l'origine de ce caractère. Dans la perspective de recherches sur l'hospitalité, il s'impose de s'interroger sur la façon de concevoir cette pratique d'interaction sociale. Alain Michel considère l'hospitalité comme « une vertu qui engage l'humanité dans tous ses aspects, religieux et moraux² ». De ce point de vue, elle dépasse les disciplines de sociologie et d'anthropologie pour aller à l'humanisme. Alain Michel essaie d'expliquer les raisons de cette hospitalité qu'il trouve dans certains textes depuis les classiques des Grecs jusqu'à Charles Péguy et suit Louis Massignon, l'auteur de *Les Trois prières d'Abraham, père des croyants*³, en attribuant l'hospitalité aux dieux et à la religion : « L'acte de l'hospitalité nous met toujours en contact avec Dieu. Il est toujours mêlé à la prière⁴. » Alain Montandon rejoint Rudolf Otta pour qui l'hospitalité est quelque chose de « sacré », extérieur à l'être humain et attribué à une divinité. « Sans doute, dit Montandon, y a-t-il dans le phénomène de l'hospitalité quelque chose qui relève du mana, qui renvoie à quelque chose de magique encore qu'indéterminé ou encore à un phénomène relevant du sacré⁵ ». Dans les textes des récits des voyages en Arabie Heureuse, les auteurs évoquent également la même raison. Nous avons déjà montré comment Grandpré lie l'hospitalité à la religion chez les Arabes. Elle est inspirée par les enseignements du Coran et les paroles prophétiques.

Le Coran n'ordonne pas seulement aux musulmans d'être hospitaliers, mais il leur montre comment Dieu lui-même est généreux avec l'humanité et leur demande de l'être aussi envers les autres en leur offrant comme récompense le paradis ou en les menaçant de

¹ L'hypocrisie est rejetée par l'Islam et le Coran contient une sourate entière (n°. 63) intitulée « Les hypocrites ».

² Alain Michel, « L'hospitalité des dieux, des hommes et des cœurs », in *Mythes et représentations de l'hospitalité*, études rassemblées et présentées par Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1999, p. 23.

³ Louis Massignon, *Les Trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf, 1997.

⁴ Alain Michel, art. cité, p. 30.

⁵ Alain Montandon, *Mythes et représentations de l'hospitalité*, études rassemblées et présentées par Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1999, p. 11.

l'enfer. Plusieurs versets du Coran incitent les musulmans à être accueillants, généreux et de bons hôtes envers les pauvres et les étrangers. Il ressort de la sourate 2, « La vache », verset 177 que l'hospitalité au sens d'offrande alimentaire est aussi importante que d'observer la prière ou de croire au dernier Jour, aux Anges, aux Livres et aux Prophètes :

La piété ne consiste pas à tourner votre face vers l'Orient ou vers l'Occident.
L'homme bon est celui qui croit en Dieu,
Au dernier Jour, aux anges,
Au Livre et aux prophètes,
Celui qui, pour l'amour de Dieu, donne de son bien
à ses proches, aux orphelins, aux pauvres,
au voyageur, aux mendiants
et pour le rachat des captifs¹.

L'hospitalité que les voyageurs trouvent en Arabie est donc un devoir : il faut donner à manger aux nécessiteux, mais également au voyageur. L'histoire de la migration du Prophète Mohammed avec ses compagnons de La Mecque à Médine est une grande preuve de l'hospitalité. Elle est à la base de l'hospitalité exceptionnelle d'un peuple. Il ne s'agit pas des formes connues de l'hospitalité, comme faire partager à quelqu'un sa table ou son repas, mais elle dépasse tout cela, pour devenir fraternité et tolérance. Il demande aux habitants de Médine de fraterniser avec les immigrés de La Mecque. Chaque habitant de Médine choisit un ou plusieurs frères parmi les immigrés de La Mecque, il leur fait partager sa maison, ses biens et même ses femmes : celui qui en avait deux divorçait une pour qu'un jeune émigrant puisse la marier. Les Arabes sont connus pour l'hospitalité et la générosité avant même l'arrivée de l'islam, époque qu'on appelle Aljahiliya. La nature de la région oblige les gens à être souvent en déplacement, donc à être accueillants et généreux envers des gens étrangers qui traversent leurs régions peu habitables comme le désert et les montagnes, synonymes de danger. L'hospitalité d'Aljahiliyah est un rite ou une valeur sociale et morale. Mais l'hospitalité à laquelle appelle l'islam est un peu différente surtout dans les motifs : celle de l'islam est basée sur des valeurs morales à savoir la fraternité et la tolérance religieuse car c'est un acte destiné à satisfaire Dieu. En réalité, conformément à la prophétie de Mohammed, comme d'ailleurs à celle de Jésus, on rencontre tous des passants que Dieu met devant nous. Ils demandent à manger ou à boire ou un refuge. L'acte de l'hospitalité, du

¹ *Le Coran, op. cit.*, sourate 2, verset 177, p. 32.

point de vue musulman, met les gens toujours en contact avec Dieu et c'est à lui qu'on donne l'hospitalité.

Nous voici au terme de nos observations. Nous ne voudrions ajouter qu'un mot concernant celui qui a le droit ou le devoir d'accueillir un étranger. Comme le premier critère est un critère religieux, tous les habitants de l'Arabie Heureuse peuvent accueillir des inconnus. Mais le critère social donne le droit d'accueil comme une priorité aux gens de haut statut. Grandpré dit que l'hospitalité, en Arabie Heureuse, n'est pas seulement un « devoir » mais aussi un « droit ». Elle est un devoir envers l'invité (un étranger, un voyageur, un caravanier, un passager, etc.) et un droit d'abord des grandes personnalités selon une hiérarchie politique, sociale et religieuse à la fois. Un gouverneur ne peut pas accueillir un étranger avant le roi et en sa présence. De même, un citoyen n'a pas le droit d'inviter un étranger avant qu'il ne soit invité chez le gouverneur. Comme le roi est le représentant politique et religieux dans son pays, les gouverneurs dans leurs gouvernorats, ils se donnent la priorité d'accueillir les étrangers.

IV. 2. La jalousie au carrefour des valeurs morales arabes : l'amour, la pudeur et l'honneur

L'histoire de la représentation de la jalousie est l'histoire de ses diverses mises en accusation. Le problème de sa plus ou moins grande légitimité a passionné les auteurs de différents genres littéraires : le roman, le théâtre, la poésie, le récit de voyage, etc. Sa présence dans la littérature procède de la plus ancienne tradition. Il n'y a pas lieu ici de remonter dans le temps pour les retrouver car ce n'est pas notre objectif. Mais notre recherche sur les récits de voyages nous conduira à évoquer cet héritage thématique littéraire qui s'introduit dans la littérature de voyage.

Malgré le peu d'occurrences de la jalousie dans les récits de voyages, ceux-ci se mettent tous d'accord sur son existence chez les Arabes. Notre but est de parvenir, à partir de ces occurrences, à une représentation de la jalousie telle qu'elle est effectivement remarquée par les voyageurs français chez les habitants de l'Arabie Heureuse et à une élucidation de sa signification propre en se fondant sur l'interprétation des comportements des arabes au milieu de leur famille et face aux étrangers. Cela nous conduira également à étudier la vision de la jalousie du point de vue français et arabe à la fois et à montrer si les deux visions ont les mêmes représentations de la jalousie : jalousie amoureuse ou jalousie haineuse ?

Si on consulte l'article « Jalousie » dans le *Dictionnaire de la Langue française* de Littré¹, on est amené à dégager dans l'emploi du mot une tendance principale et une tendance secondaire. La première correspond à l'usage le plus courant du terme tel qu'il est employé aujourd'hui. La jalousie est « le mauvais sentiment qu'on éprouve quand on n'obtient pas ou ne possède pas les avantages obtenus ou possédés par un autre ». Il est inutile de multiplier ou seulement de citer des exemples, tant ce sens de jalousie est familier dans la culture française et il est clair que – sans préjuger de la question de savoir laquelle est première, la jalousie appliquée aux personnes ou la jalousie appliquée aux choses – la jalousie amoureuse ne fait pas intervenir d'idée différente. Mais la jalousie offre aussi un sens qui ne fait pas intervenir la compétition : « Attachement pour, zèle pour » ; jaloux devient synonyme de « qui tient beaucoup à, qui est fort attaché à quelque chose ». En arabe, la jalousie est dirigée vers les personnes. Quant à celle dirigée vers les choses, elle est appelé « *hassade* »,

¹ Paul- Emile Littré, *Dictionnaire de la Langue française*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 7 vol., t. 4, 1994.

« envie ». Dans la culture musulmane, « l'envie » (qui signifie souhaiter que l'autre perde ce qu'il possède) est défendue, tandis que la jalousie est demandée. Enfin, c'est cette dernière qui est encouragée par l'Islam et dont parlent les voyageurs français en Arabie Heureuse. *Le Dictionnaire de l'académie française* (éd.1762) donne plusieurs définitions de la jalousie dont celle-ci: « Il se dit plus communément De ce qui a rapport à l'amour. Sa femme, sa maitresse lui donne de la jalousie. La jalousie de sa femme lui tourmente beaucoup¹. »

En fait, il n'y a pas beaucoup de différence entre ces deux sens : la jalousie zèle et la jalousie rivalité. Les deux paraissent comme deux polarités d'un même sens. On aurait du mal à trouver parmi les exemples de Littré un emploi de jalousie dans le sens de zèle, attachement passionné, qui n'implique pas, à quelque degré que ce soit, l'existence d'une rivalité, peut-être une rivalité qui reste dans l'ombre ou dans une perspective plus reculée.

Néanmoins Littré trouve une compatibilité entre l'amour et la jalousie. Un des sens de la jalousie qu'il donne est le suivant : « Sentiment qui naît dans l'amour et qui est produit de la crainte que la personne aimée ne préfère quelqu'un d'autre [...]. Toujours la jalousie accompagne l'amour. »

La jalousie est multiforme. Celle dont parlent les voyageurs s'inscrit dans une ancienne tradition qui figure dans les *Mille et une nuits*. Dans son glossaire, Nikita Elisséeff² note l'existence de pas moins de vingt situations où la jalousie est la clé de voûte du conte. On peut assister à plusieurs types de jalousie : la jalousie du roi envers ses femmes et ses fils, et la jalousie entre les femmes. La suite du déroulement des Nuits est centrée sur le meurtre des mères : le roi Shâhriyâr va tuer chaque matin une femme avec laquelle il a passé la nuit, non une concubine ordinaire, mais une épouse, censée être au matin enceinte d'un fils. Cette pratique est présentée comme la vengeance qu'il prend de la trahison de son épouse. Curieusement, dans les deux premiers contes que va raconter Shahrâzâd au roi, l'accent va être déplacé de la trahison des mères (toujours présente malgré tout) vers le meurtre des fils. Toutefois, ce qui précède montre que le déplacement n'est qu'apparent : le meurtre des fils et celui des mères sont étroitement associés. Ainsi, un conte des *Nuits* met en scène la jalousie d'une femme vis-à-vis d'une autre qui a pu donner un fils à son époux, celle de deux frères vis-à-vis de leur aîné, qui réussit mieux qu'eux. Ces deux situations

¹ *Le Dictionnaire de l'académie française*, Paris, La veuve de Bernard Brunet, 1762, 2 vol, t. 1, p. 956.

² Nikita Elisséeff, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits, Essai de classification*, Institut français de Beyrouth, 1949.

correspondraient sans doute à la notion d'envie, telle que l'exprime l'arabe *hasad* : le désir d'avoir un objet ou une qualité que possède un autre.

Les Arabes voient la jalousie comme une caractéristique demandée alors que l'envie est rejetée. Ils relient toujours la jalousie à l'amour et à la bravoure, alors que l'envie est liée à l'égoïsme. La jalousie donne à l'amour arabe son identité, car le dicton dit qu'un Arabe amoureux qui n'est pas jaloux n'est ni Arabe ni amoureux. L'anthropologue Malek Chebel présente dans l'article « Jalousie » de son *Encyclopédie* que « le prophète a déclaré être jaloux, plus jaloux que *Sa'd* (litt. *le Bienheureux*), l'un de ses compagnons, ajoutant même que Dieu était encore plus jaloux que lui¹ ! » Depuis, jalousie, honneur et pudeur sont devenus des droits imprescriptibles du harem.

On dit également chez les Arabes qu'un homme qui n'est pas jaloux n'est pas un Homme. Pour eux, la jalousie est aussi un signe de bravoure. Quatre choses pour lesquelles un Arabe se montre le plus jaloux : sa religion, ses femmes, sa terre et sa fortune. Dans ces quatre piliers de la jalousie en Arabie, on peut remarquer la présence des deux thèmes : amour et bravoure.

La jalousie et l'amour coexistent souvent ; où l'on trouve la jalousie, on trouve l'amour. Dans les récits des voyageurs français en Arabie, la description de la jalousie est remarquable mais l'amour, on n'en parle presque pas. Comme si ce sentiment n'était pas connu en Arabie Heureuse. Toutefois, puisque la jalousie amoureuse est un caractère très fort chez eux, c'est aussi un signe d'amour très fort. Les histoires d'amour oriental dans la littérature française, comme celles qui figurent dans *Les Mille et une nuits* traduit par Galland, représentent un exemple remarquable. Malek Chebel cite douze définitions qui figurent dans l'œuvre monumentale d'Abou Al-Hassan Ali al-Maç'oûdi, intitulée *Les prairies d'or* (Mouroudj ad-Dahâb). Une des définitions est attribuée à Abou Malik, originaire du Yémen :

Vizir, l'amour est un souffle magique : il est plus caché et plus incandescent que le charbon; il n'existe que par l'union de deux âmes et le mélange de deux formes. Il

¹ Malek Chebel, *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris, Payot et Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 1995, 708 p.

pénètre et s'infuse dans le cœur, comme l'eau des nuages dans les pores de la terre; il règne sur toutes choses, soumet les intelligences et dompte les volontés¹.

A partir de cette vision de l'amour, on peut comprendre la raison pour laquelle la jalousie est très forte en Arabie Heureuse. Selon les récits des voyageurs, la jalousie est un des caractères dominants chez les Arabes. La plupart des voyageurs évoquent ce caractère en tant que cause de la réclusion des femmes. Jean de La Roque, Joseph de La Porte et Grandpré sont les auteurs qui ont parlé de la jalousie des Arabes. Au lieu de lier la jalousie à l'amour, Jean de La Roque lie la jalousie à la réclusion des femmes :

Nos gens ont remarqué qu'à Mouab comme à Moka, les femmes se visitent entre elles le soir ; mais que la jalousie des hommes les rend là beaucoup plus sauvages qu'ailleurs, en sorte qu'elles n'osent presque pas paraître sur les terrasses pour y prendre le frais².

De même, Joseph de La Porte conclut son récit en mettant la jalousie comme cause de la réclusion des femmes. « Elles ont de l'agrément, dit-il, mais peu de liberté. La jalousie des hommes s'y oppose³. » Nous avons déjà montré dans un autre chapitre que ce que les auteurs appellent la réclusion de la femme en Arabie en général est dû à plusieurs raisons et non pas seulement à la jalousie. Grandpré, quant à lui, relie deux thèmes, le bonheur (le plaisir) de l'homme et la jalousie :

Pour lui [l'arabe], le bonheur est de n'avoir rien à faire. Dormir au frais, se plonger dans des piles de carreaux, humer l'air et fumer le houc, se baigner souvent autant par devoir que par inclination, jouir de la société de ses femmes, voilà, le comble de la félicité, au-delà de laquelle il ne connaît rien. Si cet état lui suffit, il sait l'apprécier, de là cette jalousie qui fait le fond de son caractère⁴.

Dans ce paragraphe, l'Arabe est un épicurien qui jouit de ses moments de bonheur, il n'aime pas qu'on trouble sa tranquillité. Cependant, cette félicité de l'Arabe dans la société de ses femmes est caricaturée car elle est dépourvue de signes d'amour. Certes, l'Arabe connaît « le comble de la félicité », mais il semble que ce soit sans amour. Cette jalousie et cette félicité des hommes ne portent-elles pas de signes d'amour envers les femmes ?

¹ *Ibid.*, p. 63.

² La Roque, p. 257-258.

³ La Porte, p. 348.

⁴ Grandpré, p. 247-248.

Plusieurs auteurs de littérature de fiction relient souvent la jalousie à l'amour, mais les auteurs des récits de voyages en Arabie Heureuse ne se forcent pas à démontrer cette relation amour-jalousie et se bornent à la relation entre plaisir, jalousie pour prouver « la réclusion » et non pas pour démontrer « l'amour ». De plus, où en est-on de la jalousie des femmes ainsi que de leur amour ? Les femmes, en Arabie, ne sont-elles ni jalouses, donc ni amoureuses ? Ce sont des questions pour lesquelles on ne trouve pas de réponses à travers les récits des voyageurs français en Arabie.

Ce qu'on peut lire entre les lignes de la description de Grandpré à cet égard, ce n'est pas seulement la jalousie en tant que caractère, c'est plutôt la passion affective. On peut également comprendre dans un autre passage que c'est la jalousie des hommes qui est derrière le voile des femmes :

La femme se déplace dans cette niche et fait ainsi le trajet qu'elle se propose, sans jeter un coup d'œil sur le pays qu'elle parcourt. Il irait souvent de sa vie, de soulever un coin du voile qui la cache, cela dépendrait du caractère de son mari ou de son maître¹.

Il est incertain que la réclusion des femmes, comme disent les écrivains français, est due en partie à la jalousie des hommes. Ce n'est pas la jalousie qui empêche les femmes d'avoir plus de liberté mais, comme nous l'avons déjà montré, plusieurs facteurs qui se réunissent : la religion, les coutumes, la jalousie et la pudeur des femmes. L'Islam est venu et a libéré la femme de certaines coutumes de l'époque d'Aljahiliyah. Il a changé la vision de la société envers la femme : avant l'islam (époque d'Aljahiliyah chez les Arabes), certaines tribus arabes considéraient la naissance d'un bébé fille comme une honte. Pourtant, il a défendu toute rencontre entre femme et homme étrangers (qui n'ont pas des liens de parenté) dans un endroit éloigné des yeux des gens. A l'époque du Prophète Mohammed, la femme était présente dans la vie active mais, plus tard, les interprètes ont interdit la mixité entre hommes et femmes dans certains endroits, ce qui a abouti à réduire de plus en plus la présence des femmes avec des hommes. Cela est devenu une coutume et a renforcé la pudeur chez les femmes et la jalousie chez les hommes, qui existaient déjà bien avant l'Islam. L'absence de la mixité a également créé dans la société des hommes une sorte de curiosité de voir la figure qui se cache derrière le voile ou derrière les murs. Elle a rendu l'érotisation de l'autre plus aiguë et le voile, qui est censé voiler et occulter, ne fait que capitaliser le pouvoir de séduction féminin d'effets subtils que certaines femmes non voilées n'obtiennent

¹ *Ibid.*, p. 250.

que de haute lutte. C'est la raison pour laquelle la jalousie se durcit. Souvent, on ne connaît pas les femmes de son voisin ou, plus précisément, on ne peut pas entamer une conversation avec elle. De plus, entrer dans la maison de quelqu'un en son absence, ou essayer de parler avec les harems est considéré dans certaines régions d'Arabie comme une atteinte à l'honneur. On trouvera cette histoire dans le récit de Grandpré. Or, dans certaines régions, surtout chez les Bédouins, la femme peut accueillir l'étranger, en l'absence de son mari, et lui offrir ce dont il a besoin pour son trajet. Mais cela ne veut pas dire que les Bédouins ne sont pas jaloux, au contraire, ils sont encore plus jaloux que les autres quand ils remarquent des actes qui atteignent leur honneur.

La jalousie n'est pas le propre d'une société ni d'une époque. Elle est présente dans toutes les sociétés, mais avec des degrés différents. Ainsi, dans la littérature, il y a des périodes où l'influence du thème de la jalousie est remarquable. Sa présence dans la littérature de voyage en Arabie Heureuse procède de cette tradition de la littérature morale et imaginaire, qui ne cherche pas les vraies raisons. Certes, il convient de tenir compte des usages littéraires qui guident la plume des auteurs-voyageurs et des préjugés qui colorent leur vision. Néanmoins, il est probable que la plupart des hommes, du XVII^e au XIX^e siècle, ne savent pas voir ce qu'on ne leur a pas appris à décrire et que, faute de modèles, leur regard se ferme au spectacle qu'ils ont sous les yeux. L'effet le plus courant produit par la rencontre de « l'autre », quand cet « autre » est suffisamment différent et nouveau, est la surprise teintée de perplexité ou de réprobation qu'expriment plusieurs de ces récits avec plus ou moins de spontanéité et de bonheur. Pour d'Arvieux, il n'y a pas que les Arabes musulmans qui sont jaloux, mais aussi les Druses¹ du Liban : « Les Arabes ne sont pas les seuls qui se font un honneur de la jalousie. Les Druses qui habitent les Montagnes de l'Anti-Liban s'en piquent aussi². »

Les auteurs-voyageurs parlent de la jalousie des hommes en Arabie mais ils ne parlent presque jamais de l'amour. Pourtant, le thème de la jalousie est souvent traité avec le thème de l'amour. De plus, il existe des histoires d'affections déclarées par certains

¹ Selon la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, les Druses sont « une nation de la Syrie mêlée avec les Maronites, qui prétend tirer des premiers Français que Godefroy de Bouillon mena avec lui à la conquête de la Terre-Sainte ». Diderot définit les Druses comme « peuple de la Palestine Ils habitent au Mont-Liban. Ils se disent chrétiens ; mais tout leur christianisme consiste à parler avec respect de Jésus et de Marie ». Voir *Dictionnaire encyclopédique* de Diderot, article « Druses ».

² Laurent d'Arvieux, t. 3, p. 315.

voyageurs envers les dames de cette contrée. Dans le récit de Jean de La Roque, le voyageur décrit des sentiments d'admiration envers sa voisine. Grandpré raconte combien il apprécie la sœur de son ami arabe. Malgré ces souvenirs de rapides et vives passions, aucun n'évoque le thème de l'amour dans la société arabe. Ils se limitent aux regards tombés sur eux à travers des fenêtres aux barreaux de fer et des jalousies, que la peur de la vengeance, les difficultés des rendez-vous, rendent inoubliables. Pourquoi donc les voyageurs français en Arabie parlent-ils de la jalousie des Arabes sans parler de l'« amour » ? Il est remarquable que la plupart des voyageurs évitent de parler en détails des relations amoureuses en Arabie. Pierre Martino a observé cela, mais il n'a pas donné d'explications :

Quand ils en viennent à ce chapitre [le thème de l'amour] – et tous y viennent – les auteurs semblent ne devoir pas épuiser leur matière : Bernier, le philosophe, s'en excuse, mais il fait tout comme les autres. Les détails étaient naturellement scabreux; toutefois les auteurs n'avaient point de scrupule, puisque c'étaient là des mœurs étrangères et lointaines. Chardin eut un jour de l'embarras ; il s'en tira vite¹.

Si le thème de l'amour ne figure pas dans les récits de voyages en Arabie Heureuse, c'est qu'il est de coutume chez les voyageurs français de ne pas entrer dans ce sujet. Il est difficile d'en connaître les raisons mais cela est peut-être dû à la non accessibilité des étrangers dans la vie des femmes en Arabie. Puisqu'un enfant ne doit pas entrer chez les femmes dès qu'il atteint l'âge de cinq ans, selon les voyageurs, il serait encore plus difficile pour un étranger d'entrer chez les femmes, et de recueillir des détails sur ce thème. Pourtant, un voyageur pourrait avoir des connaissances à ce sujet avec la fréquentation des hommes, en dialoguant avec eux et en se renseignant sur le sujet. Les voyageurs n'ont pas profité de leur présence parmi les Arabes pour en tirer des informations intéressantes sur leurs relations affectives malgré la longue durée de leurs séjours. Certains se sont déplacés dans plusieurs villes et régions et parlaient assez bien l'arabe. On peut citer, par exemple, Tamisier qui a centré son dialogue avec les Bédouins sur le sujet politique de l'Arabie et le conflit des Imams et roi de l'Arabie avec le roi d'Egypte, Mohammed Ali.

Une autre question se pose. La jalousie, chez les Arabes, est-elle seulement un caractère masculin ? Les phrases des voyageurs précédemment citées démontrent que la jalousie dont ils parlent est un caractère masculin. Aucun ne parle de la jalousie chez les

¹ Pierre Martino, *op. cit.*, p. 66.

femmes. « Le caractère dominant de tout ce peuple est la jalousie. Tout Arabe est capable d'immoler sa femme sur le plus léger soupçon¹ » : cette phrase est révélatrice dans la mesure où l'auteur parle seulement de la réaction de l'homme jaloux et néglige la réaction de la femme. Certes, les hommes sont très jaloux, mais les femmes sont également jalouses sans que leur jalousie soit remarquée par les autres ; le monde des femmes est presque inaccessible aux étrangers, surtout qu'il s'agit de voyageurs hommes. Il est donc difficile d'entrer dans ce monde des femmes, de découvrir leurs secrets et leurs manières de vivre. Le chevalier d'Arvieux, pendant sa visite au Grand Seigneur, ne s'aventure pas vers les appartements des femmes, de peur que quelque eunuque ne vienne l'attaquer.

L'art amoureux fait partie intégrante de l'univers des raffinés. Mieux encore, l'amour en Arabie n'est pas réprimé ou codifié, il est pluriel : le mal et sa potion magique, la douleur et le soulagement. De plus, la mythologie de l'amour arabe se construit sur l'absence de la personne aimée, raison pour laquelle celui-ci charrie un certain nombre de thèmes communs comme la dérégulation, le vide intellectuel et la folie. La jalousie remarquée en Arabie est une jalousie amoureuse accompagnée d'autres règles morales, la pudeur et l'honneur.

Les voyageurs français ont été alertés par la jalousie des hommes parce qu'ils n'y étaient pas habitués dans leur pays. Quand on est choqué des mœurs de l'autre, cela signifie qu'elles nous sont nouvelles. La jalousie en France ne ressemble en rien à celle que les voyageurs ont vue en Arabie. Nous pouvons nous référer à une relation de voyage fait par un voyageur arabe en France. Il s'agit de *L'Or de Paris* de Rifa'a Al-Tahtâwî² traduit par Anouar Louca³. Au moment où les voyageurs français remarquent la présence forte de la jalousie en Arabie, le voyageur arabe démontre l'absence de celle-ci chez les Français :

Les Français ne conçoivent aucun soupçon à l'endroit de leurs femmes ; bien qu'elles fautes souvent et les bernent [...]. Un de leurs défauts est le peu de chasteté, fréquent chez leurs femmes, comme on l'a dit précédemment, et l'absence de jalousie chez les

¹ Grandpré, p. 258.

² Auteur égyptien (1801-1873) qui fait son voyage d'études à Paris. Il y a été envoyé par Mohammed Ali, roi d'Égypte.

³ Anouar Louca est né en 1927 en Haute-Égypte. Il a enseigné les littératures française et arabe dans des universités égyptienne, suisse et française. Il a traduit des œuvres d'Al Tahtâwî, de Taha Hussein, de Racine, de Claudel et de Ionesco. Il est mort à Paris en 2003.

hommes, bien différents des musulmans dès qu'il s'agit de compagnie, de cajolerie ou de fréquentations¹.

Si le caractère dominant chez les hommes en Arabie est la jalousie, le caractère dominant chez les femmes est la pudeur. Plusieurs auteurs ont évoqué la pudeur des femmes en Arabie Heureuse. La description d'une jeune fille arabe présentée par Grandpré suite à sa visite à un habitant de Moka montre à quel point les femmes y sont dominées par la pudeur : « Elle paraissait souffrir de se voir devant deux chrétiens, elle résistait dans un embarras difficile à exprimer, baissant les yeux, et n'osant nous regarder, en un mot, elle semblait être en pénitence². »

Paul-Emile Botta montre, après avoir croisé plusieurs fois les femmes commerçantes du Mont de Saber, que la pudeur des femmes est un précepte religieux. Malgré l'habitude de ces femmes de voir les hommes, elles portent toujours des vêtements qui ne dévoilent pas le corps. Selon Botta, cela est prescrit par le prophète :

Son usage [un long pantalon] est pour elles presque un devoir religieux, le prophète ayant déclaré que la bénédiction de Dieu serait sur les femmes qui en porteraient ; précepte qu'il donna en voyant tomber une femme dont, grâce à son pantalon, la pudeur n'eut point à souffrir de cet accident. Son frère veillait tous ses mouvements³.

Cependant, cette anecdote du pantalon ne figure pas dans les hadiths du prophète Mohammed, mais pour le Prophète comme dans le Coran il est recommandé aux femmes de bien se vêtir de façon à ne laisser découvrir que le visage et les mains. Il semble que c'est l'auteur qui a inventé cette histoire et ce n'est pas étonnant : il s'agit d'un fantasme occidental. Dans la vision islamique, l'un des sommets du raffinement social est exprimé par la pudeur, appelé *haya* ou *hychma*. En Arabie Heureuse, la pudeur est l'un des caractères sur lesquels se juge la bonne éducation d'un individu. Elle est en particulier la pierre de touche de l'éducation féminine, parfois le facteur le plus paralysant. Malek Chebel écrit dans son article « Pudeur » que « de tous les autres attributs féminins, la pudeur est associée à l'honneur, d'autant plus que celui-ci est souvent l'emblème de la solvabilité de la famille dans son ensemble ». Une femme qui garde sa pudeur, c'est une femme qui honore sa

¹ Rifa'a Al-Tahtawî, *L'Or de Paris. Relation de voyage, 1826-1831*, trad. A. Louca, Paris, Sindbad, 1988, p. 122-123.

² Grandpré, p. 173.

³ Botta, p. 92.

famille. En effet, la réputation de la tribu, en Arabie, est basée sur son honneur. Cela est dû en partie à la religion. Le prophète Mohammed dit dans un hadith que « la pudeur est un rameau de la foi¹ ». Elle est exprimée par le respect que deux individus se doivent spontanément lorsqu'ils se trouvent dans une situation de promiscuité. Ce respect est encore plus fort quand il s'agit de la rencontre d'un homme et d'une femme. Plusieurs hadiths du prophète Mohammed en parlent, comme celui-ci, cité par al-Bukhârî² et traduit par Octave Houdas :

Abdallâh Ibn 'Umar, Dieu les agrée, lui et son père, a dit : « Le Prophète passa un jour auprès d'un homme qui adressait des reproches à ses frères ; il s'agissait de pudeur et il lui disait : Toi, tu as de la pudeur au point de te nuire. – Laisse-le tranquille, s'écria l'Envoyé de Dieu, car la pudeur fait partie de la foi.³ »

Les voyageurs parlent de la jalousie comme cause de la réclusion de la femme derrière les murs, mais rares sont ceux qui parlent des autres caractères moraux chez les Arabes tels que la pudeur et l'amour. Certes, la jalousie est très forte en Arabie, et ceci est dû, comme nous l'avons expliqué plus haut, à plusieurs raisons. Les règles de pudeur qui prennent pour cible les femmes ont favorisé les droits et les avantages de l'homme. De plus, les règles de l'honneur, la question religieuse concernant la non mixité et l'érotisation ont durci la relation homme femme et ont renforcé la jalousie chez les hommes.

La jalousie peut avoir des conséquences tragiques. Comme Grandpré le constate lors de sa tentative de rencontrer la sœur de son hôte :

Le caractère dominant de tout ce peuple est la jalousie. Tout Arabe est capable d'immoler sa femme sur le plus léger soupçon : sa fureur ne s'arrêterait pas là, il ne serait épouvanté par aucun voyage, et suivrait le séducteur jusqu'au bout du monde pour le poignarder⁴.

¹ Thaâlibi, *La Beauté est le gibier des cœurs*, trad. De l'arabe par Odette Petit, Paris, Sindbad, 1987. [éd. originale ?]. Abd al-Malik ibn Muhammad Abu Mansur al-Thaâlibi est un érudit arabe d'origine perse qui a vécu à cheval sur le X^e et le XI^e siècle. Il a écrit plus d'une trentaine d'ouvrages.

² Les Hadiths sont les paroles du prophète Mohammed. Al-Bukhârî est le rapporteur le plus authentique des hadiths, selon les savants de l'Islam.

³ *Le Sahîh al-Bukhârî (L'Authentique d'al-Bukhârî)*, hadiths, traduit de l'arabe par Octave Houdas et William Marçais, entièrement revu, corrigé et annoté par Pabiot Corentin, Paris, Maison d'Ennour, 2007, 4 vol., t. 4, p. 268.

⁴ Grandpré, p. 258.

L'honneur est une des causes de la jalousie, il en est même la raison la plus forte. Les hommes sont jaloux quand il s'agit d'une atteinte à l'honneur car celui-ci est quelque chose de sacré et pour lequel on est appelé à sacrifier même son âme. Les voyageurs expliquent la « réclusion des femmes » et la « non mixité » par la jalousie, sans se forcer à chercher les vraies raisons. La citation précédente démontre que les Arabes sont violents quand il s'agit d'une atteinte à leur honneur. Pendant l'invitation de Grandpré chez un arabe, celui-ci croyait que les étrangers n'avaient pas de mauvaises pensées et a permis à ses femmes d'être présentes pendant le dîner. Mais quand le voyageur a demandé des choses qui sont considérées comme tabous, son hôte a compris le non respect de la part de son invité. Il s'est senti offensé. L'honneur, pour l'hôte, est une valeur intouchable. Joseph de La Porte décrit l'honneur de l'arabe dans le paragraphe suivant :

L'honneur est le premier mobile, et, si je l'ose dire, l'âme de leurs actions : c'est le grand ressort qui les fait mouvoir. Ils regardent la tromperie comme une lâcheté, et la duplicité comme une bassesse d'âme, le larcin comme une infamie, et le mensonge comme opprobre. Il est vrai que ce portrait ne convient pas à tous les Arabes ; aussi n'est-il question ici, que de ceux d'Yémen¹.

La femme, dans la société arabe, est considérée comme le noyau de la famille, elle est même le symbole de l'intimité du foyer. Louis Gardet précise dans son ouvrage *Les Hommes en Islam* que l'une des qualités maîtresses de l'homme d'honneur, au temps de l'Arabie Heureuse, c'est le devoir d'hospitalité, mais l'honneur d'une femme ne l'est pas moins, car la protection de la pudeur féminine relève des conditions d'épanouissement d'une famille. Etant le noyau de la famille, la femme est la porteuse et le signe de l'honneur. Cela a un rapport avec la sexualité car être vierge le jour des noces compte beaucoup dans la considération qu'aura la belle-famille pour la jeune femme qui la rejoint. L'honneur est donc essentiellement sexuel. Un arabe dit '*ardhi* (« mon honneur ») pour désigner sa femme, sa sœur, sa fille ou une femme avec qui il a un lien de parenté. Cet honneur est plus important dans la campagne et chez les bédouins plus que chez les citadins pour la raison suivante selon Louis Gardet :

Car la morale bédouine était dominée par un sentiment de l'honneur (*'irdh*) aux règles multiples, où le principe du talion – un sang pour un sang – faisait loi, mais où

¹ La Porte, p. 339-340.

longanimité (*hilm*), générosité, intelligence et courage se devaient de façonner un type d'homme patient, fort et maître de soi¹.

Pour conclure, les mœurs, en Arabie Heureuse, sont souvent liées ensemble et on ne peut pas traiter une règle morale concernant la famille sans prendre en compte les autres composants des règles de la vie familiale. Ils sont principalement fondés sur la culture religieuse. La jalousie amoureuse est un caractère très fort chez le peuple d'Arabie et dépend d'autres règles morales parmi lesquelles figurent la pudeur, le bonheur, et dont la religion est l'inspiratrice. Il est même connu chez ce peuple que celui qui n'est pas jaloux n'a pas de valeurs morales ; et si on n'a pas de valeurs morales, on est dévalorisé et marginalisé dans la société. Si ces mœurs sont encore fortes chez les habitants de l'Arabie, c'est parce qu'ils gardent les consignes du Coran et des hadiths. Ainsi, comme le dit Grandpré, « l'Arabie est, plus que tout autre pays, éloignée d'une révolution, parce qu'elle n'a point de régénération à désirer, tant qu'elle conservera sa religion et ses mœurs. Le plus grand malheur pour une nation, est de les perdre². » La jalousie arabe et la jalousie occidentale, plus précisément française, ont deux sens opposés. La jalousie en Arabie est considérée comme signe positif qui porte des preuves de courage, d'honneur et d'amour ; par contre, en France, c'est un signe négatif qui reflète la réclusion des femmes et la possession. La jalousie, placée entre vision positive et négative en France, est située bien au centre des valeurs morales en Arabie.

¹ Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam, Approche des mentalités*, Bruxelles, Complexe, 1977, p. 36.

² Grandpré, p. 253.

IV. 3. Autres aspects des coutumes et mœurs de l'Autre : rejet, étonnement ou éloge ?

L'aspect moral est un des thèmes les plus évoqués dans les récits des voyageurs français en Arabie. Nous avons déjà traité en détails les thèmes qui sont présentés par presque tous les écrivains. Cependant, certains traits moraux sont moins fréquents dans nos récits mais assez intéressants. Pour compléter cette image de l'Arabie Heureuse, nous avons jugé important d'analyser brièvement ces quelques traits moraux moins évoqués chez les auteurs des récits que les précédents, mais aussi intéressants. En voici quelques uns.

IV. 3. 1. Fidélité ou infidélité ?

La fidélité, dans cette société, ne se dévoile qu'à la suite d'exercices plus ou moins périlleux. C'est pourquoi la plupart des écrivains-voyageurs ne parlent pas de ce sujet chez les habitants de l'Arabie Heureuse. La plupart des voyageurs n'avaient pas de réels contacts avec la population, et cela ne leur a pas permis d'avoir accès à la vie privée des gens.

On trouve la fidélité chez le voyageur André Thevet dans sa *Cosmographie universelle*. Pour lui, l'infidélité de l'Arabe fait partie de sa nature. C'est le stéréotype le plus marquant qu'on pourrait trouver sur la fidélité : « Les habitants sont fort honnêtes et courtois, contre le naturel des Arabes, qui est d'être infidèles et voleurs¹. »

Deux siècles plus tard, les auteurs des Lumières réagissent face à cette idée. La Porte dément le préjugé de l'infidélité : « J'ai déjà remarqué qu'on se trompe grossièrement quand on prend les Arabes pour des gens impolis, grossiers, brutaux, injustes, violents, sans fidélité, sans sentiments². » Laurent d'Arvieux confirme clairement l'idée de fidélité de ce peuple :

Ceux qui n'ont vu les Arabes que sur les grands chemins, ou qui ne les connaissent que par le rapport qu'on leur fait de leurs courses et de leurs pillages, ont peine à se persuader qu'il y a chez eux de la bonne foi, de la fidélité, et de l'hospitalité³.

Un siècle plus tard, Maurice Tamisier parle de ce sujet à propos des femmes bédouines qu'il voit sur le marché. En les entendant crier « lében, lében » (lait, lait), Tamisier

¹ André Thevet, t. 1, p. 329.

² Laurent d'Arvieux, *op. cit.*, t. 3, p. 188.

³ *Ibid.*, p. 179.

interprète ces cris des vendeuses de lait comme un signe afin attirer des relations intimes avec les hommes pour l'argent :

Si elles font des infidélités à leurs maris, c'est uniquement dans le but d'amasser de l'argent et elles n'aiment pas moins le chef de leur famille. Ces femmes n'ont de l'estime et de l'affection que pour les hommes de leurs tribus, et méprisent souverainement les habitants des villes : dans aucun cas elles ne veulent se marier avec eux¹.

IV. 3. 2. La bravoure et le courage

Au contraire de certains caractères, on reconnaît à cette population sa bravoure. Ce sont des hommes courageux et intelligents. La Porte le signale :

Il faut l'avouer, Madame, ces peuples sont magnanimes, et lorsqu'ils sont disciplinés, leur bravoure est à toute épreuve ; mais ce qui l'emportera dans votre estime, c'est que la probité, chez eux, ne le cède pas au courage².

Grandpré témoigne aussi du courage de la population de l'Arabie :

La nature a tout fait pour ce pays, et quand on considère les avantages sans nombre qu'elle y a accumulés, la force, l'intelligence et le courage de ses habitants, on a peine à comprendre comment ils ne sont pas devenus le premier peuple de la terre³.

Grandpré confirme la bravoure de l'Arabe dans la phrase suivante : « Il est brave et se montre à découvert⁴. » Le courage se manifeste aussi dans le caractère du gouverneur de Hais, selon Tamisier : « La douceur de ses manières et de sa physionomie faisaient contraste avec son courage, pour lequel il était connu dans toute l'Arabie⁵. »

IV. 3. 3. La civilité

¹ Tamisier, p. t. 1, 206.

² La Porte, p. 339.

³ Grandpré, t. 2, p. 232.

⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁵ Botta, p. 23.

La civilité est également un caractère reconnu par les voyageurs. Commençons d'abord par le récit de Jean de La Roque où le voyageur s'étonne de cette civilité de la population de l'Arabie Heureuse. Dès son arrivée au premier port, il fait cette constatation. Les exemples sont nombreux dans nos récits, en voici quelques-uns.

On peut remarquer cette civilité des Arabes dès l'arrivée des voyageurs à Socotra, où les habitants de cette île rendent visite aux voyageurs en leur apportant des poissons : « Les Arabes s'en retournent discrètement, quand ils virent qu'il était temps de nous laisser reposer¹. » Jean de La Roque raconte une histoire qui démontre à quel point le voyageur ne s'attendait pas à voir, quelques jours après son arrivée à Moka, tant de civilité et de politesse de la part d'une petite fille qui lui apporte un petit bouquet de fleurs envoyé par une dame voisine : « On l'avait fort parée et ajustée, et encore mieux instruite à faire des civilités, dont elle s'acquitta fort bien². » Il ajoute un peu plus loin : « Enfin elle prit congé de moi avec des compliments, et une politesse qui me surprirent. » Ces phrases soulignent la surprise et l'approbation à la fois. La raison de cette civilité d'une fillette de Moka se trouve dans les propos de Grandpré : « Les enfants élevés sous l'œil du père, et qu'aucun contact étranger ne pervertit, adoptent la même régularité et ne s'en écartent jamais³. » La Garde-Jazier apprécie aussi la civilité de la population de l'Arabie Heureuse : « Enfin je ne puis que me louer à tous égards de la probité des Arabes et de leur extrême politesse⁴ ».

Si on témoigne de la civilité de la population, celle du gouverneur est aussi remarquable et décrite par La Roque et Grandpré. Pendant son accueil par le Gouverneur d'Aden, M. de la Merveille de la Grelaudiere note la civilité du gouverneur dans les lignes suivantes : « Là-dessus, il sortit lui-même jusqu'à la porte de la salle, et après avoir porté la main à son turban et ensuite sur son estomac, il me la présenta fort civilement, en m'invitant d'entrer⁵. » Grandpré décrit dans son récit sa conversation avec l'Emirbar d'Aden qu'il trouve un « homme grave, très civilisé⁶ ».

¹ La Roque, p. 24-25.

² La Roque, p. 114.

³ Grandpré, t. 2, p. 246.

⁴ Desfontaines, p. 116.

⁵ La Roque, p. 55.

⁶ Grandpré, t. 2, p. 143.

IV. 3. 4. Le regard à l'étranger

Le mépris à l'égard des étrangers par cette population est révélé par quelques voyageurs, particulièrement par Grandpré : « Ils méprisent d'ailleurs souverainement tout ce qui n'est pas de leur nation¹. » Plus loin, il confirme cette idée en la reliant à la haine : « Non-seulement ils méprisent les étrangers, mais même ils les haïssent : le peuple leur fait souvent essuyer de mauvais traitements ²». Cette haine n'est pas sans raison. Un demi-siècle après la première attaque des Français contre la ville de Moka, Grandpré mène la deuxième attaque pour la même raison : imposer des privilèges pour les marchandises françaises. Les conséquences sont graves du côté des habitants de Moka. La mort de plusieurs Arabes a, selon Grandpré, intensifié la haine des Arabes contre les étrangers : « Leurs familles en ont conservé le ressentiment et elles ont réussi à faire naître dans le peuple la aversion la plus grande contre nous³ ».

Mais d'autres voyageurs proposent une autre vision envers l'Autre. Voici ce que dit Botta sur Cheikh Hassan :

Cet homme plein de noblesse et de générosité, qui accueille et protège un étranger, veille sur lui au milieu des préoccupations personnelles, et paye très-cher son bien-être et sa sûreté, lui qui, dans un but d'ambition, avait assassiné ses plus proches parents⁴.

IV. 3. 5. La paresse

La paresse est un des caractères des habitants de l'Arabie Heureuse constatés par les voyageurs. André-Guillaume Contant d'Orville, par exemple, lie le retard du pays à la paresse de sa population :

¹ *Ibid.*, p. 258.

² *Ibid.*, p. 258.

³ *Ibid.*, p. 212.

⁴ Botta, p. 144.

Cette partie de l'Arabie, qu'on nomme heureuse, le serait en effet à beaucoup d'égards, si le peuple qui l'habite était moins paresseux et qu'il voulut faire quelques efforts pour la cultiver¹.

L'idée de la paresse de l'Arabe de cette région est également montrée par Grandpré :
« Pour lui, le bonheur est de n'avoir rien à faire². »

IV. 3. 6. Les arts

Plusieurs écrivains-voyageurs ont parlé des arts et des sciences en Arabie Heureuse. Pour eux, les Arabes ignorent les arts et les sciences à cause de la religion. Nous pouvons voir par exemple la description du palais du roi du Yémen dans le récit de La Roque selon ce que les voyageurs ont raconté :

Ils [les voyageurs] ont avoué que quoique ce palais soit grand, commode à la manière du pays, rien n'est plus simple, et moins recherché que sa structure ; comme rien n'étonne aussi d'avantage, que la simplicité des meubles, et des autres ornements intérieurs. On en jugera par ceux de la chambre du Roy, où l'on ne voit autre chose que l'estrade ou le sofa³.

De la même manière, chez Grandpré, les Arabes ne connaissaient pas tout ce qui relève de l'art. Le narrateur formule ce jugement à propos de la manière dont leurs maisons sont construites :

Leur manière de bâtir leurs maisons consiste à élever quatre murailles de briques, sans plan, sans dessin, sans goût. Les fenêtres sont placées sans symétrie, les murailles remplies intérieurement de petites niches, qui au premier coup d'œil paraissent, à un chrétien, faites pour recevoir des images de saint, mais qui sont destinées à placer des lumières pour le soir ou bien à ramasser des effets⁴.

La Roque se demande si dans cette méthode de construction « il n'entre point quelque affectation, ou quelque principe de la Religion Musulmane⁵ ». Grandpré a également fait

¹ André-Guillaume Contant d'Orville, *op. cit.*, p. 507.

² Grandpré, t. 2, p. 247.

³ La Roque, p. 244.

⁴ Grandpré, t. 2, p. 227.

⁵ La Roque, p. 245.

une description des maisons, mais la méthode de construction que La Roque appelle « modeste », Grandpré la qualifie de « grossière ». Entre la modestie pour La Roque et la grossièreté pour Grandpré, La Porte parle de manque de goût : « Mais quoiqu'il eût du génie, et même une connaissance assez étendue des règles, il manquoit de goût¹. » Grandpré résume l'état des arts des Arabes ainsi : « Plusieurs arts leur sont inconnus, les autres sont dans l'enfance². » Cette absence de l'art et des images est due, pour Grandpré, à une interdiction religieuse.

J'ai dit plus haut que les Arabes n'ont point poussé loin la connaissance des arts ; leur religion, en proscrivant les images, leur interdit la peinture et la sculpture. Leur architecture est grossière et sans principes ; nos cinq ordres grecs et romains leur sont inconnus. Leurs plus grands édifices ont beaucoup de rapport avec l'ordre gothique, du moins les ceintures de la grande mosquée de Moka sont-ils gothiques, les voûtes sont à ogives et supportées par des piliers qui ont paru du même ordre³.

Contrairement à ce que dit Grandpré et à la croyance commune, il n'est jamais question dans le Coran d'interdiction liée à l'image ni à la reproduction picturale ou sculptée de l'œuvre divine. En revanche, le prophète Mohammed aurait maudit les maisons où il y a un chien ou une image disant qu'elles étaient irrémédiablement closes pour les anges.

Si l'Islam avait interdit la représentation animée, il n'avait pas totalement exclu le talent. Voici ce que l'orientaliste allemand Titus Burckhard note à ce propos :

L'interdiction de l'image en Islam ne vise pas à rigoureusement parler que l'image de la divinité. Elle se situe donc dans la perspective du décalogue ou, plus exactement, du monothéisme abrahamique que l'Islam entend renouveler⁴.

Le Coran n'interdit pas explicitement les images. Mais la tradition musulmane rapporte que lorsque le prophète Mohammed fit la conquête de La Mecque, il détruisit les idoles de la Ka'aba et professa l'interdiction absolue de toute représentation. Ce sont surtout les paroles du prophète rapportées par la tradition qui attestent l'interdiction de l'image en islam. Or, cette interdiction ne concerne que les images et les sculptures des êtres pourvus d'une âme, soit l'homme et les animaux ; les végétaux et les objets inanimés en sont donc exclus en

¹ La Porte, p. 329-330.

² Grandpré, t. 2, p. 230.

³ *Ibid.*, p. 227.

⁴ Titus Burckhard, *L'Art de l'Islam*, Paris, 1985, p. 65.

principe. L'image a été proscrite essentiellement pour prévenir l'idolâtrie et la substitution à l'œuvre du créateur, car le terme *mousaowir* désigne à la fois le peintre et le Créateur¹.

IV. 3. 7. La musique et la danse

La musique de l'Arabie Heureuse est un des éléments culturels les plus sévèrement critiqués. Grandpré la juge barbare : « Leur musique est barbare et mille fois au dessous de celle des sauvages d'Afrique ². »

Contrairement à Grandpré, Botta décrit positivement la musique de l'Arabie Heureuse : « Leurs seuls instruments étaient une mandoline et un petit tambour ; ils chantaient en s'accompagnant des airs fort agréables et d'une mélodie plus civilisée que celle des airs des arabes en général³. » Botta parle également de la danse en exprimant son étonnement :

Je pus voir une alors scène un peu ignoble, mais curieuse par sa singularité, quand on pense au pays où je me trouvais : un vieillard à barbe blanche exécutant la danse licencieuse des Orientaux et le fils d'un des plus puissants chefs de l'Arabie battant la mesure avec des castagnettes et l'encourageant de la voix et du geste⁴.

Cette citation de Botta montre que cette population cultive les arts de la musique et de la danse. L'implication des jeunes et des vieux, des gens du peuple et des puissants indique que la musique dans ce pays n'a ni âge ni classe sociale et que les habitants de l'Arabie Heureuse aiment s'amuser.

Nous sommes ici devant deux opinions tout à fait opposées. Si Grandpré rejette brusquement la musique des Arabes, Botta, quant à lui, l'apprécie. Le goût est donc relatif et différent d'une personne à l'autre et ce qui n'est pas aimé par l'un peut fasciner l'autre.

IV. 3. 8. Les repas

¹ En Islam, Dieu a quatre-vingt-dix-neuf noms parmi lesquels figure *Mousaowir* (*peintre-créateur*).

² Grandpré, t. 2, p. 228.

³ Botta, p. 58.

⁴ *Ibid.*

La visite des Français au roi de Mouab leur a permis de découvrir le repas yéménite et de donner leur avis, transcrit dans le récit de La Roque. L'hospitalité du roi de l'Arabie est l'occasion pour les voyageurs français de découvrir les mets qui composent sa table de tous les jours : « L'attention du Roy pour que les Français fussent bien traités à sa cour, ne se peut exprimer ; il leur envoyoit souvent des plats de sa table et il avoit donné des ordres précis, pour tout le reste¹. » Mais ce qui est considéré au début comme un honneur se révèle être un calvaire, à en croire nos voyageurs. La critique du repas ne se fait pas seulement sur la base de critères gustatifs (viandes bouillies et trop assaisonnées) mais aussi à partir d'une culture culinaire implicite (la viande n'a pas le temps de « se mortifier » et le pain n'offre guère la variété des pains français) :

Ces mets étoient pour l'ordinaire de la chair de cabrit, de veau et de mouton, coupée par petit morceaux, et bouillie ensemble, avec du ris et une quantité de raisins secs : on leur servoit encore du bœuf aussi étrangement apprêté, et quelquefois de la volaille que les Arabes écorchent, immédiatement après l'avoir tuée, et à laquelle ils font sur le champ une friture. Ils en usent de même de toutes leurs autres viandes, qu'ils aprêtent sans leur donner le temps de se mortifier. Pour du gibier, ils n'en mangent jamais ; leur pain, assez insipide, est fait à peu près comme les galettes de bled sarazin, que l'on mange en Bretagne, et en Normandie².

Pendant sa traversée du désert avec les troupes égyptiennes en Arabie, Tamisier s'intéresse à la vie des Bédouins. Malgré son rôle de secrétaire du médecin de troupes, son récit contient beaucoup plus d'observations sur les Bédouins que sur ses tâches. Voici comment les Bédouins préparent leur pain après une journée de déplacement.

Après la prière du Magreb, les Bédouins, qui n'avaient encore mangé que la gomme dérobée aux arbres du chemin, allument un grand feu avec des broussailles, ils jettent par-dessus des couches minces de pâte, et, après les avoir recouvertes les cendres, ils les retirent toutes fumantes et ils les dévorent avec avidité ; c'est là leur pain³.

Tamisier décrit un autre plat traditionnel de l'Arabie qui est l'*assida*⁴. Il s'agit de la farine du blé bouillie avec de l'eau jusqu'à parfaite consistance. Après, « la pâte est vidée

¹ La Roque, p. 239.

² *Ibid.*, p. 239-240.

³ Tamisier, t. 2, p. 22.

⁴ L'*assida* est un repas traditionnel. C'est un plat consistant à base de farine cuite dans une casserole qui se mange chaud avec de la sauce salée ou sucrée.

dans un vase de terre ou de bois ; on pratique un trou dans le milieu, et on le remplit de beurre et du miel ¹». Suite à cette présentation de la méthode de préparation de l'*assida*, Tamisier décrit la manière dont les bédouins le mangent.

Pour le manger à la mode du pays, il faut replier le pouce sur la paume de la main, serrer fortement les quatre doigts et les enfoncer dans le plat. On porte l'*assida* à la bouche, on aspire fortement, et on l'entraîne par un mouvement brusque de la langue : l'usage veut aussi que l'on se lèche les doigts avant de les remettre dans la gamelle².

Cette description détaillée de la forme des doigts, des mouvements de la main et de la langue est significative. Bien que l'expression « se lécher les doigts » se dise d'un mets savoureux, elle pourrait ici être une critique implicite de la manière dont les Bédouins mangent l'*assida*. Si La Roque et Tamisier critiquent les plats ou la manière de manger, Grandpré exprime son appréciation à la fois de la viande de chameau et du poisson.

Cette viande est bonne et succulente, elle est moins forte, moins noire que celle du bœuf, et ressemble assez à celle du veau. La soupe de chameau est fort bonne, et je m'y étais si bien habitué, que je ne trouvais plus à redire lorsque mon maître d'hôtel ne pouvait pas s'en procurer d'autre. Le poisson fait le fond de la cuisine dans les lieux voisins de la mer ; il est en général très bon, très abondant, et de même espèce que le nôtre³.

Dans sa description d'un plat yéménite appelé «plau» ou « pelau» à base du riz et de la viande, Grandpré donne avec détails les composants de ce plat et la manière de préparation et de cuisson qui dure trente six heures. « Le jus seul de la volaille humecte le riz et le rend délicieux. L'odeur suave d'un pelau doit se sentir dans toute la maison, quand on le découvre sur le feu⁴ ».

Si la gastronomie en Arabie est diversement appréciée, le café, comme nous l'avons montré plus haut, est l'objet d'une fascination générale et il a même été plus chanté que le vin dans les poèmes comparant le café et le vin édités dans le récit de La Roque⁵.

¹ Tamisier, p. 389.

² *Ibid.*, p. 389-390.

³ Grandpré, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁵ Pour les poèmes sur le café et le vin, voir la troisième et dernière partie du récit de La Roque, « Un Mémoire concernant l'arbre et le fruit du café ».

IV. 3. 9. Le vin

Les voyageurs ont parlé du vin et tous s'accordent que la population de l'Arabie Heureuse ne boit pas de vin car l'Islam l'interdit : « La religion défendant les liqueurs fermentées, on n'y fait point de vin¹. » Si les Arabes musulmans ne fabriquent pas de vin, cela ne signifie pas qu'ils n'en boivent pas : « Les Arabes en usent en dépit de l'Alcoran² », dit Grandpré. Ce voyageur-écrivain montre par la suite la raison du non respect du précepte par les Arabes : « La fréquentation des étrangers les rend à Moka moins scrupuleux observateurs de leur religion³. » Mais les voyageurs ne trouvaient pas de vin chez les musulmans, alors ils allaient le chercher chez les Juifs, bien entendu :

Attendu que les Mahométans proscrivant les liqueurs fortes, les matelots ne peuvent trouver à boire que chez les Juifs qui leur vendent de mauvais arack⁴ de riz⁵.

La critique du « mauvais » vin des Juifs et des Arabes n'est qu'un des thèmes rejetés par les voyageurs en Arabie. On peut ici remarquer une contradiction dans les propos de Grandpré pour qui les Arabes usent du vin « en dépit de l'Alcoran⁶ ». Dans un autre paragraphe, l'Arabe est « fidèle observateur des lois prescrites par l'Alcoran⁷ ».

Enfin, les récits de voyages qui constituent le champ de notre recherche présentent une multitude d'observations sur les aspects moraux, sociaux, religieux, politiques, physiques, géographiques et historiques de l'Arabe et de l'Arabie. Nous croyons en étudier la plupart et l'essentiel. Certains traits positifs tels que l'hospitalité, la générosité, la civilité, la pudeur, l'honneur et la bravoure sont approuvés par presque tous les narrateurs. Par ailleurs, les traits négatifs attribués à cette population ne sont pas toujours partagés par les narrateurs. Si certains ont formulé des jugements sévères sur le pays et ses habitants, d'autres ont cherché à combattre des idées reçues.

¹ *Ibid.*, p. 233.

² *Ibid.*, p. 233-234.

³ *Ibid.*, p. 234.

⁴ L'arack est le vin fabriqué traditionnellement par les Juifs d'Arabie.

⁵ Grandpré, p. 180.

⁶ *Ibid.*, p. 234.

⁷ *Ibid.*, p. 246.

Pour conclure, nous avons constaté que la religion joue un rôle important dans l'aspect moral, politique, physique des habitants de l'Arabie Heureuse, dans leur vie individuelle et commune et dans la manière dont ils reçoivent l'étranger. De plus, la plupart des stéréotypes et préjugés faits sur les Arabes sont principalement fondés sur l'altérité religieuse. C'est pour ces raisons que nous consacrons le chapitre suivant sur la place de l'Islam dans les récits de nos écrivains-voyageurs.

**Chapitre V. L'Islam dans les relations de voyages du XVI^e au XIX^e
siècles.**

V. 1. Les idées sur l'Islam au XVI^e siècle

La relation à l'Autre peut prendre plusieurs formes : la connaissance, la non reconnaissance ou la méconnaissance. On peut la voir évoluer dans les récits de voyages en Arabie au fur et à mesure du contact des voyageurs avec les habitants depuis les préjugés, la méfiance jusqu'à la confrontation ou la confiance et la sympathie. La non reconnaissance religieuse de l'Autre est la forme la plus remarquablement exprimée dans les récits des voyageurs français en Arabie. Nous sommes conscients de la difficulté d'étudier la représentation de l'Islam dans les écritures occidentales durant cette période, tellement les textes sont abondants et les jugements variés. Or, par nécessité, nous ne prendrons seulement en compte que certains travaux remarquables. L'idée d'élargir ce champ d'étude sur l'Islam au niveau occidental nous permettra de comprendre les points d'influence, de rencontre et de convergence dans la pensée occidentale pour arriver à l'image de l'Islam en France.

La non reconnaissance de l'Autre peut moduler la relation avec lui. Cette non reconnaissance est souvent invisible sur le territoire de l'Autre où le voyageur se déplace, mais elle est exprimée dans le récit pendant ou après son retour. Cette non reconnaissance de l'Autre peut se manifester sous plusieurs formes : rejet de sa religion, de sa culture, de ses mœurs ou même de son existence en tant qu'être humain. C'est la non reconnaissance de la religion que nous allons traiter car la non reconnaissance de l'Islam comme religion divine et de Mahomet comme prophète est remarquablement exprimée dans les premiers récits de voyages en Arabie.

Donner à sa religion plus de privilèges qu'à la religion de l'Autre et confirmer la certitude de sa supériorité sont des pensées et attitudes souvent présentes dans les récits de voyages, de l'époque médiévale jusqu'au début du XVIII^e siècle. On est ici de plein pied dans l'ethnocentrisme. Un tel comportement va de paire avec le refus de l'Autre. Mais présenter faussement les autres religions pour confirmer que la sienne est véridique dépasse encore cette notion d'ethnocentrisme pour atteindre l'hostilité. Certes, l'Autre est différent, mais il est surtout « faux » dans certaines relations de voyages. Cette pensée signifie la fausseté des fondements de cette religion, de la culture et des mœurs du peuple qui y croient. Le rejet du personnage fondamental d'une religion, comme le prophète Mohammed, marque le rejet de tout un peuple qui croit en lui. Cette distinction religieuse dépasse toute autre distinction d'origine, de couleur ou de race. Cette non reconnaissance religieuse envers l'Islam a considérablement changé au XVIII^e siècle. Pour suivre cette évolution, il est utile

de la présenter chronologiquement. Les auteurs des récits de voyages sont très influencés par les œuvres des littérateurs, cosmographes, historiens, géographes et religieux qui constituent leurs ressources pour s'informer sur les régions à visiter. Cette influence sur les voyageurs nous a mené à traiter aussi de leurs œuvres. Il est à noter que plus on avance vers le XVIII^e siècle plus la vision que les Occidentaux ont de l'Islam, de son Prophète et du Coran évolue.

La littérature médiévale représente Mahomet comme un magicien qui a détruit l'Eglise en Orient et en Afrique. Des légendes issues du folklore, de la littérature, des textes byzantins sur l'islam, de récits de voyages musulmans haineusement déformés par les Chrétiens d'Orient alimentaient cette image. Au XVI^e siècle, l'idée paraît chez François de Belleforest dans *La Cosmographie universelle de tout le monde*. Il consacre deux chapitres au prophète Mohammed et au Coran : le chapitre XXXIII (*De la vie, mœurs, doctrine, secte et lois de l'imposteur Mahomet*) et le chapitre XXXIV (*Recueil en sommaire de tout ce qui est contenu en l'Alcoran de Mahomet*). L'auteur commence son chapitre ainsi :

Veritablement le fils de perdition naquit bien lorsque l'imposteur des Arabes fut produit au monde, veu sa vie, meschancitez, peruersité et fausse doctrine, duquel je pretens vous discouvir sommairement les gestes¹.

Dans le chapitre suivant, il présente le Coran ainsi : « Alcoran n'est que le roman de diverses heresies des faux Chrestiens du temps e cet imposteur d'Arabie : il dit que son Alcoran est sans mensonge, mais il est plus aisé à le dire qu'à le prouvé. »²

La Cosmographie universelle de tout le monde est de Sébastien Münster, mais elle a été traduite de l'allemand en français, argumentée, ornée et enrichie par François de Belleforest. Dans les chapitres concernant le prophète et le Coran, il reprend ce qu'a écrit l'abbé Pierre de Cluny³ dans la préface du *Contra sectam Sarracenorum* (*Contre les*

¹ François de Belleforest, *La Cosmographie universelle, Article XXXIII* « De la vie, des mœurs, secte, doctrine et lois de l'imposteur Mahomet, faux prophète des Arabes », Paris, Michel Sonnius, 1575, 3 vol., t. 2, p. 1193.

² *Ibid.*, p. 1214.

³ L'abbé Pierre de Cluny, nommé aussi Pierre le Vénérable, a été le neuvième abbé de Cluny dès 1122. Pendant son séjour en Espagne, il traduit le Coran de l'Arabe au latin et fut connu comme polémiste en raison de ses

Sarrasins). De Belleforest reprend les jugements de l'abbé de Cluny envers Mohammed. L'abbé de Cluny commande la première traduction du Coran en latin. A l'occasion de son voyage en Espagne, il rencontre les quatre traducteurs, Robert de Ketton, Hermann de Dalmatie, Pierre de Tolède et un Sarrasin du nom de Mohammed. Mais la réfutation proposée par Pierre de Cluny, après étude du texte, revient malgré tout à diaboliser le prophète et ses sectateurs. Mohammed est bien, selon lui, un avatar satanique à mi-chemin entre l'hérésiarque Arius du IV^e siècle, qui niait la divinité du Christ, et l'Antéchrist qui doit venir à la fin des temps. Certes, le Coran ne reconnaît pas la divinité de Jésus mais il en fait un des grands prophètes. Il donne même l'histoire de Jésus en détails dans les lignes suivantes¹ :

Les anges dirent
« Ô Marie !
Dieu t'annonce
la bonne nouvelle d'un Verbe émanant de lui :
Son nom est : le Messie, Jésus, fils de Marie ;
illustre en ce monde et dans la vie future ;
il est au nombre de ceux qui sont proches de Dieu.
Dès le berceau,
il parlera aux hommes comme un vieillard ;
il sera au nombre des justes »
Elle dit ::
« Mon Seigneur !
Comment aurais-je un fils ?
Nul homme ne m'a jamais touchée ! »
Il dit :
Dieu crée ainsi ce qu'il veut :
lorsqu'il a décrété une chose,
il lui dit : « Sois : »...
et elle est ».
Dieu lui enseigna le Livre, la Sagesse,
la Tora et l'Évangile ;
et le voilà prophète, envoyé aux fils d'Israël²...

traités qu'il rédigea sur les juifs et les musulmans. Il a écrit le *Livre des merveilles de Dieu*, et un traité contre les juifs intitulé *Aduersus Iudæorum inueteratam duritiem*.

¹ Il est à noter que les premières et principales ressources authentiques pour les musulmans sont le Coran et les hadiths. C'est pour cette raison que nous utilisons ces sources dans notre recherche.

² *Le Coran*, sourate III, versets 45-49, p. 66-67.

Les diatribes violentes de Pierre de Cluny s'expliquent par l'angoisse qu'il éprouve devant la rapidité avec laquelle s'est diffusée la foi musulmane. Cette hostilité vis-à-vis de l'islam est la position de l'église. Jacques Le Goff a cité dans son livre *Les Intellectuels du Moyen-Âge* un passage de Pierre Le Vénéral, nommé aussi Pierre de Cluny. Ce paragraphe montre à quel point certains intellectuels du Moyen Âge réfutaient l'Islam et son prophète et incitaient à lutter contre cette religion non sur le terrain militaire mais sur le terrain intellectuel :

Qu'on donne à l'erreur mahométane le nom honteux d'hérésie ou celui, infâme, de paganisme, il faut agir contre elle, c'est-à-dire écrire. Mais les latins et surtout les modernes, l'antique culture périssant, suivant le mot des Juifs qui admiraient jadis les apôtres polyglottes, ne savent pas d'autre langue que celle de leur pays natal. Aussi n'ont-ils pu ni reconnaître l'énormité de cette erreur ni lui barrer la route. Aussi mon cœur s'est enflammé et un feu m'a brûlé dans ma méditation. Je me suis indigné de voir les Latins ignorer la cause d'une telle perdition et leur ignorance leur ôter le pouvoir d'y résister ; car personne ne répondait, car personne ne savait. Je suis donc allé trouver des spécialistes de la langue arabe qui a permis à ce poison mortel d'infester plus de la moitié du globe. Je les ai persuadés à force de prières et d'argent de traduire d'arabe en latin l'histoire et la doctrine de ce malheureux et sa loi même qu'on appelle Coran. Et pour que la fidélité de la traduction soit entière et qu'aucune erreur ne vienne fausser la plénitude de notre compréhension, aux traducteurs chrétiens j'en ai adjoint un Sarrasin. Voici les noms des chrétiens : Robert de Chester, Hermann le Dalmate, Pierre de Tolède ; le Sarrasin s'appelait Mohammed. Cette équipe après avoir fouillé à fond les bibliothèques de ce peuple barbare en a tiré un gros livre qu'ils ont publié pour les lecteurs latins. Ce travail a été fait l'année où je suis allé en Espagne et où j'ai eu une entrevue avec le seigneur Alphonse, empereur victorieux des Espagnes, c'est-à-dire en l'année du Seigneur 1142¹.

A travers les siècles, la notion d'Antéchrist a été largement discutée en Occident. Les Pères de l'Eglise ont donné à ce terme différentes interprétations parmi lesquelles l'identification à Mahomet. Mais certains auteurs ont étudié et analysé les critères de désignation de l'Antéchrist tels qu'ils figurent dans la Bible et ont réfuté cette idée. Alexander Ross, dans son ouvrage *Les Religions du monde*, présente plusieurs preuves pour démentir l'idée qui dit que Mahomet est Antéchrist. Son ouvrage est rédigé sous forme de questions et de réponses.

¹ Pierre Le Vénéral, cité par Jacques le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 20-22.

Demande. Mahomet estait il ce grand Antichrist, dont S. Paul parle 2 Thess, 2. et S. Jean en son Apoclypse ? Response. Non : car Mahomet estait un Arabe, descendu d'Ismael et Hagar : mais l'Antechriste (si nous voulons croire les anciens Docteurs de l'Eglise) sera Juif, de la tribu Dan. 2. L'Antichriste viendra à la fin du monde, et ensemble l'Eglise de ce de l'ancienne croyance, immediatement devant le second advenment de Christ ; mais Mahomet est venu et passé il y a plus de mille ans¹.

Ross continue à présenter plusieurs preuves pour démentir l'idée que Mahomet est l'Antéchrist. Il écrit dans la même page la phrase suivante :

Mais Mahomet parle honorablement de Christ, l'appellant la Parole de Dieu ; l'Esprit de Dieu ; le Serviteur de Dieu, le Sauveur de ceux qui se fient en luit ; le Fils d'une Vierge, né sans l'aide de l'homme, etc. comme on peut voir dans son Alcoran².

Il est fréquent qu'une pensée, ou une idée, soit émise au départ par un opposant à l'Islam comme Pierre Le Vénérable et se transmette par les religieux et historiens d'un livre à l'autre. Par la suite, elle gagne l'esprit des lecteurs et même des voyageurs, soit telle quelle, soit avec des modifications. Le rejet de l'Autre est la position de l'Eglise depuis le Moyen Âge. La non reconnaissance de l'Islam et de son prophète s'inscrit d'abord dans une ancienne hostilité traditionnelle entre le christianisme et l'islam, plus précisément entre le monde chrétien et le monde musulman. Cette hostilité réciproque remonte au début de la présence de l'Islam au nord de l'Afrique et en Espagne. Il ne faut pas oublier que, depuis le Moyen Âge, l'Islam est l'ennemi par excellence, une religion survenue après le christianisme et se posant en rivale. Au XVII^e siècle, l'hostilité religieuse vis-à-vis de l'islam est encore forte chez les intellectuels français. Dans la plus ancienne traduction française du Coran (1647), André du Ryer met en garde le lecteur sur le Coran et le prophète : « Ce livre est une longue conférence de Dieu, des Anges, et de Mahomet, que ce faux prophète a inventée assez grossièrement³. »

¹ Alexander Ross, *Les Religions du Monde, ou Desmonstrations de toutes les Religions et heresies de l'Asie, Afrique, Amerique, et de l'Europe*, traduit par Thomas La Grue, Amsterdam, Jean Schipper, 1669, t. I, p. 272. Voir aussi les caractères de l'Antéchrist dans *La Bible de Jérusalem*, traduit en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, CERF, 1986, « Deuxième épître aux Thessaloniciens », p. 1711-1712.

² *Ibid.*, p. 123.

³ *L'Alcoran de Mahomet, traduit de l'arabe par André du Ryer*, Sieur de la Garde Malezair, Paris, Antoine de Sommaville, 1647, « Au lecteur ».

Pierre Bergeron consacre deux chapitres à l'islam et à son prophète : le chapitre IV intitulé « De la ville de Médine, et des successeurs du faux prophète Mahomet », et le chapitre V, intitulé « Comment Mahomet composa son Alcoran, ses conquêtes, et les raretés et cérémonies de la Mecque ». Tout au long de ces deux chapitres, il ne s'agit que d'exprimer sa méfiance à l'égard de l'islam et de son « faux prophète¹ ». Les titres des chapitres sont déjà révélateurs et résument leur contenu. De « faux », précédé ou suivi par « Mahomet », nous avons relevé quatre occurrences. Pour Bergeron, l'islam n'est pas une religion révélée par Dieu, mais c'est une « fausse loi² » de Mohammed. Dans ce récit, on peut lire que l'islam est une « Turquerie »³. Ce n'est pas seulement une non reconnaissance, mais aussi une ignorance sur cette religion, car ce ne sont pas seulement les Turcs qui y croient, mais aussi des peuples qui s'étendent de l'est de l'Afrique jusqu'aux Indes. Bergeron justifie sa propagation en affirmant que Mohammed saisit l'occasion du mécontentement des « Sarrasins » de l'empereur grec Héraclius. Le paragraphe suivant résume l'opinion du voyageur ou/et de l'auteur du récit sur la religion de l'Autre et sur son prophète :

Pour parvenir plus aisément, il leur donna une loi plus nouvelle, composée du mélange de toutes celles qui leurs avaient cours, leur faisant accroire qu'elle lui avait été inspirée et révélée d'en haut : mais en effet que lui-même avait forgée à l'aide de quelques Chrétiens hérétiques et apostats, entre autres de deux fourbisseurs d'espaces Chrétiens esclaves demeurant à la Mecque, fort ignorants ; et fit ainsi son Alcoran plein de sottises et impertinences, qu'il publia par les armes, et la fit recevoir par force à tous ceux qu'il pleut⁴.

Telle est l'opinion du voyageur français du XVII^e siècle sur l'Autre. Il est à noter que Vincent Le Blanc a confié son journal de voyage à Claude-Nicolas Fabri de Peiresc, un des grands érudits français du XVII^e siècle, qui en a, à son tour, confié la rédaction et la publication à Pierre Bergeron ; les deux hommes sont très connus parmi les intellectuels de l'époque. Les récits de voyages se croisent et les idées y circulent. Quand une idée, comme ce qu'on dit de la religion musulmane comme « fausse loi », circule chez plusieurs auteurs de la même époque, c'est que c'est une idée de l'époque, quelle que soit la vérité ou la fausseté de cette idée. Cette vision de l'islam est passée par trois intellectuels, le voyageur

¹ Bergeron, p. 19, 20, 22 et 25.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*

Vincent Le Blanc, le savant Claude-Nicolas Fabri de Peiresc et l'historien Pierre Bergeron. Elle représente en réalité la position de l'église catholique. Barthélemy d'Herbelot va chercher des arguments sur la fausseté de l'islam dans des ouvrages perses :

Pour sçavoir les points fondamentaux du Musulmanisme, il faut voir les titres de Din, et d'Iman, qui signifient la Religion et la Foy. [...] Voyez le titre de Selman, et celui de Sarouge Bascha, où vous verrez que cette secte n'est qu'une branche pourrie du Christianisme¹.

Dans l'article « Mohammed », de d'Herbelot présente le prophète de l'Islam dans ces lignes : « C'est le fameux imposteur Mahomet, Auteur et Fondateur d'une heresie qui a pris le nom de Religion que nous appelons Mahometane². » D'Herbelot ne s'est pas contenté de rejeter l'islam et son prophète, mais il a essayé de prouver que le coran a été créé par Mohammed et que sa religion est une imposture. Les histoires des prophètes et des peuples mentionnées dans l'ancien et le nouveau Testament et reprises dans le Coran constituent pour lui le fondement de l'imposture. Un verset dans le Coran mentionne que le Prophète Mohammed a été annoncé dans La Bible. En Islam, ce verset a comme objectif de prouver aux Juifs et aux Chrétiens la vérité de la mission de Mohammed. Mais, « c'est icy, dit Barthélemy d'Herbelot, la plus grande imposture dont ce faux prophète s'est servi pour persuader aux Juifs et aux Chrétiens la vérité de sa Mission³ ».

On peut également constater cette vision du Coran dans la préface de la *Bibliothèque orientale* écrite par Antoine Galland. Le grand intellectuel, qui a vécu à cheval sur les XVII^e et XVIII^e siècles, n'a pas manqué de s'exprimer à propos du Coran en parlant des versets dans les lignes suivantes :

La grossiereté de quelques uns, et le raffinement des autres, feront voir jusques à quels excés d'extravagance l'esprit humain est capable de se porter en matiere de Religion, lorsqu'il n'est pas attaché à la véritable⁴.

Cette vision d'une secte grossière, d'une fausse loi, d'un faux prophète, d'un imposteur par les auteurs du XVII^e siècle prouve clairement que c'est la pensée de l'époque

¹ Barthélemy d'Herbelot, *op.cit.*, p. 325-326.

² *Ibid.*, p. 598.

³ *Ibid.*, p. 599.

⁴ Antoine Galland, « Préface », 8^{ème} page de la *Bibliothèque orientale*, *op. cit.*, p. 17.

envers l'Islam, sous l'influence de l'Eglise. Cette non reconnaissance de l'Islam comme religion et de Mohammed comme prophète s'inscrit dans l'ancien combat entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au moment où la pensée religieuse occidentale vise à ne pas reconnaître les autres cultes et religions, même ceux qui sont issus du schisme du christianisme comme par exemple le jansénisme et le protestantisme aux XVI^e et XVII^e siècles. Jusqu'au XVIII^e siècle, le protestantisme évangélique fait partie des cultes « non-reconnus » par le catholicisme à cause de ses principes de réforme de l'Eglise. Il est à noter que le protestantisme se rapproche de l'Islam par certains principes de l'unité de Dieu et de la relation directe de l'homme avec son Dieu sans l'intermédiaire de l'homme, alors que le christianisme considère le Pape comme intermédiaire entre l'homme et Dieu. Les protestants refusent la question du culte des saints et des images religieuses. C'est pour cela que les catholiques accusent les protestants, dit Henry Laurens, « d'avoir adopté une forme de religion islamique¹ ».

Dans son article « Alcoran », Louis Moreri, prêtre et théologien, écrit que « Alcoran c'est le Livre de la Loy Mahometane² » et que c'est « le fameux imposteur qui l'a écrit parlant tan tôt en personne, et tan tôt en celle de Dieu, ou des Fidèle³ ». Moreri attribue au Coran, comme c'est le cas de plusieurs écrivains du XVII^e siècle, plusieurs fantaisies, parmi lesquelles le fait que les femmes n'entreront pas au paradis : « Alcoran avouë pourtant que les femmes n'entrerons point en Paradis ; mais qu'elles regarderont seulement de loin les plaisirs de leurs époux⁴. »

En outre, pour l'Occident du Moyen Âge au XVII^e siècle, l'Islam, c'est d'abord l'empire ottoman qui continue à dominer l'est et le sud de la Méditerranée et qui incarne l'archétype du concept de despotisme forgé plus tard par les Lumières. A la fin du XVII^e

¹ Henry Laurens, « L'islam dans la pensée française, des Lumières à la III^e République », in *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-Âge à nos jours*, Mohammed Arkoun (dir.), Paris, Albin Michel, 2006, p. 483.

² Louis Moreri, *Le Grand Dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, Lyon, Jean Girin et Barthelemy Riviere, 2 vol., t. 1, 1681, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*

siècle, la biographie de Mahomet par Humphrey Prideaux, traduite de l'anglais en français¹, a connu un succès immédiat. L'auteur se propose de défendre le christianisme contre les accusations d'imposture formulées par les déistes, en montrant les voies légitimes par lesquelles la religion chrétienne s'est établie et en dégagant les traits qui caractérisent une vraie imposture. Il traite le Prophète Mohammed d'« imposteur ».

À la suite des religieux et voyageurs, les savants, les docteurs protestants surtout², se mettent plus sérieusement à l'étude du dogme et de la civilisation islamiques en consultant le Coran et les sources de l'exégèse musulmane. Ils découvrent la grossièreté des fables imputées à Mahomet et s'indignent. Ainsi, les réfutations de la tradition dévote étaient pour la plupart le fait des protestants qui, en signalant la fausseté des fables attribuées à l'Islam, voulaient ramener les fanatiques à la tolérance. A l'aube du XVIII^e, on remarque une évolution dans le discours de certains auteurs envers l'Islam et son prophète. Pierre Bayle, qui qualifie Mahomet de « faux prophète » et d'« imposteur », le considère comme « fondateur d'une religion qui eut bientôt et qui a encore une très grande étendue³ ».

Richard Simon planifie de partir en Orient. Il s'instruit avant le voyage sur les Orientaux et reçoit de son ami à Paris un manuscrit intitulé *l'Histoire critique de la création des Orientaux*. Simon publie cette histoire sans changer grande chose : « J'y ai seulement ajouté ce qu'on y trouvera sous le nom de Supplement, et j'ai aussi retouché en plusieurs endroits⁴. » Simon soutient l'opinion de l'auteur principal de cette histoire critique sur les Orientaux. Cette opinion est bien différente de celle de ses prédécesseurs et de ses contemporains : « Il a même pris une partie de leurs maximes, il a reconnu notre Seigneur comme

¹ Humphrey Prideaux, *La Vie de Mahomet, où l'on découvre amplement la vérité de l'imposture*, Amsterdam, George Gallet, 1698.

² La curiosité des protestants envers la réalité de l'Islam est présente dès l'apparition du protestantisme, au XVI^e siècle. Cette curiosité leur a permis de mieux s'instruire sur l'Islam et le monde musulman. C'est pour cette raison que paraît dans leurs ouvrages une image de l'Islam un peu différente de celle des écritures des voyageurs et des religieux du Moyen Âge au XVIII^e siècle.

³ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reiniers Leers, 1696, p. 256.

⁴ Richard Simon, *Histoire critique de la création et des coutumes des Nation du Levant, publiée par Le SR. DE MONI*, Francfort, Frédéric Arnaud, 1684, p. 2.

un grand Prophete qui avoit l'Esprit de Dieu ¹» écrit-il par exemple à propos du prophète Mohammed.

¹ Richard Simon, *op. cit.*, p. 165.

V. 2. Le siècle des Lumières et la réhabilitation de l'Islam

Au XVIII^e siècle, la pensée occidentale sur la religion musulmane a considérablement évolué. Le siècle des Lumières est curieux : on cherche à savoir et à comprendre la réalité de l'Islam et du monde musulman. Celui-ci est un thème de débats et de discussions pour les intellectuels. Le monde musulman, qui fait partie du monde « civilisé » et familier par certains côtés, excite la curiosité des Européens et la soif de le connaître, mais les attitudes à son égard ne sont pas exemptes de contradictions. Le monde musulman n'apparaît plus comme le domaine de l'Antéchrist mais essentiellement comme le lieu d'une civilisation exotique. La connaissance qu'on pouvait acquérir de ce qu'on appelait « le Mahométisme » ou de la langue arabe était destinée à servir avant tout à la polémique est limitée. Certaines œuvres des philosophes des Lumières traitant de l'Islam et de son prophète provoquent parfois une polémique. Au théâtre par exemple, le personnage de Mahomet devient ainsi un objet de polémique littéraire et philosophique entre Voltaire et Rousseau, ainsi qu'une image de la tension entre la culture éclairée et la culture traditionnelle. Le prophète de l'Islam est, dans la littérature française du XVIII^e siècle, représenté à la fois comme un fourbe, un grand homme à la façon de Numa, un législateur, un prophète, et aussi comme un imposteur suivant la tradition occidentale depuis les Croisades. La pensée philosophique du XVIII^e siècle n'est pas encore univoque à ce sujet, bien que la culture savante du siècle commence à abandonner l'attribut « imposteur » qui qualifiait auparavant Mohammed en Occident. Disons d'abord que la figure du Prophète est utilisée comme une arme pour attaquer le christianisme et ses hommes de religion, plus précisément le catholicisme et ses prêtres. Puisque la question de la tolérance représente l'une des préoccupations de la pensée des Lumières, Mohammed devient prétexte à montrer l'horreur causée par le fanatisme dans la société occidentale¹. Afin de condamner les actes fanatiques des prosélytes chrétiens, on fait de cette personnalité le symbole des fanatiques religieux. La tragédie de Voltaire *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* a reçu beaucoup de critiques. Dès les premiers vers de la pièce, le « faux prophète » est visé.

Les stéréotypes présentant le Prophète comme « faux prophète » ou comme un « imposteur » sont loin d'avoir disparu, surtout dans la littérature de voyage. Ces stéréotypes apparaissent au début du XVIII^e siècle dans le récit de Jean de La Roque, *Voyage de l'Arabie*

¹ A titre d'exemple de la tolérance des écrivains des Lumières, voir Sylvain Menant, François Bessire, *Traité sur la tolérance de Voltaire*, Du Temps Eds, 2000.

Heureuse, mais avec moins d'occurrences que dans le récit de Pierre Bergeron au XVII^e siècle. L'expression « faux prophète » est utilisée une fois en expliquant le mot « calife » dans les notes de bas de page. L'auteur écrit que c'est un « vicaire ou lieutenant de leur faux prophète Mahomet, tant pour le spirituel que pour le temporel¹ ». Jean de La Roque consacre quelques pages au Prophète, à ses compagnons et à ses descendants, qui sont les chérifs. L'idée du rejet du prophète est toujours présente mais avec un ton moins sévère : « La race du prétendu prophète s'est conservée la souveraineté et la possession de ces deux fameuses villes². » Mohammed n'est toujours pas reconnu comme prophète mais « prétendu prophète ». Il est remarquable que, plus on avance dans la lecture du récit de Jean de La Roque, plus les expressions s'adoucissent. Dans la page suivant la citation précédente, l'auteur prend une position neutre mais nuancée et continue à parler de la « race » de Mohammed comme dans cet extrait : « Cette race au reste des enfants du prophète, pour parler comme les Orientaux, tire son origine de Fatima, fille de Mahomet³. » Ce segment, « pour parler comme les Orientaux », peut refléter plusieurs idées à la fois. Toute d'abord, le narrateur veut sans doute dire que le mot « prophète » qu'il utilise n'est pas le sien. Cette incise dévoile clairement la position de l'auteur. Mais cette expression peut également exprimer un désir de rapprochement vers l'Autre, pour s'assimiler à lui. De plus, le mot « Orientaux » porte dans ce contexte une connotation religieuse, et s'oppose aux « Occidentaux ». Le mot « Orientaux » désigne ici les musulmans, bien que le mot « musulman » soit rarement utilisé dans les récits de Jean de La Roque et de Pierre Bergeron. Pour désigner les musulmans dans ces récits, on dit « Mahométans » et pour désigner l'Islam, on dit « mahométisme ». Le mot « mahométisme » signifie déjà que c'est un « projet » personnel, une « loi » que Mahomet a inventée. Certes, le « christianisme » vient de Jésus-Christ mais on ne peut appliquer la même procédure de nomination pour parler de « Mahométisme » en voulant faire référence à l'Islam. Selon Dominique Carnoy, le mot Islam n'était guère usité aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles : « Il ne le sera que bien plus tard, au XIX^e siècle, et sous l'influence conjuguée de l'orientalisme et du colonialisme⁴. » Or, comme nous l'avons déjà montré plus haut, on trouve le mot « Eslam » dans la *Bibliothèque*

¹ La Roque, p. 103.

² *Ibid.*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ Dominique Carnoy, *Représentations de l'Islam dans la France du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 17.

orientale de Barthélemy d'Herbelot. Dans la culture musulmane, l'Islam n'est pas une nouvelle religion venue avec le prophète Mohammed, c'est une continuité. Il est la religion d'Abraham.

Du « faux prophète » au « prétendu prophète », en passant par les « enfants du prophète, pour parler comme les Orientaux » et les « Mahométans » jusqu'aux « Musulmans » dans les récits du XIX^e siècle, on remarque dans toutes ces expressions que la non reconnaissance de l'Autre diminue au fil du temps. Ce changement se déroule au fur et à mesure de l'avancement du voyage et du contact du voyageur avec les habitants de l'Arabie. Lors du voyage des Français à la cour du roi de l'Arabie Heureuse à Mouab, le voyageur ne cache pas son étonnement de voir la simplicité du palais du roi, de ses habits et de ses ministres et s'interroge sur la religion musulmane.

Je ne sais si, dans une aussi grande simplicité observée dans la maison, jusqu'en la personne d'un assez puissant Roi, il n'entre point quelque affectation, ou quelque principe de la Religion Musulmane¹.

C'est une phrase révélatrice ; cette constatation de simplicité est probablement basée sur une comparaison avec la grandeur du roi de France (Louis XVI) à cette époque. La même idée est reprise par Joseph de La Porte dans son récit publié en 1749. C'est une sorte de plagiat puisque le récit de Joseph de La Porte est une réécriture du récit de Jean de La Roque :

Tant de simplicité dans un roi vous surprend sans doute : pour moi, je conjoncture que la religion est pour beaucoup dans ceci. En effet, le roi d'Yémen est non seulement monarque, mais encore imam ou pontife de la loi de Mahomet².

L'enseignement de la langue arabe dans plusieurs universités a mené à une meilleure compréhension de l'Islam ; la première traduction française du Coran, par du Ryer, date de 1647.

¹ La Roque, p. 245.

² La Porte, p. 332-333.

Puis, de nombreuses traductions latines des ouvrages arabes voient le jour. Le Hollandais Adrien Reland publie *La Religion des mahométans*¹ en 1705, ouvrage qui entreprend de détruire certains préjugés antimusulmans. Il est choqué de tous les mensonges et calomnies accumulés sur le compte de l'islam. Il dit dans la préface de son livre avoir « dû prendre la défense de cette secte dans les choses qui lui sont faussement attribuées, autrement [il] aurai[t] fait outrage à la vérité en soutenant des mensonges et des calomnies et des contrevérités qui la défigurent² ». Pour lui, ce n'est pas seulement l'islam qui a été combattu mais toute nouvelle religion :

La plupart des Religions ont été d'abord assez mal comprises, ensuite fort maltraitées par leurs adversaires. Après cela, nous ne devons pas être surpris qu'on en a usé de même contre la Religion Mahométane³.

Plus on avance vers le milieu du XVIII^e siècle, plus le terme « faux prophète » disparaît, et naissent des termes moins sévères et moins choquants. Dans *Le Voyageur français ou la connaissance de l'ancien et du nouveau monde*, l'abbé de La Porte exprime son admiration des actions du Prophète, mais le qualifie d'hypocrite. Cette façon d'écriture de La Porte est partagée par beaucoup d'écrivains pour se montrer neutre et crédible auprès de leur lecteurs :

Au milieu du sixième siècle, et sur la fin de l'empire de Justinien, il parut un de ces hommes extraordinaires, qui, nés pour changer la face du monde, porta, jusqu'au cœur de l'Asie qu'il remplit du bruit de son nom, la gloire et la religion des Arabes. Cet homme singulier, ce pontife législateur et conquérant, est le fameux Mahomet, qui, né comme Cromwel dans le sein de l'obscurité, parvint, comme lui, à force d'hypocrisie, de bravoure et de bonheur, à s'élever jusqu'au souverain pouvoir qu'il eut la gloire de perpétuer dans sa maison ; ce que ne fit pas l'odieux usurpateur du trône de Charles⁴.

Au XVIII^e siècle, la pensée de l'Occident sur l'islam, même celle qui figure dans certains récits de voyages en Arabie, évolue grâce à des écrivains et des philosophes comme Pierre Bayle, Boulainvilliers ou Voltaire. Si l'image négative de l'islam et du prophète

¹ Adrien Reland, *La Religion des Mahométans, exposée par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les Opinions qu'on leur a faussement attribuées, tiré du latin, et augmenté d'une Confession de Foi Mahometane, qui n'avoit point encore paru*, LaHaye, Isaac Vaillant, 1721.

² *Ibid.*, « Préface ».

³ *Ibid.*, p. 121.

⁴ La Porte, p. 316-317.

Mohammed a changé c'est parce qu'ils cherchent la vérité et ne suivent pas à la lettre l'héritage des historiens du Moyen Âge. En 1730, parut à Londres l'ouvrage de Boulainvilliers, *La Vie de Mahomet*, après le décès de l'auteur en 1722. Cet ouvrage a remarquablement influencé les érudits du XVIII^e siècle car il présente, selon Magdy Gabriel Badir, « un très grand intérêt à cause de la sympathie sincère de l'auteur à l'endroit des arabes, de l'Islam et de son Prophète et de l'influence de cette œuvre sur Voltaire en ce qui concerne ce sujet¹. » Dans son ouvrage, Boulainvilliers essaie de réfuter la thèse selon laquelle Mahomet est un imposteur grossier et barbare et s'efforce surtout de mettre en valeur les dons naturels et le génie du prophète Mohammed, mais la représentation traditionnelle d'un Mahomet établissant une religion dans le but de conquérir le monde persiste. Cependant, les sentiments envers l'Islam ont changé. Avec Boulainvilliers, à la haine du XVII^e siècle, héritée du Moyen Âge, se substitue une sorte d'admiration et de sympathie. C'est dans ces lignes que Boulainvilliers s'exprime par rapport au prophète de l'islam :

Enfin, puisqu'il a reconnu la vérité de la maison de Jésus-Christ, sa naissance d'une Vierge, ses miracles et la sainteté de sa Doctrine, il semble avoir adopté et embrassé tout ce que le Christianisme admet lui-même de plus incroyable : de sorte que ce qu'il en a retranché n'a de rapport sensible qu'aux abus qu'il était impossible qu'il ne condamnait point².

Boulainvilliers prévoyait déjà la réaction du lecteur à son égard en prenant la défense de la religion musulmane. C'est pour cela qu'il se justifie ainsi : « Je suis chrétien comme lui et j'en fais une profession aussi sincère. Mais je suis opposé à deux principes sur lesquels a roulé jusqu'à présent notre controverse avec les Musulmans³. » Boulainvilliers utilise plusieurs mots pour désigner le prophète de l'Islam ; Mahomed, conquérant, législateur, prophète, cependant il n'a pas hésité à utiliser le terme « imposteur ».

Boulainvilliers veut bien convenir que Mahomet était un imposteur, mais loin d'être « grossier » et « barbare », c'était un personnage qui conduisait son entreprise avec « tout l'art, toute la délicatesse, toute la constance, l'intrépidité, les grandes vues dont Alexandre et César eussent été capable dans sa place⁴ ».

¹ Magdy Gabriel Badir, *Voltaire et l'Islam*, Oxford, Voltaire Foundation, 1974, p. 60.

² Henri de Boulainvilliers, *La Vie de Mahomet*, Londres-Amsterdam, chez P. Humbert, 1730, p. 224.

³ *Ibid.*

⁴ Magdy Gabriel Badir, *op. cit.*, p. 66-67.

Voltaire a écrit sa tragédie en consultant les sources arabes, surtout l'ouvrage d'Abulféda *Al Mukhtasar fi Akhbar al-Bashar* (*Abrégé de l'histoire universelle*) qui consacre quelques chapitres à la vie du prophète Mohammed. Ces chapitres ont été traduits en latin par Jean Gagnier (Oxford, 1723), puis une traduction française est parue à Amsterdam en 1732 sous le titre de *Vie de Mahomet*.

Malgré les contradictions dans ses propos, Voltaire, après avoir traité le prophète Mohammed d'« imposteur », devient plus tard beaucoup plus enthousiaste au sujet de l'Islam qu'on ne l'imagine. En bon élève tardif de Boulainvilliers, il parlera de Mahomet comme un « législateur » et non plus comme un imposteur et chantera la tolérance de l'Islam:

Les Arabes, franchissant les limites de leur pays, dont ils n'étaient point sortis, ne forcèrent jamais les étrangers à recevoir la religion musulmane. [...] Bornons-nous à cette vérité historique : le législateur des musulmans, homme puissant et terrible ; établit ses dogmes par son courage et par ses armes ; cependant sa religion devient indulgente et tolérante¹.

Il montrera surtout plus d'impartialité pour la religion qui fut pour lui le « pur théisme ». Il adopte l'idée maîtresse de Boulainvilliers qui trouvait la religion de Mahomet si sage « qu'il suffisait d'en faire entendre la doctrine pour soumettre les esprits » et si « proportionnée aux idées communes du genre humain » qu'elle a été enracinée dans le cœur de « plus de la moitié des hommes en moins de 40 années ». Dans ses *Questions sur l'Encyclopédie*, dans l'article relatif au Coran, il révèle clairement les raisons pour lesquelles le mahométisme a été l'objet d'outrages. Pour lui, cette diffamation correspond à une revanche des moines contre les Turcs musulmans :

En effet, l'Alcoran passe encore aujourd'hui pour le livre le plus élégant et le plus sublime qui ait encore été écrit dans cette langue. Nous avons imputé à l'Alcoran une infinité de sottises qui n'y furent jamais. Ce fut principalement contre les Turcs devenus mahométans que nos moines écrivirent tant de livres, lorsqu'on ne pouvait guère répondre autrement aux conquérants de Constantinople².

¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, René Pomeau éd., Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1990, 2 vol., t. 1, Ch. VII, « De l'Alcoran et de la loi Musulmane », p. 275.

² Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie. Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 38, t 2, Oxford, Voltaire Fondation, 2007, p. 169.

L'Islam est souvent pris comme instrument pour défendre ou critiquer le christianisme. Si, au XVII^e siècle, on défend l'Eglise contre les déistes en démontrant l'imposture des autres religions comme l'Islam, au XVIII^e siècle, on s'intéresse à l'Islam pour attaquer l'Eglise.

Pierre Bayle est l'un des érudits qui se sont servis de l'Islam pour critiquer l'Eglise. Il est l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*¹ publié en 1696 aux Pays-Bas où il résida, exilé, jusqu'à sa mort. Bayle écrit un article sur Mahomet dans lequel il dément une grande partie des préjugés contre l'Islam uniquement pour critiquer l'Eglise. Selon Dominique Carnoy-Torabi, « Mahomet est en fait un prétexte de choix pour régler des comptes à l'Eglise, selon un procédé que le XVIII^e siècle utilisera abondamment »². Les lignes qui suivent montrent son ouverture sur l'islam par rapport à ses contemporains :

Je ne voudrais pas nier qu'à certains égards le zèle de nos Disputeurs ne soit injuste ; car ils se servent des extravagances d'un légendaire Mahométan, pour rendre odieux ou ridicule Mahomet même, ils violent l'équité que l'on doit à tout le monde, aux plus méchants comme aux gens de bien. Il ne faut jamais imputer aux gens ce qu'ils n'ont pas fait et par conséquent il n'est point permis d'argumenter contre Mahomet en vertu des rêveries que ses sectateurs content de lui, s'il n'est pas vrai qu'il les ait lui-même débités³.

Tous ces philosophes des Lumières ont influencé la vision des voyageurs envers l'Islam et son prophète. Dans les récits des voyages des XVIII^e et XIX^e siècles, surtout ceux de Jean de La Roque, de Joseph de La Porte et de Grandpré, on qualifie toujours le Prophète d'« imposteur » mais on apprécie sa vertu et ses mœurs. Si les philosophes des Lumières s'intéressent à l'islam, ce n'est pas pour approuver cette religion, même s'ils louent la tolérance musulmane, mais c'est, comme nous l'avons déjà dit, parce que, sous couvert de discuter de l'Islam, cet ennemi traditionnel du christianisme, ils peuvent critiquer l'Église.

Les auteurs du XIX^e siècle n'utilisent pas les termes du XVII^e envers l'Islam et son Prophète, mais ils adoptent relativement la vision du XVIII^e siècle. Cependant, ils ne cachent pas parfois leur désaccord avec certaines pratiques des musulmans comme la prière, le jeûne

¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reiniers Leers, 1696.

² Dominique Carnoy-Torabi, *op. cit.*, p. 296.

³ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Basle, 1738, 5^e éd., Jean Louis Brandmuller, t. III, p. 258, notes de bas de pages.

de Ramadan, la circoncision et d'autres. Ils apprécient les mœurs des musulmans basées sur l'Islam mais refusent celui-ci en tant que religion. Grandpré, par exemple, parle longuement des mœurs des musulmans enseignées par la religion islamique. Cependant, il ne manque pas d'exprimer son mécontentement envers les pratiques religieuses comme, par exemple, l'appel à la prière aux minarets : « Rien ne m'a paru plus triste, plus lugubre, plus sinistre, que cette manière d'avertir de se rendre aux cérémonies religieuses¹. » Ensuite, il décrit les nuits de Ramadan qui, semble-t-il, ne lui plaisent pas : « La ville entière ressemble à une foire. Je pris le parti de leur céder la place, et d'aller séjourner à bord de mon vaisseau pour jouir de quelques repos². » De plus, son voisin est un « dévot » qui veille la nuit pour faire la prière. Ainsi, le voyageur n'arrive pas à « fermer l'œil » à cause de la voix forte de son voisin pendant sa prière. Grandpré « présume qu'il y avait un peu de forfanterie dans son fait³ ».

Certes, le récit de Grandpré a été publié en 1801, mais son voyage en Arabie a été effectué à la fin du XVIII^e siècle. Son discours concernant les mœurs des Arabes correspond à celui des philosophes des Lumières, son point de vue sur l'Islam est un peu différent. Si la plupart des philosophes des Lumières ont démenti les préjugés contre les Arabes et ont critiqué l'Islam pour viser les religions, Grandpré les rejoint sur le premier point et s'en écarte sur le deuxième. Pour lui, la conservation des mœurs chez les Arabes est due à la présence de l'Islam dans toutes leurs pratiques.

L'ignorance de tous les jeux de hasard, et plus que tout cela, le fanatisme de leur religion et l'influence despotique de ses ministres ; toutes ces causes réunies contribuent à conserver chez eux la pureté des mœurs⁴.

Le Français converti raconte à ses camarades « qu'il n'avait jamais été plus heureux que chez les Musulmans⁵ ». Plusieurs matelots français, parmi lesquels le fils du maître d'hydrographie de l'Ile de France, se convertissent à l'Islam, se font circoncire et s'habillent comme les Arabes. Ils s'établissent à Moka et refusent de retourner sur le vaisseau. Le

¹ Grandpré, p. 154.

² *Ibid.*, p. 188.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 246.

⁵ *Ibid.*, p. 192.

matelot qui se convertit à l'islam et se marie avec une femme indigène est déchu car il partagera les valeurs et adoptera les mœurs de l'Autre. Cela n'est pas acceptable et sévèrement jugé par ses pairs. Ce qui provoque l'indignation du marchand voyageur en plus, c'est l'idée de la liberté et de l'égalité qu'« un grand Cafre » a acquis dès qu'il a embrassé l'islam : « il marcha dans Moka, mon égal, et vint insolemment me demander ses gages échus¹ », dit Grandpré. Les nouveaux convertis trouvent refuge auprès du gouverneur de Moka qui refuse de les remettre à leur capitaine car « la religion ne [permet] pas de remettre un musulman aux mains d'un chrétien² ». Cette situation crée une tension entre le voyageur et les autorités locales. Le capitaine capture quatre yéménites et se prépare à bombarder Moka en cas de refus de lui remettre ses sujets. On conclut un accord pour lui rendre un de ses hommes dont il exige impérativement le retour avec lui.

Les réflexions faites par Grandpré sur la religion et les mœurs sont fort intéressantes ; l'auteur approuve leur importance dans une société. Lui aussi, il instrumentalise l'islam pour s'autocritiquer. En parlant de la nation arabe, il dit :

On peut la regarder [la nation arabe] comme neuve, c'est-à-dire qu'elle a encore une religion et des mœurs. [...] J'appelle avoir une religion, être fermement persuadé de la vérité de tout ce qu'elle enseigne ; strictement observer tout ce qu'elle prescrit ; enfin être convaincu qu'elle est divine, qu'elle ne peut errer ; et se sacrifier, s'il le faut, pour elle : sur ce pied là, nous n'avons plus de religion en Europe³.

Ces réflexions se sont formées chez l'auteur après avoir vécu parmi les musulmans sur les côtes de l'Arabie et après avoir observé leurs mœurs et leurs coutumes. L'islam, non reconnu jusqu'au XVII^e siècle, puis vu avec mépris par les uns et avec sympathie par les autres au XVIII^e siècle, est embrassé par les marins français. Il est reconnu par Grandpré, malgré son désaccord devant les pratiques des musulmans, comme une religion qui cultive la « pureté des mœurs⁴ ». Pour Grandpré, le mahométisme est une religion. Ce voyageur s'est inspiré de certains auteurs du XVIII^e siècle comme Voltaire, Boulainvilliers, Pierre Bayle et Richard Simon. L'islam n'est pas seulement un culte, mais aussi une pratique et des mœurs. Grandpré ne cesse pas de critiquer sévèrement la nation européenne en prenant comme référence la nation arabe :

¹ *Ibid.*, p. 193.

² *Ibid.*, p. 197.

³ *Ibid.*, p. 252.

⁴ *Ibid.*, p. 246.

Son attachement pour sa religion subsiste dans toute sa force, ses mœurs sont intactes, elles ne connaissent ni débauche, ni jeu, ni luxe, ni avarice, et c'est peut-être le seul peuple de la terre qui pratique la vertu pour elle-même. Une telle rigidité de mœurs influe nécessairement sur le caractère de la nation : aussi rien n'est-il plus franc, plus royal, plus sincère qu'un Arabe¹.

Les voyageurs des Lumières, la multiplication des traductions du Coran et de plusieurs œuvres Arabes sont tous des facteurs qui contribuent à connaître mieux l'Islam et les musulmans au début du XIX^e siècle. L'Islam n'est plus une fausse loi mais une religion. Mahomet n'est plus « faux », « imposteur » ou « conquérant législateur », il est un prophète et on l'appelle « l'envoyé de Dieu ». Les voyageurs français, dans la première moitié du XIX^e siècle, partent en Arabie Heureuse avec une connaissance variée et assez savante sur le peuple de cette région. Leurs ressources ne sont plus limitées à des livres écrits par des religieux, mais s'étendent à des ouvrages de plusieurs genres. Les philosophes, les écrivains et les voyageurs du XVIII^e siècle ont bien préparé le terrain devant eux. Maurice Tamisier confirme et répète à plusieurs reprises dans son récit *Voyage en Arabie* que Mohammed est « l'envoyé de Dieu ² ». Le peuple arabe n'est plus mahométan mais « musulman ». Cette évolution de vocabulaire porte déjà du sens. Dans une conversation de Tamisier avec un arabe sur l'histoire d'un juif qui achète une gazelle pour l'égorger, et dans laquelle le prophète Mohammed lui demande de la lâcher pour allaiter ses enfants en lui garantissant son retour le soir, le voyageur utilise certains termes pour s'identifier aux musulmans :

- C'était écrit (Maktoub)³, lui dis-je.
- Tu parles comme un vrai croyant ; tu en as la barbe, il faut espérer que tu réciteras un de ces jours : « Il n'y a d'autre dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète. »
- Allah Kerim⁴, Dieu est miséricordieux.

Tamisier semble étonné mais ne croit pas à cette histoire. La manière dont parle le voyageur étonne l'Autre qui le reconnaît mais dans sa culture religieuse. Cette conversation entre un bédouin et Tamisier est assez intéressante. L'auteur voudrait envoyer un message prouvant que la religion musulmane est basée sur la parole puisque, pour être musulman, il

¹ *Ibid.*, p. 254.

² Tamisier, p. 285.

³ Maktoub est un mot arabe qui veut dire destin.

⁴ « Alla karim » veut dire *Dieu est généreux*. Cela veut dire aussi *si Dieu le veut*.

suffit juste de prononcer la formule de l'unité de Dieu. Bref, la croyance musulmane se fait par une phrase. Cette réflexion rejoint ce que dit Grandpré : « Aussi rien n'est plus franc, plus loyal, plus sincère qu'un Arabe¹. »

Le rapport à l'Autre aux XVI^e et XVII^e siècle est un rapport d'hostilité. Au XVIII^e siècle, ce rapport a assez changé. La méconnaissance ou la non reconnaissance de l'Autre, qui conduiraient à l'exclure ou à le détruire, disparaissent, mais elles sont remplacées par une reconnaissance ambiguë. Ce développement est dû à un élargissement des connaissances sur le monde en général chez certains écrivains du siècle des Lumières où ils semblent pouvoir faire une distinction entre Turcs et Arabes. A la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, le prophète Mohammed est à la fois conquérant, législateur, prophète et envoyé de Dieu. Il est cependant imposteur chez d'autres. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que le regard des Français sur l'islam et les musulmans a commencé à s'infléchir positivement, principalement en faveur des Arabes. Les Français ne commencent vraiment à découvrir les musulmans que d'un côté par les récits de voyageurs qui ont vécu longtemps avec la population arabe et d'un autre côté avec le développement des nouvelles épopées missionnaires liées aux conquêtes coloniales. Suite aux travaux de certains écrivains et voyageurs comme d'Herbelot, Galland, La Porte, Grandpré, Tamisier, Boulainvilliers, Voltaire, on ne voit plus l'Islam comme l'ennemi du christianisme, mais comme une civilisation exotique.

¹ Grandpré, p. 254.

CONCLUSION

L'objectif de cette étude était de saisir l'image de l'Arabie Heureuse à travers l'analyse de récits de voyageurs français ayant été rédigés depuis la Renaissance jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle. Comme on a pu le voir, il s'est agi de nous intéresser à sept récits aux contenus hétérogènes et à des dizaines de textes secondaires. Les voyages de certains de nos auteurs peuvent être regardés comme ayant trait à la découverte d'une nouvelle société, d'un nouvel horizon culturel ; aussi trouve-t-on exposés dans leurs textes les divers aspects de la vie des Arabes, de leurs mœurs, ainsi que de leurs us et coutumes.

Notre propos a visé essentiellement à mettre en lumière le regard des voyageurs français et nous avons tenté de comprendre son évolution à travers les siècles. Le nombre de récits de voyage concernant l'Arabie en général, publiés aux XVIII^e et XIX^e siècles, est considérable¹. Quasi inexistant avant le XVI^e siècle, le récit du voyage en Arabie apparaît véritablement au XVII^e siècle et prend de l'ampleur aux XVIII^e et XIX^e siècles. C'est à partir du XVI^e siècle que la France a commencé à jeter son regard sur l'Orient. Au XVI^e, plusieurs voyageurs se sont rendus en Orient. Ils nous ont laissés leurs récits de voyage² mais leurs développements sur l'Arabie Heureuse n'étant pas importants par rapport à ceux de notre corpus principal, nous avons dû les joindre aux *Autres textes*³ de la *Bibliographie première*. Il en va de même pour le nombre considérable des textes de l'époque moderne dans lesquels est évoquée l'Arabie Heureuse.

Pour mieux comprendre les circonstances des voyages et le contexte de l'écriture de ces récits, leurs formes, leurs points de rencontres et leurs divergences, nous avons d'abord commencé par procéder à l'étude des textes. L'ensemble de ce corpus constitue une véritable richesse quant à la documentation sur l'Arabie Heureuse. Il a tout d'abord une valeur documentaire : le contenu des textes recèle des informations sur le peuple arabe, sur sa vie individuel et collective, sur sa culture, sa religion, son histoire, ses mœurs, ses activités, sa

¹ Voir la Bibliographie de cette thèse (*Bibliographie première*) : la plupart des ouvrages qui y sont cités contient au moins un texte sur l'Arabie Heureuse.

² Nous pouvons citer à titre d'exemple : Pierre Belon, *Observations de plusieurs singularités, et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays étrangers, rédigées en trois livres*, Paris, Gilles Corrozet, 1553 ; Jean Palerne, *Pérégrinations du Sieur Jean Palerne*, Lyon, Jean Pillehotte, 1556 ; Nicolas de Nicolay, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales. Avec les figures au naturel tant d'hommes que de femmes selon la diversité des nations, & de leur port, maintien & habitz*. [Avec une élégie de P. de Ronsard à Nicolas. de Nicolay], Lyon, G. Roville, 1568.

³ Voir « Bibliographie première, Autres textes » à la fin de cette thèse.

politique, son commerce, la nature de son pays. Ensuite, il couvre une vaste période qui s'étend du XVI^e siècle au milieu du XIX^e siècle. Ceci lui apporte une valeur importante.

Les textes de notre recherche sont très divers par leur forme et leur écriture. Certains textes sont des récits complets comme ceux de La Roque, de Desfontaines, de Tamisier, et de Botta, d'autres comme ceux de Bergeron, de La Porte et de Grandpré sont des textes retirés d'autres ouvrages. Des récits de voyage sont écrits par les voyageurs eux-mêmes (Tamisier et Botta), d'autres par d'autres écrivains (Bergeron, La Roque et Desfontaines) et une troisième catégorie de récits sont réécrits par des écrivains compilateurs comme La Porte ou Prévost. Toute cette diversité rend difficile la compréhension de l'évolution des idées des écrivains-voyageurs. Ces textes sont soumis à une double autorité : autorité du voyageur et autorité de l'écrivain. L'intertextualité est bien présente et elle exige de tracer les frontières entre ces textes. Mais il est souvent difficile de distinguer entre ce qui appartient au voyageur et ce qui est dû à l'intervention de l'écrivain. Celui-ci peut tout à fait orienter le récit en fonction du besoin du lecteur de son époque. L'objectif est de transmettre au public tout ce qu'il connaît sur l'Autre et surtout de le satisfaire.

Malgré des objectifs de voyages et d'écritures différents, on peut dire que le point commun qui les unit est l'objet, à savoir l'Autre. Les relations de nos écrivains-voyageurs avaient une égale importance quant à leur portée sur un public français dans la mesure où ils traitaient, à travers différentes écritures, des thèmes communs sous un même angle idéologique. En effet, à ce sujet, les écrivains apparaissent comme liés par des connivences implicites : on le voit par la récurrence de certains thèmes. Tout se passe comme si cette répétition pouvait augmenter le pouvoir de conviction. Décrivant de simples comportements détachés de leur contexte, les amplifiant outre mesure, les auteurs se pressent de porter des jugements sans chercher à connaître la réalité des motivations ou le contexte. D'après leurs schémas de penser, les qualificatifs qui caractérisent l'Arabe sont nombreux et souvent dépréciatifs : voleur, civil, non cultivé, paresseux, grave, réservé, jaloux, hospitalier, généreux, imposteur, etc. Sont souvent évoqués son caractère et son physique qui s'orientent vers un exotisme.

Dans cette étude, nous avons analysé l'image de la ville ainsi que celle de la nature de l'Arabie Heureuse. Fascinés par la nature variée du pays, les voyageurs ont en revanche saisi la ville comme un espace culturel, économique et politique. Nous remarquons que ces écrivains-voyageurs ont souvent recours au comparatisme avec les sociétés occidentales. En

quête de dépaysement, ils ont une impression de désappointement et de déception lorsqu'ils arrivent dans les villes, alors qu'ils sont plutôt étonnés et admiratifs face à la nature du pays. Plusieurs déplorent le fait que la ville offre l'image d'une ville mal faite, d'une architecture sans art. Ils sont en outre frappés par l'histoire de certaines villes, par la simplicité des palais des rois et des gouverneurs, par les souks remplis de café, de fruits, de légumes et d'épices. Les portraits physiques plus ou moins avantageux de l'Arabe et les portraits moraux réellement peu flatteurs, le choix négatif de tant de personnages caricaturaux, révèlent la conception véritable de la société précoloniale à l'égard de la société observée.

Ainsi, on constate que l'héritage de l'exotisme pèse lourdement sur les vues des écrivains-voyageurs. Celui-ci a conditionné autant leur vision du monde observé que leur sens esthétique. Cependant leur réussite littéraire consiste surtout dans le pouvoir de dépaysement, de fascination et d'effroi qui est exercé sur le lecteur par le mirage des différentes contrées de l'Orient qui ont mobilisé leur curiosité. Il faut quand même réaliser un tour de force habile pour concilier ces images contradictoires de l'Arabe : l'hospitalité, le faste, les richesses, les parfums, les fleurs, le café, les châteaux, côtoient la misère, la mendicité, la saleté, le vol.

Par ailleurs, s'agissant des mœurs, les auteurs tentent de présenter à travers les diverses formes d'activités sociales, les modes de pensées censés être des témoignages fidèles de la mentalité de la population de l'Arabie Heureuse. Mais ce qu'on lit dans les textes est nettement paradoxal : d'un côté, certains prétendent appréhender totalement la situation de l'Arabe et sympathiser avec lui, de l'autre, ils refusent ses schémas de pensées et dénoncent ses comportements en insistant sur son altérité méconnue et parfois méprisée dans le but de répondre tout simplement à un horizon d'attente. C'est pourquoi l'objectivité de certains écrivains peut être mise en doute. Ils ne représentent en effet que ce qu'ils ont cru voir. Ils jugent les attitudes de l'Autre négativement sans chercher à les sonder.

Ainsi, dans le choix des exemples illustrant la mentalité et la moralité de l'Autre, apparaît une intention manifeste de consolider les stéréotypes. L'Arabe est présenté comme quelqu'un de conservateur et de despotique, qui impose à la femme, du moins à la sienne, une moralité stricte, rigoureuse, tout en conservant tous les privilèges, s'accordant conquêtes féminines et libertés sexuelles. La toile de fond idéologique sur laquelle certains écrivains ont essayé de greffer, chacun à sa manière, leur propre conception de la population de l'Arabie se base sur des préjugés séculaires et des idées préconçues. En ce qui concerne par

exemple la raison pour laquelle l'Arabe est souvent présenté comme une personne agressive dès qu'il est confronté à la moindre contrariété, il faut interroger l'époque médiévale : cette représentation dépréciative de l'Arabe répond en effet à une hostilité envers l'islam, car l'Arabe est avant tout le Musulman.

Cependant, à partir du XVIII^e siècle, une nouvelle image de l'Arabie en général apparaît dans la littérature française, à la fois dans les récits de voyages et dans les travaux à ambitions anthropologique ou encyclopédique. Certains écrivains-voyageurs qui ont vraiment vu l'Arabe, étaient étonnés de le trouver aussi accueillant, hospitalier et civilisé : « Nous trouvions déjà les Arabes de fort bonnes gens, et plus accoutumés que nous ne pensions à voir des étrangers¹. » La curiosité à connaître l'Autre tel qu'il est et non pas tel qu'il est représenté amène des écrivains et des philosophes à chercher, à lire et à réagir. Nous avons particulièrement remarqué cette tendance chez La Porte, Voltaire, Boulainvilliers ou Reland. Les Arabes nomades, auparavant présentés comme des êtres effrayants assoiffés de sang, apparaissent de plus en plus comme des personnes libres et hospitalières, vivant dans le style simple des anciens patriarches. Les premières traces de ce changement, liées à la réévaluation de l'islam au début des Lumières, se rencontrent dans la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot, dans le récit de voyages de Laurent d'Arvieux, dans *La vie de Mahomet* d'Henri de Boulainvilliers ou encore dans le récit de La Porte. Les motivations avouées par les voyageurs, le commerce (comme La Roque, Desfontaines, Grandpré), la recherche scientifique (comme Botta), ou la découverte de l'Autre et l'Ailleurs (comme Bergeron, de La Porte, de Tamisier) ne peuvent être mises en doute. Cependant, c'est la réalité de certaines de leurs observations qui peut l'être. Nous avons démontré à plusieurs reprises comment certains auteurs avaient démenti leurs prédécesseurs, qui n'avaient pas vu selon eux la réalité de l'Arabie et de sa population. Certains écrivains-voyageurs évitent de se référer aux récits de leurs prédécesseurs et notent leurs propres observations. L'auteur de la préface du récit de Tamisier le dit implicitement : « Dans le cours de sa narration, l'auteur s'occupe rarement des relations des autres voyageurs ; il raconte simplement ce qu'il a vu ou senti par lui-même². »

¹ La Roque, p. 48.

² Tamisier, p. 2, « préface ».

Si l'islam est envisagé avec peu de sympathie, ses grands traits sont bien montrés. C'est peut-être dans ce domaine que la méthode du recours aux origines est la plus développée, même si elles sont considérées comme négatives. Il faudra attendre le XIXe siècle pour arriver à une meilleure compréhension de l'islam ; de l'image d'imposteur du prophète, on passera à celle du réformateur social, ce qui n'est peut-être pas mieux.

En somme, on peut lire une nette évolution du regard de l'Occident sur l'Arabe de la Renaissance européenne jusqu'à l'Arabie de Tamisier et Botta au début de l'époque de la colonisation. Cette évolution n'est en fait que l'émancipation longue et glorieuse d'une vision religieuse marquée par une double contrainte : la première concerne en général le rejet de toute forme de curiosité ; la seconde vise particulièrement l'autre religion, jugée menaçante. Le mouvement de traduction a joué un rôle important dans cette évolution du regard de l'Autre. La traduction des récits de voyages, des ouvrages traitant de l'Arabe et de l'islam et des compilations¹ qui marqua la fin du XVIIe siècle et le début du XVIIIe siècle a permis une sorte de contact indirect avec l'Arabie en général. Celle-ci était présente dans la *Bibliothèque orientale* de Barthélemy d'Herbelot, mais en tant que réalité historique. C'est cette présence par défaut qui va lentement balayer les préjugés du fanatisme religieux ou anticlérical, les deux, participant du même type d'aveuglement. Des ouvrages comme les *Mille et une nuits* de Galland et les diverses imitations qu'ils vont susciter sont l'occasion d'évoquer l'Arabie comme un lieu certes lointain mais constamment mêlé à des aventures cocasses et amusantes. C'est pour cela que les premiers vrais voyages en Arabie Heureuse vont se faire à cette même époque. Le premier voyage des français au début du siècle des Lumières va être publié par Jean de La Roque. Sa relation *Voyage de l'Arabie Heureuse* va générer plusieurs compilations. Mais la découverte de l'Arabie Heureuse pose, au-delà de la question de l'évolution de son image, un autre problème, celui de son écriture qui, bien que réductrice et par conséquent révélatrice d'un certain ethnocentrisme du voyageur occidental, révèle un aspect fondamental de toute relation avec l'altérité : il s'agit de la manière de décrire l'inconnu. Nos récits révèlent différents profils et diverses tendances, où la personnalité du voyageur, son idéologie et ses projets expliquent la distance et la méfiance dominantes chez La Roque et Grandpré, le projet politique chez Desfontaines, l'articulation du scientifique chez Le Blanc et Botta et une sorte de lucidité nourrie de patience chez La

¹ Pour la traduction des relations de voyages voir les récits de Carsten Niebuhr ; pour la traduction des travaux sur l'islam voir les ouvrages d'Henri de Boulainvilliers, de Prideaux et d'André Reland, de Pierre Bayle, de Richerd Simon; pour la compilation voir les travaux de La Porte, de Prévost et de Thevet.

Porte et Tamisier. Nous avons aussi insisté sur le fait que les écrivains-voyageurs français de notre corpus s'appuyaient les uns sur les autres. Mais nous avons également cherché à montrer qu'il était arbitraire, dans un genre comme le récit de voyage, de vouloir les isoler d'autres auteurs européens.

En outre, dans les textes de certains écrivains-voyageurs, on peut également constater une préoccupation scientifique. Vincent Le Blanc était partisan d'une thèse sur la forme plane de la terre. De plus, dans son récit, rédigé par Bergeron, on trouve une quantité importante d'informations géographiques sur le monde visité. Son récit contient des détails précieux sur les villes d'Arabie, même si les transcriptions des noms de certaines sont difficiles à comprendre et à situer sur une carte. Ce discours scientifique réapparaît deux siècles plus tard chez certains voyageurs en Arabie. A la première moitié du XIX^e siècle, on assiste en 1841 au voyage scientifique officiel avec Botta. Cinq ans plus tard, Rochet d'Héricourt publie ses récits géographiques dans lequel sont décrites géographiquement la corne d'Afrique et l'Arabie avec forts détails statistiques et renfort de chiffres et tableaux.

Le motif le plus évident de ces voyages scientifiques est de trouver les éléments que l'on cherche pour aboutir à des résultats : corriger les cartes, calculer latitudes, longitudes et altitudes, mesurer les distances ou effectuer des mesures astronomiques, ou chercher des plantes ou des sites archéologiques. Ces voyages scientifiques n'ont pas seulement participé à une circulation des hommes et des choses, ils ont contribué aux perfectionnements de la géographie et au développement de l'histoire naturelle. Aussi différentes que puissent apparaître leurs visions respectives du monde et leur esthétique littéraire, nos voyageurs restent au fond des voyageurs modernes pour qui les voyages n'apportent que désillusion et émerveillements amers. Loin de rétablir la grandeur des terres mythiques (terre de l'Islam pour l'un et terre de la reine de Saba pour l'autre), leur écriture est avant tout un effort de démythification.

Malgré la persistance d'une image hostile de l'Arabie Heureuse chez les auteurs français, celle-ci (ou le Yémen¹) continuera d'exercer une fascination et un attrait exotique sur une bonne partie des écrivains-voyageurs français tout au long du XIX^e siècle jusqu'au

¹ A partir de la fin de première moitié du XIX^e siècle, le nom de l'Arabie Heureuse disparaît et laisse la place au « Yémen ». Tamisier utilise souvent le « Yémen » et Botta choisit le Yémen comme titre à sa œuvre : *Relation d'un voyage dans l'Yémen*.

XX^e siècle. On peut constater cette attirance chez des écrivains-voyageurs tels qu'Arthur Rimbaud, Henri de Monfreid, Joseph Kessel et Paul Nizan. Nous nous proposons d'étudier, dans des travaux futurs, la possible influence de nos auteurs sur ces successeurs qui ont visité, ou même séjourné au Yémen, de la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'à la fin du XX^e siècle. Nous nous consacrerons en outre à une étude sur les modes et les motivations du voyage et l'évolution de ses représentations du XIX^e au XX^e siècles.

BIBLIOGRAPHIE

A. Bibliographie Première

1. Corpus

1. Bergeron, Pierre, *Les voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc Marselois*, Paris, Gervais Clouzier, 1648(1^{ère} édition)..
2. Botta, Paul-Émile, *Relation d'un voyage dans l'Yémen*, Paris, Benjamin Duprat, 1841(1^{ère} édition).
3. Desfontaines, Pierre-François Guyot, *Relation de l'expédition de Moka en l'année 1737, sous les ordres de M. de la Garde-Jazier de Saint-Malo*, Paris, Chaubert, 1739 (1^{ère} édition).
4. Grandpré, Louis-Marie-Joseph Ohier, *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790... suivi d'un voyage fait dans la mer Rouge, contenant la description de Moka, et du commerce des Arabes de l'Yémen*, Paris, Dentu., 1801, 2 vol., t. 2(1^{ère} édition)..
5. La Porte, Joseph de, *Le voyageur françois, ou La connoissance de l'ancien et du nouveau monde*, Paris, chez Vincent, 1765, 42 vol., t. 2. « XXVe Lettre ». Les vol. 1-26 sont de l'abbé de La Porte, les vol. 27-28 de l'abbé de Fontenai et les vol. 29-42, comprenant spécialement la description de la France, sont de Domairon, d'après Quérard et Brunet. Cette relation a été éditée quatre fois : 1. Paris : Vincent, 1765, 2 vol. ; 2. Paris : L. Cellot, 1768, 2 vol. ; 3. Paris : Vincent, 1765-1767 ; [puis] Paris : Cellot, 1768-1781, 27 vol. ; 4. Paris : chez Vincent : [puis] chez Moutard : [puis] chez L. Cellot, 1765-1795, 42 vol.
6. La Roque, Jean de, *Voyage de l'Arabie Heureuse*, Paris, André Cailleau, 1716, (2^{ème} édition)¹.
7. Tamisier, Maurice, *Voyage en Arabie, séjour dans le Hedjaz, campagne d'Assir*, Paris, Louis Desessart, 1840, 2 vol. t. 2 (1^{ère} édition).

¹ La première édition fut à Paris en 1715 chez le même éditeur. La première édition a eu un succès chez les lecteurs, ce qui a aboutit à une deuxième édition qui ne portait aucune modification. Une autre édition fut Amsterdam en 1716 et ne porte aucune modification de contenu, mais de forme. Celle-ci contient, par exemple, dans la première page avant le titre une gravure des voyageurs entrant d'acheter du café d'un arabe de Moka. Voir gravure page 204.

2. Autres textes

8. Alvares, Francisco, *Historiale description de l’Ethiopie contenant vraye relation des terres, & païs du grand Roy, & Empereur Prete Ian, l’assiette de ses royaumes et provinces, leurs coutumes, loix, & religion, avec les pourtraits de leur temples*, « Seconde lettre d’André Corsal Florentin, à tres illustre prince le Duc Laurent de Medicis ecrite le XVIII jour de septembre MDXVII touchant la navigation de la mer rouge, & de Perse, jusques à la ville de Cochin au païs des Indes », 1558.
9. Arnaud, Thomas-Joseph, « Relation d’un voyage à Mareb (Saba) dans l’Arabie méridionale, entrepris en 1843 », in *Journal Asiatique* de 1845, Paris [sans éditeur], février-mars 1845.
10. Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reiniers Leers, 1696.
11. Belleforest, François de, *La Cosmographie universelle*, Paris, Michel Sonnius, 1575, 3 vol.
12. Belon, Pierre, *Observations de plusieurs singularités, et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays étranges, rédigées en trois livres*, Paris, Gilles. Corrozet, 1553.
13. Bergeron, Pierre, *Traité de la Navigation et des voyages de découvertes et conquestes modernes, principalement des François*, suivi de *Histoire de la premiere découverte et conquête des Canaries*, Paris, Jean de Heuqueville, 1629.
14. Bergeron, Pierre, *Voyages faits principalement en Asie dans les XIIe, XIII, XIV, et XVe siècles, faits par Benjamin Tudele, Jean du Plan-Carpin, N. Ascelin, Guillaume de Rubruques, Marc Paul Venitien, Haiton, Jean de Mandeville, et Ambroise Contarini, accompagnés de l’Histoire des Sarasins et des Tartares*, Alahate, Jean Neaulme, 1735, t. 1.
15. Bessire, François (éd.), *Relations de plusieurs voyages à la côte d’Afrique, à Maroc, au Sénégal, à Gorée, à Galam..tirés des journaux de de M. Saugnier*, Publications de l’Université de Saint-Etienne, 2005. [1^e édition : 1791].
16. Boulainvilliers, Henri de, *La Vie de Mahomet*, Londres-Amsterdam, chez P. Humbert, 1730.
17. Boulanger, Nicolas-Antoine, *Recherche sur l’origine du despotisme oriental*, Amsterdam, 1766.
18. Brissot-Thivars, Louis Saturnin, *Mémoires du capitaine Péron sur ses Voyages aux côtes d’Afrique, en Arabie, à l’île Amsterdam...*, Paris, Brissot-Thivars, 1824, 2 vol.

19. Bruslé de Montpleinchamp, Jean-Chrysostome, *Le Festin nuptial dressé dans l'Arabie heureuse au mariage d'Ésope, de Phèdre et de Pilpai avec trois fées*, Pirou en Basse-Normandie, Florent A.-Fable; (Bruxelles : J. B. Leener), 1700.
20. Buffon, Georges, *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, imprimerie royale, 1749.
21. Cabanis, Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral*, Paris, 1797, 2^e édition, 2 vol., t. 1, 1805.
22. Chardin, Jean, *Journal du Voyage du Chevr Chardin en Perse et aux Indes Par la Mer Noire et Par Clochide*, Londres, Moyse Pitt, in-fol. Autres éd. augmentées, de 1686 (Amsterdam), 1687 (Lyon), 1711 (Amsterdam), 1723 (Paris et Rouen), 1735 (Amsterdam, 4 vol., in-4°).
23. Chateaubriand, François-René de, *Génie du Christianisme, ou Beauté de la religion chrétienne*, Paris, imp. Migneret, 1803.
24. Chateaubriand, *Œuvres complètes, Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris, Garnier, 1957, préface de la première édition.
25. M. Cloupet, *Nouveau voyage dans l'Arabie Heureuse, ou Remarques sur le commerce de la mer Rouge, et quelques idées des mœurs, usages, lois, forces militaires, revenus publics, population du pays de l'Yémen de l'Arabie Heureuse puisées sur les lieux en 1788*, Annales de voyage, vol. X, 1810, p. 154-180.
26. Coppin, Jean, *Le Bouclier de l'Europe ou La Guerre Sainte*, Lyon, A. Briasson, 1686.
27. Combes, Edouard et Tamiser, Maurice, *Voyage en Abyssinie, dans le pays des Galla, de Choa et d'Ifat : précédé d'une excursion dans l'Arabie-Heureuse... 1835-1837*, Paris, Louis Dessessart, 1838. 4 vol.
28. Contant d'Orville, André-Guillaume, *Histoire des différents peuples du monde*, Paris, Hérisant fils et J.P. Costard, 1770-1771, 6 vol., t. 2.
29. Corsali, Andrea, *Historiale description de l'Ethiopie contenant vraye relation des terres, & pais du grand Roy, & Empereur Prete Ian, l'assiette de ses royaumes et provinces, leurs coutumes, loix, & religion, avec les pourtraits de leur temples*, 1558.
- 30.
31. Desfontaines, Pierre-François Guyot, *La Voltairomanie. Avec le Préservatif et le factum du Sr. Claude-François Jore*, Londres, 1739.
32. Diodore de Sicile, *Histoire universelle*, trad. par l'Abbé Jean Terrasson, Paris, 1737, t. I.

33. D'Herbelot, Barthélemy, *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel*, Paris, Compagnie des Libraires, 1697.
34. Du Couret, Louis, *Journal d'un voyage en Arabie*, Bruxelles, Lebegue, 1856, 4 t. en 2 vol.
35. Du Couret, Louis, *Mémoire à Sa Majesté Napoléon III, empereur des Français, par le hadji Abd-el-Hamid Bey sur les résultats de la mission officielle que ce voyageur vient de remplir en Afrique*, Paris, impr. de Pommeret et Moreau, 1853.
36. Du Couret, Louis, *Voyage au pays des Niam-Niams ou hommes à queues, avec un portrait d'un Niam-Niam et une notice biographique sur l'auteur par Alexandre Dumas*, Paris, Martinon, 1854.
37. Du Couret, Louis, *Journal d'un voyage en Arabie par Hadji Ald-El-Hamid Bey [sic], rédigé par Alexandre Dumas Bruxelles, A. Lebègue, 1856.*
38. Du Couret, Louis, *Pèlerinage de Hadji-Abd-el-Hamid-Bey. Médine et la Mecque, publié par Alexandre Dumas*, Paris, A. Cadot, 1856-1857.
39. Du Couret, Louis, *Les Mystères du désert, souvenirs de voyage en Asie et en Afrique, par Hadji-Abd-el-Hamid-Bey,... précédés d'une préface par M. Stanislas de Lapeyrouse*, Paris, E. Dentu, 1859.
40. Du Couret, Louis, *L'Arabie heureuse: souvenirs de voyages en Afrique et en Asie par Hadji-Abd-el-Hamid Bey*, publié par Alexandre Dumas, Paris, Michel Lévy, 1860.
41. Dufour, Philippe-Sylvestre, *De l'Usage du caphé, du thé et du chocolate*, Lyon, J. Girin et B. Rivière, 1671, 188 p.
42. « Extrait de la relation de voyage de MM. Maurice Tamisier et Edmond Combes, en Abyssinie pendant 1835-1836 », in *Bulletin de la société de géographie*, Paris, Arthus Bertrand, 2^e série, t. VII, janvier-juin 1837.
43. Galland, Antoine, « Préface » de la *Bibliothèque orientale*, Paris, Compagnie des Libraires, 1697.
44. Galland, Antoine, *Parole remarquable des Orientaux*, 1779.
45. Galland, Antoine, *De l'origine, et du progrès du café, sur un manuscrit arabe de la bibliothèque du Roy*, Paris, Florentin et Pierre de Laune, 1699.
46. Gassendi, Pierre, *Vie de l'illustre Nicolas-Claude Fabri de Peiresc Conseiller au Parlement d'Aix [1641]*, traduit du latin par Roger Lassalle, Paris, Belin, 1992.
47. Grandpré, Louis-Marie-Joseph Ohier, *Voyage à la côte occidentale d'Afrique, fait dans les années 1786 et 1787*, Paris, Dentu, 2 vol., 1801.

48. Hérodote, *Histoire d'Hérodote*, traduit du grec par Henri-Pierre Larcher, avec des notes de Bochart, Wesseling, Scaliger, Bellanger, Larcher, etc., Paris, Charpentier, 1850, 2 vol., t. 1, livre 2 et 3.
49. Labat, Jean Baptiste, *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, édition Labat, Paris, Delespine, 1735. 6 vol.
50. *La Bible de Jérusalem*, traduit en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Les Editions du CERF, 1986, « Deuxième épître aux Thessaloniciens ».
51. Laclos, Pierre Choderlos de, *Des femmes et leur éducation, Œuvres complètes, texte établi, présenté, annoté par Laurent Versini*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1979.
52. *L'Alcoran de Mahomet, traduit de l'arabe par André du Ryer, Sieur de la Garde Malezair*, Paris, Antoine de Sommaville, 1647.
53. Lafitau, Joseph-François, *Histoire des découvertes et conquête des Portugais dans le Nouveau-Monde*, Paris, Saugrain Père et Jean-Baptiste Coignard, 1733.
54. La Porte, Joseph de, *L'Esprit de l'abbé Desfontaines*, Londres, Clément, 1757, 2 vol.
55. La Porte, Joseph de, *Voyage au séjour des ombres*, La Haye-Paris, 1751.
56. La Porte, Joseph de, *La Revue des feuilles de M. Fréron*, Londres, 1756.
57. La Roque, Jean de , *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV dans la Palestine, vers le grand Emir, Chef des Princes Arabes du Désert*, Paris, André Cailleau, 1717. (Cette relation est éditée à partir des *Mémoires* du chevalier d'Arvieux après son voyage dans l'Arabie Déserte).
58. *Le Coran*, traduit par Denise Masson, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.
59. Lemerrier, Népomucène-Louis, *Agar et Ismaïl ou l'origine du peuple Arabe* (titre de la 2^{ème} édition), scène orientale, P, Nepveu, 1818, 21 p.
60. « Mémoire Concernant l'arbre et le fruit du café », in *Le Journal des Sçavans pour l'année 1716*, Paris, Pierre Witte, t. 18, 4 mai 1716.
61. Montesquieu, *Lettres persanes*, Amsterdam, P. Brunel, 1721, 2 parties en 1 vol.
62. Moreri, Louis, *Le Grand Dictionnaire historique ou Le mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane*, Lyon, Jean Girin et Barthelemy Riviere, 1681, 2 vol., t. 1.
63. Nadal, Augustin (rédacteur), *Le Nouveau Mercure*, Trévoux, J. Estienne et E. Janveau, (janvier 1708-mars 1709, puis janvier-mai 1711), un cahier de 24 p., in-12.

64. Nicolay, Nicolas de, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales. Avec les figures au naturel tant d'hommes que de femmes selon la diversité des nations, & de leur port, maintien & habitz.* [Avec une élégie de P. de Ronsard à Nicolas de Nicolay], traduit de l'italien par Francesco Flori, Lyon, Guillaume Roville, 1568.
65. Niebuhr, Carsten, *Description de l'Arabie d'après les observations et recherches faites dans le pays même*, traduit par Ferdinand-Louis Mourier, nouvelle édition, revue et corrigée (par de Guignes), Paris, Brunet, 1779, 2 tomes en 1 vol.
66. Niebuhr, Carsten, *Voyage en Arabie et en d'autres pays circonvoisins*, traduit de l'allemand, Amsterdam, S. J. Baalde, 1776-1780.
67. Ockley, Simon, *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt, by the Saracens*, London, Knaplock, 1708.
68. Palerne, Jean, *Pérégrinations du Sieur Jean Palerne*, Lyon, Jean Pillehotte, 1556.
69. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre XII, texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1949.
70. Prévost, Antoine François, *Histoire générale des voyages, ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre*, Paris, Didot, 1746-1770, 20 vol, 1752, vol. 10.
71. Prideaux, Humphrey, *La Vie de Mahomet, où l'on découvre amplement la vérité de l'imposture*, Amsterdam, George Gallet, 1698.
72. Reland, Adrien, *La Religion des Mahométans, exposée par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les Opinions qu'on leur a faussement attribuées, tiré du latin, et augmenté d'une Confession de Foi Mahometane, qui n'avoit point encore paru*, La Haye, Isaac Vaillant, 1721.
73. Ross, Alexander, *Les Religions du Monde, ou Desmonstrations de toutes les Religions et heresies de l'Asie, Afrique, Amerique, et de l'Europe*, traduit par Thomas La Grue, Amsterdam, Jean Chipper, 1666.
74. Sanson, Nicolas, *L'Asie en plusieurs cartes nouvelles et exactes et en divers traités de géographie et d'histoire*, Paris, l'auteur, 1658.
75. Savary, Claude, *Lettres sur l'Egypte*, Paris, Bleuete jeune, 1798, t. I.
76. Schefer, Charles, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle*, t. IX, Les Voyages de Lodovico de Varthema, trad. de l'italien en français par J. Balarin de Raconis, Paris, Ernest Leroux, 1888.

77. Shafi'i, Mohammed Al-, *Recueil d'Al Shafi'i, textes réunis et annotés par Soulayman Al Bawab*, texte en arabe, Damas, Edition Al Hikma, [s.d].
78. Simon, Richard, *Histoire critique de la créance et des coutumes des Nation du Levant*, publiée par Le SR. DE MONI, Francfort, Frédéric Arnaud, 1684.
79. Tavernier, Jean-Baptiste, *Les Six Voyages de J.-B. Tavernier*, Paris, Gervais Clouzier, 1676-1679, 3 vol. in-4°.
80. Tahtâwî, Rifa'a al-, *L'Or de Paris. Relation de voyage, 1826-1831*, trad. Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988.
81. Tamizey de Larroque, Philippe, *Lettres de Peiresc*, Paris, Imprimerie Nationale, 1895, t. 7.
82. Thaâlibi, Abdulmalik Al, *La Beauté est le gibier des cœurs*, trad. de l'arabe par Odette Petit, Paris, Sindbad, 1987, [éd. originale ?].
83. Jean Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant*, Paris, Louis Bilaine, 1664.
84. Thevet, André, *La Cosmographie universelle*, Paris, Guillaume Chaudière, 1575, t. 1.
85. Tournefort, Joseph Pitton de, *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy*, Lyon, Anisson et Posuel,, 1717, 2 vol.
86. Usâma ibn Munqidh, *Souvenirs historiques et récits de chasse par un émir syrien du XII^e siècle, autobiographie d'Usama ibn Munkidh intitulée : L'instruction par les exemples*, traduit en français par Hartwig Dernbourg, Paris, Ernest Leroux, 1895.
87. Voltaire, *Traité de métaphysique, Mélanges*, Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade 1961.
88. Voltaire, *Contes en vers et en prose, Lettres d'Amabed, etc.*, « Quatrième lettre d'Amabed à Shastasid », Sylvain Menant éd., Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1993, 2 vol.
89. Voltaire, *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1978.
90. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, René Pomeau éd., Paris, Bordas, Classique Garnier, 1990, 2 vol., t. 1, Ch. VII, « De l'Alcoran et de la loi Musulmane ».
91. Voltaire, *Les Œuvres complètes de Voltaire, Questions sur l'Encyclopédie*, vol. 38, t 2, Oxford, Voltaire Fondation, 2007.
92. « Voyage de l'Arabie », in *Journal de Trévoux ou Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts*, article LX, Trévoux, Etienne Ganeau, t. 16, Avril 1716.
93. Bourguet, Marie-Noelle, *Voyages et voyageurs, Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de Michel Delon, Paris, P.U.F, 1997, p. 1092-1095.

B. Bibliographie secondaire

1. Dictionnaires et encyclopédies

94. Barthes, Roland, « Théorie du texte », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1973.
95. Breton, Stanislas, *L'autre et l'ailleurs*, Paris, Descartes et Cie, 1995.
96. Chebel, Malek, *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris, Payot et Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 1995.
97. *Dictionnaire de l'académie française*, Paris, La veuve de Bernard Brunet, 1762, 2 vol.
98. *Dictionnaire de L'académie française*, Paris, Hachette, 8^e édition, 2 vol., 1932-1935.
99. *Dictionnaire des littératures de langue française*, Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty et Alain Rey (dir.), Paris, Bordas, 1984.
100. Grente, Cardinal Georges, *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVIII^e siècle*, nouv. édition François Moureau (dir.), Paris, Fayard, 1995.
101. Houtsma, Martijn Theodoor, Basset, René, Arnold, Thomas Walker, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, E. J. Brill, Paris : C. Klincksieck, 1913-1938.
102. Larousse, Pierre, *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, 1866, t. 2.
103. Ferréol, Gilles et Jucquois, Guy (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003.
104. Littré, Paul-Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 7 vol., 1994.
105. Prévost, Michel, Roman d'Amat, Jean-Charles, Limouzin-Lamothe, Roger (et al.) (dir.), *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Libraire Letouzey et Ané, 20 vol., 1932-2007.
106. Reindaud, Joseph Toussaint, *Relation des voyages faits par les arabes et les persans dans l'Inde et à la Chine le IX^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, Imprimerie Royale, 1845.
107. Robinet, Jean-Baptiste-René, *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique*, t. 5, Londres, Les Libraires associés, 1778.
108. Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, 3 vol.

2. Catalogues et ouvrages généraux

109. Bonnenfant, Paul, *Bibliographie de la péninsule Arabique d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du CNRS, 1980.
110. Bibliothèque municipale de Rouen, *Catalogue du Fond U*, (3 vol., vol. 1 et 2 n° : 18734-2 ; 3^e vol., table des matières n°: 19426), Rouen, [1913].
111. Gay, Jean, *Bibliographie des ouvrages relatifs à l'Afrique et à l'Arabie : catalogue méthodique de tous les ouvrages français et des principaux en langues étrangères traitant de la géographie, de l'histoire, du commerce, des lettres et des arts de l'Afrique et de l'Arabie*, Paris, Maisonneuve et Cie, à Saint Remo, Gay et Fils, 1875.
112. *Catalogue générale des livres imprimés de la Bibliothèque nationale de France (BnF)*, Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCXX.
113. Laflèche, Guy, *Bibliographie littéraire de la Nouvelle-France*, Laval, Singulier, 2000.
114. Le catalogue de l'Institut du Monde Arabe (IMA), Paris.

3. Bibliographie générale

115. Affergan, Francis, *Exotisme et altérité*, Paris, Presse universitaire de France, 1987.
116. Al-Ankary, Khalid M, *La Péninsule Arabique dans les cartes européennes anciennes*, Paris, Institut du Monde Arabe, 2001.
117. Al-Amri, Hussein Abdullah, *L'histoire moderne et contemporaine du Yémen*, Damas, 1997.
118. Al-Amri, Hussein Abdullah, *Cent ans de l'histoire moderne du Yémen (1748-1848)*, en langue arabe, Damas, Dar Al-Fikr, 1984, 2^{ème} éd. 1988.
119. Amshoush, Massoud, *Aden dans les écrits des voyageurs français*, Aden, Publication de l'université d'Aden, 2003.
120. Andrieux, Maurice, *Le Grand siècle du voyage, 1720-1820*, Paris, Albin Michel, 1968.
121. Antoine, Philippe, *Les récits de voyage de Chateaubriand, Contribution à l'étude d'un genre*, Paris, Honoré Champion, 1997, p. 23.
122. Antoine, Philippe, Gomez-Géraud, Marie-Christine et all, *Roman et récit de voyage*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2001.
123. 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, vol 66 : *L'autre et l'image de soi*, Paris, mise en ligne le 21 juillet 2005, URL : <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=93>

124. Atkinson, Geoffroy, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1972.
125. Badir, Magdy Gabriel, *Voltaire et l'Islam*, Oxford, Voltaire Foundation, 1974.
126. Bamboat, Zenobia, *Les voyageurs français dans l'Inde aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Jouve, 1933.
127. Barthes, Roland, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.
128. Battesti, Vincent, « Esquisse de communication gestuelle yéménite (Taez et Sanaa) », in *Chronique yéménite*, n° 9, Sanaa, 2001.
129. Berchet, Jean-Claude, *Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, (collection Bouquins), 1985.
130. Bergé, Marc, *Les Arabes, Histoire et civilisation du monde musulman, des origines à la chute du royaume de Grenade, racontées par les témoins, IX^e siècle avant J.-C.-XV^e siècle*, Paris, Editions Lidis, 1978.
131. Bernard, Yvelise, *L'Orient du XVI^e siècle à travers les récits des voyageurs français : regards portés sur la société musulmane*, Paris, L'Harmattan, 1988.
132. Bernoussi, Mohamed, « L'Arabie heureuse de Jean de La Roque ou le café comme médiateur culturel », in *La Revue française*, n° spécial. Disponible sur : <http://revuefrancaise.free.fr/Bernoussi.htm>
133. Berty, Valérie, *Littérature et voyage*, Paris, l'Harmattan, 2001.
134. Bessire, François, Menant, Sylvain, *Traité sur la tolérance de Voltaire*, Du Temps, 2000.
135. Besson, François, *Le Paysage pyrénéen dans la littérature de voyage et l'iconographie britanniques du dix-neuvième siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000.
136. Bonenfant, Paul et Guillemette, « Les maisons-tours et ses origines », in *Sanaa : parcours d'une ville arabe*, Paris, Institut du Monde Arabe, 1987.
137. Borges, Jorge Luis, *Fictions*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991.
138. Bosche, Marc, *Anthropologie interculturelle, Immersion au coeur d'un monde métissé*, [éd. ?], 2008.
139. Bourq, Edme-Théodore, *Amours et galanteries des rois de France, mémoires historiques sur les concubines, maîtresses et favorites de ces princes depuis le*

- commencement de la monarchie jusqu'au règne de Charles X*, Paris, Costes, 1830, 2 vol.
140. Braga, Corin, *Le paradis interdit au Moyen-Âge*, Paris, L'Harmattan, 2004.
141. Brahimi, Denise, *Arabes de lumière et bédouins romantiques. Un siècle de voyages en Orient, 1735-1835*, Paris, Le Sycomore, 1982, 223 p.
142. Carletti, Francesco, *Voyage autour du monde de Francesco Carletti (1594-1606)*, édi. Paolo Carile, trad. Frédérique Verrier, Paris, Chandeigne, 1999.
143. Carnoy-Torabi, Dominique, *Représentations de l'Islam dans la France du XVII^e siècle*, Paris, l'Harmattan, 1998.
144. Charon, Annie, Claeire, Thierry et Moureau, François, (textes réunis par), *Le livre maritime au siècle des Lumières*, Paris, Presse de l'université Paris-Sorbonne, 2005.
145. Chelhod, Joseph, « Note d'éthnologie yéménite. L'Arabie du Sud vue par Carsten Niebuhr », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1974, vol., 18, n° 1, pp. 19 – 44, p. 22.
146. Couvreur, Manuel, « Antoine Galland et la querelle des anciens et des nouveaux voyageurs », conférence du séminaire de François Moureau, Université de Paris IV, 7 janvier 2003. Disponible sur : http://www.crlv.org/swm/Page_Conference.php?P1=418. (Page consultée le 29 mars 2005).
147. Daghfous, Radhi, « Le Yémen dans les écrits des voyageurs : d'Hérodote à l'anthropologie moderne », in *Etudes d'histoire arabo-islamique médiévale*, Bayrut, Dar al-Gharb al-Islami, 2005.
148. Desgraves, Louis, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986.
149. *Dictionnaire de l'académie française*, sixième édition, 1835, Paris, Firmin-Didot frères, 1835, 2 vol.
150. Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995.
151. Elisséeff, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits, Essai de classification*, Institut français de Beyrouth, 1949.
152. « Extrait de la Relation du voyage de l'Arabie heureuse par l'Océan oriental », *Mémoire pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*, Trévoux, 1716.
153. Fessier, Guy, *L'Épistolaire*, Paris, PUF, 2003.

154. Gardet, Louis, *Les Hommes de l'Islam, Approche des mentalités*, Bruxelles, Complexe, 1977.
155. Gerson-Lévy, Michel-Aaron « Rapport pour introduire l'orientalisme primitif dans l'enseignement des Facultés des Lettres de l'Université française », in *Mémoires de l'académie nationale de Metz*, Metz, 1827.
156. Genette, Gérard, *Introduction à l'architexte*, Seuil, 1979.
157. Genette, Gérard, *Seuils*, éd. de Seuil, 1987.
158. Graux, Charles Henri, Guyard, Stanislas, Monod, Gabriel, (dir.), *Revue de critique d'histoire et de littérature*, Paris, Ernest Leroux, 1880, 14^e année, seconde semestre, t. 10, p. 335.
159. Guellouz, Suzanne, *Le Dialogue*, Paris, PUF, 1992.
160. Hafid-Martin, Nicole, *Voyage et connaissance au tournant des Lumières (1780-1820)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.
161. Hahn, Aloïs, « L'hospitalité et l'étranger », in *L'Hospitalité : signes et rites*, Alain Montandon (dir.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2001.
162. Hartig, Irmgard et Soboul, Albert, *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIII^e siècle*, Paris, Société des Etudes Robespierriennes, 1977.
163. Hofer, Ferdinand (dir.), *Nouvelle biographie générale*, Paris, Firmin Didot, Paris, 1859, t. 5.
164. Hoffmann, Paul, *La Femme dans la pensée des Lumières*, Genève, Slatkine Reprints, (Réimpression de l'édition de Strasbourg.) 1995.
165. Holtz, Grégoire, « Pierre Bergeron (1585-1638), du géographe au polygraphe », conférence prononcée au séminaire de François Moureau (*Relation savante ; voyages et discours scientifiques dans l'âge classique*), Paris, Université de Paris-IV, 17 décembre 2002.
166. Hourani, Albert, *Histoire des peuples arabes*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Seuil, 1993.
167. Iorga, Nicolas, *Les Voyageurs français dans l'Orient européen*, Paris, 1924.
168. Jourda, Pierre, *L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand*, Genève, Éditions Slatkine/Reprints, 1970.
169. Katz, Jacob, *Exclusion et tolérance, Chrétiens et Juifs du Moyen-Âge à l'ère des Lumières*, Oxford university press, 1981, [traduit de l'anglais par Léna Rozenberg et Xavier Perret, Paris, Lieu Commun, 1987].
170. Lafon, Michel, *Borgès ou la réécriture*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1990.

171. Laurens, Henry, « L'islam dans la pensée française, des Lumières à la III^e République », *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-Âge à nos jours*, Mohammed Arkoun (dir.), Paris, Albin Michel, 2006.
172. Laurens, Henry, *La Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot : aux sources de l'orientalisme*, Paris, G-P. Maisonneuve et Larose, 1978.
173. Le Bon, Gustave, *La Civilisation des Arabes*, Paris, Didot, 1884.
174. Lelewel, Joachim, *Géographie du Moyen Âge*, Bruxelles, chez V. et J. Pilier, 1852, t. 1.
175. *Le Nouveau Petit Robert*, sous la direction de Josette Rey-Debove, Alain Rey, Paris, Le Robert, 2007.
176. *Le Sahîh Al-Bukhârî (L'Authentique d'al-Bukhârî)*, hadiths, traduit de l'arabe par Octave Houdas et William Marçais, entièrement revu, corrigé et annoté par Pabiot Corentin, Paris, Maison d'Ennour, 2007, 4 vol.
177. Lestringant, Frank, « L'Exotisme en France, de Rabelais à Léry », in *Littérature et exotisme, XVI^e-XVIII^e*, Conférences réunies par Dominique de Courcelles, Paris, Ecoles des Chartes, 1997.
178. Lestringant, Frank, *André Thevet, Cosmographe des derniers Valois*, Genève, Droz, 1991, ch. VII, p. 189-230.
179. Lestringant, Franck, *L'Atelier du cosmographe, ou L'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991.
180. Levavasseur, Charles, Notice de la relation de Paul-Emile Botta *Relation d'un voyage dans l'Yémen*, 2^e éd., E. de Soye, 1880.
181. Levavasseur, Charles, *Esclavage de la race noire aux colonies françaises*, Paris, César Rajat-Delaunay, 1840.
182. Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 2^{ème} éd. 1985, (1^{ère} éd. en 1957).
183. Lewis, Bernard, *Juifs en terre de l'Islam*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Flammarion, « Champs », 1989.
184. Linon-Chipon, Sophie, Magri-Mourgues, Véronique et Moussa, Sarga, *Mémoires de textes, récits de voyage et intertextualité*, Nice, 1998.
185. Malo, Charles, *Histoire des Juifs depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à ce jour*, Paris, Leroux, 1826.

186. Malte-Brun, Victor-Adolphe (dir.), « Notices nécrologique sur P.-E. Botta, voyageur et orientaliste », in *Nouvelles annales des voyages*, Paris, Chalamel Ainé, avril 1870.
187. Martino, Pierre, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970. [1^{ère} édition en 1906].
188. Martino, Pierre, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine Peprints, 1970.
189. Massignon, Louis, *Les Trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf, 1997. [1^{ère} éd. 1945].
190. Mernissi, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.
191. Michaud, Louis-Gabriel, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, Louis-Gabriel Michaud, éd. de 1823, t. 35.
192. Michel, Alain, « L'hospitalité des dieux, des hommes et des cœurs », in *Mythes et représentations de l'hospitalité*, études rassemblées et présentées par Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1999.
193. Michel, Franck, *Désirs d'ailleurs : essai d'anthropologie des voyages*, Paris, Armand Colin, « Chemins de traverse », 2000.
194. Monod, Théodore, *Méharées*, Arles, Acte sud, 1994.
195. Moureau, François, « L'imaginaire vrai », in *Métamorphoses du récit de voyage*, Préface de Pierre Brunel, Paris, Genève, Champion et Slatkine, 1986, p. 167. [Actes du Colloque de la Sorbonne et du Sénat, 2 mars 1985, Recueillis par François Moureau.
196. Moureau, François, « L'œil expert : voyager, explorer », *Dix-huitième siècle*, n° 22, PUF, 1990, p. 5-12.
197. Moureau, François, « Le voyage dans la recherche française. Aspects théoriques et directions d'études », *Sehen und Beschreiben. Europäische Reisen im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Hg. von Wolfgang Griep, Heide, Westholsteinische Verlagsanstalt Boyens & Co., 1991 (Eutiner Forschungen, Bd 1), p. 1-6.
198. Moura, Jean-Marc, *L'Europe littéraire et l'ailleurs*, Paris, PUF, 1998.
199. Moura, Jean-Marc, *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992.
200. Moussa, Sarga *La Relation orientale, Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995.
201. Montandon, Alain, « Mythes et représentations de l'hospitalité », in *Mythes et représentations de l'hospitalité*, études rassemblées et présentées par Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1999.

202. Neaimi, Sadek, *L'Islam au siècle des Lumières, image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIII^e siècle*, Paris, l'Harmattan, 2003.
203. Pirenne Jacqueline, *A la découverte de l'Arabie, cinq siècles de science et d'aventure*, Paris, Le Livre contemporain-Amiot-Dumont, 1958.
204. Pomeau, René, « Voltaire à Rouen », *Etudes Normandes*, n° 1, 1997.
205. Riffaterre, Michael, « L'Intertexte inconnu », *Littérature*, n° 41, 1981.
206. Rodinson, Maxime, *Les Arabes*, Paris, PUF, « Quadrige », 2002.
207. Roelens, Maurice, « Le dialogue philosophique genre impossible ? », *Cahier de l'Association internationale des études françaises*, 1972, n° 24.
208. Roman, Alain, *Mes ennemis savent que je suis breton, la Vie d'Ohier de Grandpré, marin de Saint-Malo (1761-1846)*, Saint-Malo, Edition Cristel, 2004.
209. Roux, Michel, *Le Désert de sable*, Paris, l'Harmattan, 1996.
210. Rullier-Theuret, Françoise, *Le Dialogue dans le roman*, Paris, Hachette, 2001.
211. Saïd, Edward, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud, Préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, imp. 2005. [1^{ère} éd. 1980].
212. Saintine, Xavier-Boniface, *Histoire de l'expédition française en Égypte*, Gagniard, Paris, 1830.
213. Santarém, Manuel Francisco de Barros, *Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen Âge*, Paris, Maulde et Renou, t. 1, 1849.
214. Schaffhauser, Philippe, « Commentaires à propos du regard de l'Autre et des regards sur l'Autre », in *Les Formes de reconnaissance de l'Autre en question*, Presses universitaires de Perpignan, 2004.
215. Schneider, Michel, *Voleurs de mots. Essai sur le plagiat, la psychanalyse et la pensée*, Paris, Gallimard, 1985.
216. Scott, Walter, *Œuvres de W. Scott, Histoire d'Ecosse*, trad. Defauconpret, 2^e série, Paris, Furne-Pagnerre-Perrotin, 1861, 3 vol., t. 2.
217. Sénac, Philippe, *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'Image de l'Autre*, Paris, Flammarion, 2^{ème} édition, 2000.
218. Simonin, Louis, La presque île d'Aden, in *La Revue des deux mondes*, 15 décembre 1961, Paris, t. 36.
219. Sollers, Philippe, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1971.

220. Vatin, Jean-Claude, « Au tenue du voyage », dans Jean-Claude Vatin (dir.), *La fuite en Égypte (Supplément aux voyages des européens en Orient)*, Le Caire, CEDEJ, 1989.
221. Keith Watson, « Sir Thomas More », in *Perspective : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, 2000, vol., XXIV, n° 1-2, 1994, p. 189-208,
222. Wolfzettel, Friedrich, *Le Discours du voyageur*, Paris, PUF, 1996.

4. Thèses et mémoires

223. Al Hibshi, Hashim, *L'Image de l'Arabie à travers les récits de voyage entre 1750-1850*, thèse soutenue à l'Université de François Rabelais, Tours, novembre 1999.
224. Gillet, Jean, *Le paradis perdu dans la littérature française*, Thèse présentée devant l'université de Paris IV, le 24 février 1974, Université de Lille III, Service de reproduction de thèses, 1980.
225. Holtz, Grégoire, *Pierre Bergeron et l'écriture du voyage à la fin de la Renaissance (Les récits de Jean Mocquet, François Pyrard de Laval et Vincent Le Blanc)*, thèse de doctorat, Université de Paris IV Sorbonne, mai 2006.

5. Sites Internet

226. La Bibliothèque nationale de France (BnF) : <http://www.bnf.fr>
227. Books Google: <http://books.google.fr/bkshp?hl=fr&tab=wp>
228. Fabula: <http://www.fabula.org>
229. Gallica : <http://gallica.bnf.fr>
230. Le Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages (CRLV) : <http://www.crlv.org>

INDEX

Index des noms de personnes, des noms de lieux et des notions

A

- Abdulbasset, 61, 62, 63
Aboul-Méhémet, 265, 301
Abulféda, Ismail, 42, 111, 118, 119, 144, 145, 192, 267, 377
Abyssinie, 22, 46, 92, 175, 394, 395
Aden, 10, 11, 39, 46, 52, 71, 72, 73, 82, 111, 116, 117, 119, 134, 135, 137, 138, 141, 145, 150, 153, 155, 168, 173, 176, 179-183, 186, 189, 191, 192, 194, 197, 199, 202, 212, 213, 216, 223, 247, 248, 256, 258, 276, 286, 287, 291, 295, 299, 301, 319, 326, 352, 401, 407
Affergan, Francis, 280, 400
Afrique, 22, 27-29, 32, 55, 75-77, 79, 92, 98, 117, 134, 141, 144, 147, 153, 158, 160, 165, 167, 175, 184, 211, 220, 223, 230, 231, 235, 247, 248, 249, 253, 263, 282, 295, 298, 301, 356, 363, 366, 367, 389, 393, 395, 396, 397, 400
Agar, 201, 396
Agi-Hassem, 60-63, 66
Al Hibshi, Hashim, 11, 15, 100, 407
Al-Amri, Hussein, 115, 202, 400, 401
Al-Ankary, Khalid, 400
Albacoure, 136
Albir, 135
Al-Bukhârî, 347, 404
Alcoran, 32, 132, 177, 218, 247, 318, 359, 363, 366, 367, 369, 377, 396, 398
Alexandrie, 21, 28, 29, 40, 199
Aljahiliya, 331, 336
Al-Kaida, 179
Almacarama, 135
Al-Shafi'i, 143
Al-Tahtâwî, Rifa'a, 345
Al-Thaâlibi, Abdulmalik, 347, 398
Alvares, Francisco, 393
Amérique, 28, 29, 85, 144
Amshoush, Massoud, 212, 401
Amsterdam, 5, 107, 184, 206, 314, 366, 370, 376, 377, 392, 393, 394, 396, 397
Andrieux, Maurice, 401
Anglais, 13, 39, 75, 130, 150
Angleterre, 64, 75, 147, 159, 255, 266
Antéchrist, 364, 365, 366, 372
Anthropologie, 126, 231, 402, 403
Antoine, Philippe, 1, 18, 80, 111, 298, 401
Anville, Jean-Baptiste Bourguignon d', 148, 150
Arabie Déserte, 9, 29, 31, 32, 108, 134, 137, 139, 142, 146, 148, 164, 188, 255, 396
Arabie Pétrée, 9, 32, 108, 137, 139, 164, 175, 258
Arabie Saoudite, 9, 17, 29, 135
Arbash, Munir, 11

Ardennes, 27
 Arkoun, Mohammed, 369, 404
 Arnaud, Thomas-Joseph, 17, 131, 147,
 150, 165, 371, 393, 398
 Arnold, Thomas-Walker, 131, 399
 Arvieux, Laurent d', 7, 12, 17, 40, 41, 42,
 192, 205, 206, 210, 300, 312, 327, 329,
 343, 344, 345, 350, 387, 396
 Asie, 10, 21, 27, 29, 32, 33, 48, 75, 116,
 134, 141, 142, 147, 149, 150, 174, 180,
 182, 200, 211, 223, 231, 235, 253, 254,
 256, 271, 282, 301, 313, 366, 375, 384,
 393, 395, 397
 Asie Mineure, 21
 Assayani, 179
 Atkinson, Geoffroy, 32, 35, 401

B

Babel-Mandel, 46
 Babylone, 176, 259
 Badir, Magdy Gabriel, 376, 377, 401
 Bahreïn, 141
 Bamboat, Zenobia, 401
 Barros Santarém, 143
 Barthes, Roland, 113, 114, 399, 401
 Basset, 131, 399
 Bataillon, Augustin, 21
 Battesti, Vincent, 327, 401
 Bavière, Louis X de, 27, 219
 Bayle, Pierre, 130, 132, 133, 301, 370,
 375, 378, 381, 388, 393
 Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de,
 76, 95, 399

Bédouins, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 103,
 121, 163, 165, 211, 217, 220, 221, 230,
 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
 239, 240, 241, 303, 319, 321, 324, 333,
 343, 345, 357, 358
 Belleforest, François de, 25, 26, 135, 181,
 363, 393
 Belon, Pierre, 116, 123, 203, 205, 384,
 393
 Bengale, 4, 7, 14, 21, 74, 75, 76, 77, 78,
 79, 80, 81, 121, 175, 268, 392
 Berchet, Jean-Claude, 18, 255, 401
 Bergé, 200, 201, 401
 Bergeron, Pierre, 4, 8, 11, 13, 17, 20-39,
 80, 118, 134, 135, 137, 138, 166, 168,
 179-182, 213, 231, 248, 282, 295, 301,
 367, 368, 373, 385, 387, 389, 392, 393,
 403, 407
 Bernard, Yvelise, 26, 200, 219, 220, 339,
 399, 401, 405
 Berty, Valériy, 52, 401
 Bessire, François, 3, 332, 372, 397
 Besson, François, 159, 402
 Bet-el-Fakih, 82, 166, 179, 180, 186, 187,
 189, 191, 263
 Bethelfakih, 263
 Bible, 167, 201, 365, 366, 368, 396
 Bochart, 396
 Bonne-Espérance, 46
 Bonnenfant, Paul et Guillemette, 193,
 400, 402
 Botta, Paul-Emile, 4, 8, 11, 13-15, 17, 85-
 89, 91, 96, 110, 115, 150, 155, 158, 159,
 161, 162, 164, 166, 175, 176, 183, 185-

191, 194, 196, 201, 217, 218, 219, 224,
 227, 229, 230, 252, 264, 268, 289, 296,
 307, 312, 319, 320, 321, 331, 333, 334,
 346, 352, 353, 356, 357, 385, 387, 388,
 389, 390, 392, 404, 405
 Boulainvilliers, Henri de, 130, 301, 308,
 312, 375, 376, 377, 381, 382, 387, 388,
 393
 Boulanger, Nicolas-Antoine, 313, 314,
 393
 Bourbon (Île de), 37, 78, 173
 Bourg, Edme-Théodore, 228, 402
 Bourges, 57
 Braga, 176, 402
 Brésil, 22, 26, 34, 85
 Brest, 12, 46
 Breton, Stanislas, 280, 399
 Brissot-Thivars, 184, 185, 393
 Bruce, James, 8, 15, 81, 120, 133, 203
 Brunet, Bernard, 5, 222, 330, 339, 392,
 397, 399
 Bruslé de Montpleinchamp, Jean-
 Chrysostome, 245, 394
 Buffon, Georges, 200, 202, 203, 394
 Burckhardt, 15, 86, 90, 121, 150
 Burette, 42
C
 Cabanis, 322, 394
 Calcutta, 78
 Camaran, 33, 233, 249
 Cana, 179
 Canada, 34, 37
 Canée, 21
 Carile, 37, 402
 Carletti, 37, 402
 Carmanie, 136
 Carnaud, Jacqueline, 220, 405
 Carnoy-Torabi, Dominique, 18, 378, 402
 Champloret, Lebrun de, 10, 12, 39, 41, 43
 Chardin, 107, 254, 344, 394
 Chateaubriand, 11, 76, 80, 124, 125, 251,
 254, 328, 394, 404
 Chebel, Malek, 340, 347, 399
 Cheikh Hassan, 85, 159, 196, 227, 268,
 307, 334
 Cheikh Ia-Sin, 333, 334
 Cheikh Mohammed-Aly, 331
 Chelhod, Joseph, 11, 298, 402
 Chemla, Paul, 232, 404
 Chérif, 118, 137, 222, 223, 226, 227
 Chine, 64, 85, 143, 144, 253, 254, 257,
 400
 Chirman, 136
 Chrétien, 200
 Christ, 364, 366
 Christianisme, 203, 328, 368, 376, 394
 Cloupet, 394
 Colbert, 37, 43, 136, 146
 Combes, Edward, 8, 17, 92, 175, 303, 394,
 395
 Constantinople, 22, 28, 41, 219, 259, 317,
 378
 Contant d'Orville, André-Guillaume, 116,
 117, 124, 137, 222, 294, 354, 394
 Copenhague, 120
 Coppin, 256, 394

Coran, 102, 176, 200, 249, 258, 314, 315,
 316, 324, 331, 332, 335, 336, 346, 349,
 355, 356, 363-366, 368, 369, 370, 374,
 377, 381, 396
 Corentin, Pabiot, 347, 404
 Corsali, Andrea, 122, 394
 Cosmographie, 26, 116, 123, 134, 203,
 223, 241, 258, 350, 363, 393, 398
 Cosmopolitisme, 189, 211
 Coulon, Louis, 25, 27, 28, 33
 Courcelles, Dominique de, 257, 404
 Couty, Daniel, 95, 399
 Couvreur, Manuel, 30, 402

D

Daghfous, Radhi, 402
 Dalaca, 136
 Dalascia, 136
 Damar, 71, 148, 195
 Damas, 29, 34, 35, 71, 115, 144, 176, 218,
 267, 398, 400, 401
 Datzira, 136
 Debir, 136
 Defauconpret, 159, 407
 De La Merveille de la Grelaudiere,
 Godefroy Gollet, 10, 12, 41, 43, 45, 51, 52,
 64, 110, 154, 252, 284, 288, 292, 294, 309,
 311, 326, 352
 Dernbourg, Hartwig, 267, 398
 Desfontaines, Pierre-François Guyot, 4, 7,
 8, 11, 13, 14, 17, 51, 55-68, 81, 93, 108,
 109, 155, 193, 231, 283, 284, 287, 298,
 299, 352, 385, 387, 389, 392, 394, 396
 Desgraves, Louis, 254, 402

Despotisme, 311-314, 316, 317, 318, 319,
 370, 393
 Dhamar, 71, 189, 193
 Dieu, 23, 32-36, 50, 60, 98, 108, 195, 200,
 268, 280, 314, 315, 328, 329, 331, 332,
 335-337, 340, 346, 347, 356, 364, 366,
 367, 369, 371, 381, 382
 Diodore de Sicile, 80, 81, 121, 201, 221,
 246, 260, 394
 Djebel-Ras, 85
 Djedda, 9, 92, 135, 180, 199, 212, 213,
 234, 235, 240, 321, 324, 333
 Djezan, 180, 213
 Domairon, 5, 68, 108, 392
 Du Couret, 17, 147, 395
 Duchet, Michèle, 126, 231, 232, 403
 Dufour, Philippe-Silvestre, 272
 Dumas, Alexandre, 17, 147, 395

E

Eden, 176, 247, 248, 253, 258
 Egypte, 11, 21, 32, 39, 90, 92, 99, 137,
 138, 164, 167, 183, 188, 202, 203, 218,
 230, 253, 255-257, 259, 262, 263, 281,
 300, 303, 317, 318, 345, 398
 Elcatif, 135
 Elisséeff, Nikita, 339, 403
 Ercoco, 136
 Ernout, Alfred, 260, 397
 Espagne, 22, 27, 144, 156, 157, 158, 160,
 184, 185, 219, 364, 365, 366
 Ethiopie, 122, 136, 181, 192, 249, 393,
 394

Europe, 10, 12, 29, 32, 35, 40, 48, 52, 82, 98, 140, 141, 142, 144, 146, 148, 150, 153, 164, 173-175, 180, 211, 213, 218, 219, 252, 253, 256, 262-264, 270, 271, 282, 291, 299, 301, 303, 366, 380, 394, 397, 406

Evhémère, 121, 245, 246

Exotisme, 257, 280, 400, 404

F

Fanatisme, 42, 372

Fartach, 137, 148, 222

Ferréol, Gilles, 280, 399

Fessier, Guy, 49, 403

Fidélité et infidélité, 26, 123, 300, 323, 329, 350, 351, 365

Flaubert, 188, 254, 255

Fontenai, 5, 392

Forskal, Peter, 90

Foubical, 136

France, 3, 5, 7, 11, 17, 21, 27, 28, 31, 34, 37, 39, 40, 46, 48, 55, 57, 64, 70, 74-78, 87, 107, 115, 132, 136, 147, 148, 150, 157, 159, 160, 195, 197, 209, 228, 249, 255, 257, 263, 264, 266, 267, 271, 280, 282, 287, 297, 299, 303, 304, 314, 324, 333, 345, 349, 362, 369, 373, 374, 380, 384, 392, 397, 400, 402-404, 407

Fréron, 67, 69, 396

Furetière, Antoine, 248, 270

G

Gabala, 71

Galland, Antoine, 11, 30, 40, 53, 130, 131, 133, 136, 155, 239, 251, 253, 254, 270, 271, 272, 277, 340, 368, 369, 382, 388, 395, 402

Gardet, Louis, 348, 349, 403

Gassendi, Pierre, 30, 31, 395

Gay, Jean, 55

Gedda, 135

Genette, Gérard, 114, 123, 403

Gerson-Lévy, Michel-Aaron, 266, 403

Gillet, Jean, 407

Giusimi, 135

Gouverneur, 50, 59, 66, 108, 184, 185, 186, 223, 226, 284, 286, 291, 327, 352

Grandpré, Louis Marie-Joseph Ohier de, 4, 7, 8, 11, 13, 14, 17, 74-82, 98, 120, 121, 133, 154, 155, 157, 161, 162, 169, 170, 174, 175, 184, 186, 187, 197, 207, 208, 210, 214, 215, 217, 218, 223-226, 229-231, 233, 245-248, 257, 260, 262-264, 268, 283, 287, 289, 292, 296, 297, 303, 308, 309, 312-314, 316, 326, 327, 330, 332, 333, 336, 337, 341-346, 348, 349, 351-359, 378-380, 382, 385, 387, 389, 392, 396, 406

Graux, Charles Henri, 403

Grente, Cardinal Georges, 57, 399

Guardafu, 136

Gubelaman, 135

Guellouz, Suzanne, 96, 403

Guinée, 28, 74

H

Hadji-Abd-el-Hamid-Bey, 147, 395

- Hadramaout, 134, 176, 183
- Hahn, Aloïs, 331, 403
- Haïs, 85, 307, 334
- Hamdoun, Moukhtar Ould, 232
- Hartig, Irmgard, 245, 403
- Hedjaz, 5, 14, 86, 92, 97, 137, 148, 164, 171, 175, 258, 392
- Henri IV, 34, 228
- Héraclius, 36, 367
- Hérodote, 201, 396, 402
- Himyarites, 139, 298
- Hodeïda, 39, 85, 86, 148, 157, 166, 179, 180, 183, 186, 187, 188, 189, 194, 202, 212, 213, 324
- Hoefler, Ferdinand, 403
- Hoffmann, Paul, 316, 317, 403
- Hollande (hollandais), 27, 39, 64, 130, 131, 145, 266, 374
- Holtz, Grégoire, 28, 29, 403, 407
- Honneur, 3, 56, 267, 287, 302, 303, 315, 324, 328, 338, 340, 343-345, 347-349, 357, 360, 426
- Hosn-el-Arous, 90, 194
- Hospitalité, 82, 115, 154, 234, 293, 298, 299, 302, 326 - 338, 351, 357, 360, 386, 403, 405, 406
- Hostilité, 60, 253, 288, 294, 304, 326, 362, 365, 366, 382, 387
- Houdas, Octave, 347, 404
- Hourani, Albert, 232, 404
- Houtsma, Martijn Theodoor, 131, 399
- I**
- Iambule, 245
- Ibn Khaldoun, 232
- Inde, 4, 7, 14, 21, 24, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 117, 121, 138, 142, 143, 144, 175, 180, 181, 202, 214, 216, 217, 255, 256, 257, 268, 298, 299, 312, 392, 400, 401
- Iorga, Nicolas, 204, 404
- Iraq, 9, 87, 90, 255
- Islam, 9, 15, 29, 33, 35, 131, 132, 138, 142, 143, 145, 154, 183, 194, 200-202, 204, 219, 220, 226, 232, 253, 254, 256, 280, 290, 294, 304, 315, 316, 331, 335, 339, 340, 342, 347-349, 355, 356, 359-363, 365-370, 372-382, 388, 389, 399, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407
- Ismâïl, 22, 200, 267, 396
- Italie, 22, 25, 27, 28, 141, 157, 158, 160, 219
- Iuralaman, 135
- J**
- Jalousie, 112, 157, 161, 185, 223, 311, 312, 316, 321, 338-349, 385
- Java, 21
- Jérusalem, 11, 34, 35, 41, 80, 87, 125, 164, 219, 254, 257, 366, 394, 396, 405
- Jésus, 57, 67, 337, 343, 364, 373, 376
- Jucquois, Guy, 280, 399
- K**
- Katz, Jacob, 218, 219, 404
- L**
- La Jeune Créole, 75, 77

La Mecque, 9, 29, 31, 32, 35, 46, 47, 50,
 92, 94, 98, 103, 130, 132, 135, 137, 139,
 144, 146, 147, 154, 155, 165, 182, 192,
 194, 204, 222, 223, 248, 274, 276, 296,
 336, 356, 367, 395
 La Mothe Le Vayer, François de, 30
 La Porte, Joseph de, 5, 7, 8, 11, 14, 17, 40,
 57, 58, 67-73, 81, 108, 109, 123, 124,
 126, 155, 157, 168, 173, 174, 176, 177,
 181, 182, 184, 186, 189, 190, 192, 195,
 211-213, 218, 226, 231, 247, 257, 258,
 260, 265, 267, 294, 298, 300, 301, 302,
 313, 316, 341, 348, 350, 351, 355, 374,
 375, 378, 385, 387, 388, 389, 392, 396
 La Rochelle, 75
 La Roque, Jean de, 5, 7, 8, 11, 12, 13, 14,
 15, 17, 39-45, 47-53, 55, 56, 58, 60, 62,
 64, 65, 71, 72, 73, 80, 81, 99, 107, 110-
 112, 116-119, 124, 125, 127, 135-137,
 144, 147, 148, 150, 153, 154, 156, 157,
 160, 162, 165, 170, 172-174, 176, 177,
 181-186, 189-192, 195, 205, 206, 211,
 213-217, 222-224, 225, 228-231, 247,
 252, 261, 264, 270, 272, 276, 277, 283,
 284, 286, 287, 291, 292, 294-296, 298,
 299, 301, 307, 309, 310, 311, 313, 320,
 321, 326, 327, 333, 341, 344, 352-355,
 357, 358, 372-374, 378, 385, 387, 388,
 392, 396
 Laclos, Pierre Choderlos de, 322, 396
 Lafitau, Joseph-François, 122, 396
 Laflèche, Guy, 400
 Lafon, Michel, 123, 404
 Lamartine, 11
 Lapeyrouse, Stanislas de, 147, 395
 Larcher, Henri-Pierre, 396
 Larousse, Pierre, 254, 399
 Laurens, Henry, 18, 131, 369, 404
 Le Blanc, Vincent, 4, 8, 13, 20-22, 24, 25,
 27-35, 39, 81, 118, 134, 135, 138, 166,
 168, 179, 180, 182, 203, 231, 245, 248,
 249, 259, 263, 282, 295, 311, 367, 389,
 392, 407
 Le Bon, Gustave, 201, 404
 Le Goff, Jacques, 365, 405
 Lelewel, Joachim, 142, 404
 Lemercier, Népomucène-Louis, 396
 Lestringant, Franck, 26, 257, 404
 Lettres persanes, 11, 48, 107, 109, 253,
 312, 396
 Levant, 32, 123, 131, 138, 180, 181, 203,
 204, 205, 253, 255, 291, 317, 371, 398,
 401
 Levavasseur, Charles, 4, 88, 176, 404, 405
 Lewis, Bernard, 15, 200, 220, 405
 Licorne, 248
 Liège, 27
 Limouzin-Lamothe, Jean-Chalres, 67, 68,
 399
 Linon-Chipon, Sophie, 118, 405
 Littré, Paul-Emile, 239, 338, 339, 399
 Lorraine, 25, 27
 Lotti, 11
 Louca, Anouar, 346, 398
 Louis XIV, 7, 12, 41, 42, 64, 107, 132,
 133, 144, 146, 205, 228, 229, 317, 327,
 396
 Louis XV, 56, 64, 75, 228, 314, 374

Lumières, 68, 106, 107, 116, 126, 131, 148, 203, 205, 208, 219, 231, 251, 253, 255, 263, 271, 294, 298, 301, 304, 308, 314, 317, 322, 350, 369, 370, 372, 378, 379, 381, 382, 387, 388, 399, 403, 404, 406

M

Machyra, 135

Macyra, 135

Madagascar, 22, 46

Magot, 136

Magoudu, 136

Magri-Mourgues, Véronique, 118, 405

Mahomet (Mohammed ou Prophète), 32, 33, 36, 42, 46, 116, 124, 132, 154, 165, 177, 201, 202, 208, 211, 222-224, 226, 237, 247, 258, 308, 309, 318, 331, 336, 337, 340, 342, 346, 347, 355-382, 381, 382, 387, 388, 393, 396, 397

Mahométans, 116, 117, 131, 132, 212, 213, 217, 328, 359, 373, 374, 375, 397

Mahométisme, 132, 177, 192, 223, 247, 308, 372, 373, 377, 381

Malabar, 21

Malamoud, Cathrine, 188, 253, 406

Malo, Charles, 219

Malte, 22, 85, 405

Malte-Brun, Victor-Adolphe, 85, 405

Manzéri, 71

Manzuel, 71, 173, 261

Marçais, William, 347, 404

Mareb, 147, 150, 155, 165, 179, 393

Maroc, 22, 221, 223, 332, 397

Marseille, 12, 21, 24, 29, 40, 41, 43, 70, 137, 199, 317

Martino, Pierre, 308, 344, 405

Mascate, 182, 202, 295

Massignon, Louis, 194, 335, 405

Mazua, 136

Mazuan, 136

Médine, 29, 31, 32, 46, 50, 137, 139, 146, 147, 204, 223, 296, 336, 367, 395

Méditerranée, 24, 180, 239, 253, 282, 298, 370, 401, 402

Mekhnès, 22

Mer Rouge, 4, 9, 13, 14, 33, 50, 76, 85, 130, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 148 - 150, 165, 172, 180, 185, 194, 233, 249, 287, 295, 392 - 394

Mernissi, Fatema, 306, 405

Messine, 27

Michaud, Louis-Gabriel, 55, 67, 266, 405

Michel, Alain, 335

Michel, Franck, 171

Minéens, 298

Mirebar, 111, 215, 216, 286, 295

Mocquet, Jean, 27, 29, 30, 407

Moka, 4, 7, 10, 14, 39, 41, 43, 45-49, 51-53, 55-64, 66, 67, 71, 76, 78, 82, 85, 93, 108-112, 145, 150, 153-157, 160, 165, 166, 170, 173-175, 177, 179, 180, 182, 183-186, 189, 197, 202, 206, 208, 211-213, 215-217, 223-225, 233, 256, 258, 260, 261, 263, 264, 270, 283-289, 291, 292, 296, 297, 299, 309, 311, 319, 321, 324, 326, 330, 341, 346, 352, 353, 355, 359, 380, 392

Monfreid, Henri de 11, 390
Monod, Théodore, 85, 165, 167, 403, 405
Mont Saber, 85, 89, 155
Montandon, Alain, 331, 335, 403, 405, 406
Montesquieu, 11, 48, 80, 107, 188, 240, 253, 254, 312, 313, 396, 402
Mont-Liban, 41, 43, 343
Moréri, Louis, 130, 369, 396
Mouab ou Moab, 7, 71, 72, 148, 149, 155, 161, 172, 175, 179, 189, 190, 193, 195, 196, 225, 228, 307, 313, 321, 341, 357, 374
Moukala, 202
Moura, Jean-Marc, 251, 253, 265, 406
Moureau, François, 1, 3, 18, 29, 30, 57, 180, 197, 399, 402, 403, 405, 406
Mourier, Ferdinand-Louis, 397
Moussa, Sarga, 11, 13, 104, 118, 405, 406
Moza, 71, 233, 260
Mozambique, 46
Münster, Sébastien, 26, 181, 193, 258, 363

N

Nadal, Augustin, 41, 43, 397
Nadjd, 92, 231, 258
Naples, 27, 87
Napoléon, 48, 76, 147, 395
Neaimi, Sadek, 406
Nerval, Gérard de, 11, 188, 254
Niebuhr, Carsten, 8, 86, 90, 115, 120, 127, 140, 149, 150, 162, 191, 193, 203, 208, 209, 222, 241, 298, 329, 330, 388, 397, 402

Ninive, 87, 90
Nizan, Paul, 11, 390
Naudé, Gabriel, 30

O

Occident et Occidentaux, 7, 43, 47, 130, 131, 133, 143, 144, 145, 150, 165, 168, 188, 194, 199, 207, 209, 218, 223, 230, 241, 249, 251, 253, 256, 257, 258, 262, 264, 265, 268, 276, 277, 280, 294, 296, 298, 304, 306, 309, 311, 316, 329, 332, 336, 363, 365, 369, 370, 372, 373, 375, 388, 402, 405, 406, 407
Ockley, Simon, 118, 397
Oman, 9, 17, 134, 141, 235
Orient et Orientaux, 7, 11, 13, 18, 25, 26, 29, 34, 40-43, 87, 92, 107, 108, 112, 123, 130-138, 144, 145, 147, 158, 160, 164, 176, 179, 187, 188, 192, 194, 199, 203, 204, 205, 209, 218, 219, 223, 228, 230, 238, 239, 241, 249, 251-258, 266, 268, 277, 281, 282, 284, 288, 294, 303, 304, 307, 308, 309, 313, 318, 320, 323, 328, 329, 332, 333, 336, 356, 363, 369, 370, 373, 374, 384, 386, 395, 401, 404-407
Orientalisme et orientalistes, 43, 85, 130, 131, 133, 136, 142, 188, 204, 209, 230, 253, 254, 255, 266, 267, 284, 310, 355, 373, 403-406, 425
Ormus, 29, 138
Otta, Rudolf, 335

P

Palerne, Jean, 218, 384, 397
Palestine, 7, 9, 12, 21, 40, 41, 42, 108, 137,
143, 144, 168, 176, 203, 240, 259, 327,
343, 396
Panchaïe, 80, 246
Paradis, 177, 247, 316, 370
Pays-Bas, 27, 145, 147, 378
Peiresc, Claude-Nicolas Fabri de, 24, 27,
28, 29, 30, 31, 367, 395, 398
Péninsule Arabique, 9, 85, 92, 130, 139,
140-142, 146, 148-151, 185, 190, 221,
225, 227, 230, 232, 253, 262, 298, 306,
400
Péron, le Capitaine, 184, 185, 393
Perret, Xavier, 219, 404
Perse, 10, 11, 21, 32, 72, 87, 107, 108,
176, 181, 202, 254, 277, 393, 394
Petit, Odette, 347, 398
Pezieu, Louis de, 34
Pierre de Cluny (ou Pierre Le Vénérable),
364-366
Pline l' Ancien, 201, 260, 397
Pomeau, René, 57, 81, 377, 398, 406
Pondichéry, 56, 75, 77, 78
Pontchartain, Louis Phélypeaux, 42
Prague, 27
Préjugés, 8, 16, 131, 211, 265, 276, 290,
294-304, 308, 309, 311, 318, 326, 343,
360, 375, 378, 379, 387, 388
Prévost, Michel, 75
Prévost, Antoine François, 7, 40, 68, 73,
74, 124-126, 265, 294, 385, 397, 399

Prideaux, Humphrey, 8, 130, 308, 370,
388, 397
Provence, 24, 30
Ptolémée, 31, 140, 141, 143, 144, 145
Pudeur, 316, 338, 340, 342, 345-349, 360
Pyrard, 27, 29, 30, 407
Pyrard de Laval, François, 27, 29, 407

Q

Quérard, Joseph, 5, 392

R

Rabelais, François, 11, 257, 404, 407
Reindaud, Joseph Toussaint, 400
Reland, Adrien, 8, 130, 131, 132, 133,
374, 375, 387, 388, 397
Renaissance, 1, 7, 8, 10, 12, 14, 25, 29,
141, 142, 179, 258, 384, 388, 404, 407
Rennes, 57
Révolution, 75, 82, 314, 324
Rey, Alain, 95, 399, 404
Rey-Debove, Josette, 404
Riffaterre, Michael, 113, 114, 406
Rimbaud, 11, 390
Robinet, Jean-Baptiste-René, 308, 400
Rocco, 136
Rodinson, Maxime, 200, 201, 406
Roelens, Maurice, 99, 406
Romains, 9, 134, 181, 201, 221, 247, 258,
259, 260, 282, 301
Roman, Alain, 74, 76, 77, 314
Roman d' Amat, Jean-Charles, 75, 399
Rome, 183
Ross, Alexander, 365, 366, 397

- Rouen, 1, 3, 17, 55, 57, 88, 107, 137, 217, 394, 400, 406
- Rousseau, 68, 106, 253, 372
- Roux, Michel, 167, 406
- Rozenberg, Léna, 219, 404
- Rullier-Theuret, Françoise, 101, 406
- Ryer, André du, 366, 367, 374, 396
- S**
- Saber, 85, 87, 89, 155, 162, 174, 190, 194, 197, 264, 319, 320, 322, 346
- Saïd, Edward, 188, 223, 229, 253, 284, 406
- Saintine, Xavier Boniface, 122, 406
- Saint-Malo, 4, 12, 14, 39, 45, 47, 55, 56, 74, 108, 148, 392, 406
- Samacara, 135
- Sanaa, 3, 11, 86, 115, 147, 148, 165, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 202, 226, 247, 327, 401, 402
- Sanson, Nicolas, 146, 147, 148, 149, 397
- Sarazins (ou Sarrasins) 36, 258, 295, 364, 367
- Saugnier, 332, 397
- Savary, Claude, 120, 249, 317, 318, 398
- Scaliger, 396
- Schaffhauser, Philippe, 406
- Schefer, Chalres, 135, 398
- Schneider, Michel, 127, 407
- Scott, Walter, 90, 159, 176, 407
- Sémites, 211
- Sénac, Philippe, 18, 280, 407
- Séville, 22
- Sgard, Jean, 41
- Simon, Richard, 118, 130, 131, 133, 301, 370, 371, 381, 388, 397, 398
- Simonin, Louis, 182, 200, 212, 407
- Soboul, Albert, 245, 403
- Socotora, 46
- Sollers, Philippe, 113, 407
- Stéréotypes, 8, 16, 94, 100, 131, 209, 241, 249, 280, 282, 290, 293-298, 300, 301, 304, 307, 308, 311, 312, 318, 350, 360, 372, 386, 427
- Syrie, 9, 11, 21, 35, 40, 41, 43, 70, 121, 137, 192, 203, 230, 240, 256, 300, 343
- T**
- Taïz (Tage), 71, 85, 150, 155, 157, 159, 162, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 182, 189, 190, 191, 218, 224, 261, 319
- Tamisier, Maurice, 5, 8, 11, 13-15, 17, 92-95, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 110, 111, 121, 155, 162, 166-168, 170, 175, 194, 195, 208, 210, 225-227, 230-240, 250, 252, 257, 268, 283, 299, 303, 309, 312, 317, 319, 321-323, 333, 345, 351, 352, 357, 358, 381, 382, 385, 387, 388, 390, 392, 395
- Tamizey de Larroque, Philippe, 30, 31, 398
- Tavernier, Jean-Baptiste, 8, 107, 169, 254, 295, 398
- Terrasson, Jean, 221, 260, 394
- Testament, 167, 234, 368
- Thévenot, Jean, 32, 204, 210, 398

Thevet, André, 8, 25, 26, 46, 116, 123,
134, 135, 203, 223, 241, 248, 249, 257,
295, 350, 388, 398, 404

Todorov, Tzvetan, 188, 406

Tournefort, Joseph Pitton, 17, 26, 254,
317, 398

Trévoux, 41, 43, 64, 270, 397, 399, 403

Tripoli, 21, 29, 87, 300

Tudèle, Benjamin de, 29, 33

Turquie, 11, 87, 108, 202, 204, 253, 254,
255, 263

Tyrol, 27

U

Usâma ibn Munqidh., 267, 398

V

Varthema, Lodovico de, 8, 123, 135, 147,
181, 193, 241, 248, 283, 295, 309, 398

Vatin, Jean-Claude, 18, 251, 252, 407

Verrier, Frédérique, 37, 402

Vienne, 27

Volney, 11, 120

Voltaire, 42, 48, 57, 76, 80, 81, 107, 132,
200, 253, 258, 301, 302, 308, 309, 312,

313, 318, 372, 375, 376, 377, 378, 381,
382, 387, 398, 399, 401, 403, 406

W

Wesseling, 396

Wolfzettel, Frédéric, 34, 407

Y

Yémen, 4, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 39, 41, 42,
46, 47, 53, 59, 71, 72, 76, 77, 82, 85, 86,
88-90, 92, 96, 108, 109, 115, 133, 134,
137, 139, 146, 148-150, 154, 157, 159,
165, 169, 173, 175, 176, 177, 183, 184,
190, 193, 195, 200-202, 209, 218, 221-
224, 226, 229, 258, 260-263, 268, 270,
276, 284, 296, 302, 303, 319, 334, 340,
348, 354, 374, 390, 392, 394, 400-402,
404

Yram, 71

Z

Zabid, 85, 179, 180, 182, 186-189, 425

Ziden, 135, 182

Zieden, 135

TABLE DES MATIERES

DEDICACE.....	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
REMERCIEMENTS	4
ABREVIATIONS	5
INTRODUCTION	7
Objectifs et motivations du choix du sujet	10
Corpus des œuvres	14
Difficultés posées par le sujet	16
Plan de la thèse	16
Méthodologie.....	17
PREMIERE PARTIE : ETUDES DES RECITS DE VOYAGE DE L'ARABIE HEUREUSE	20
CHAPITRE I. LES RECITS DE VOYAGE DES XVI ^E ET XVII ^E SIECLES : PIERRE BERGERON ET LES VOYAGES FAMEUX DU SIEUR VINCENT LE BLANC MARSEILLOIS	21
I. 1. Vincent Le Blanc et la passion des voyages.....	22
I. 2. Pierre Bergeron et l'écriture savante	27
I. 3. Un discours religieux.....	34
CHAPITRE II. LES RECITS DE VOYAGES EN ARABIE HEUREUSE AU XVIII ^E SIECLE	39
II. 1. <i>Voyage de l'Arabie Heureuse</i> de Jean de La Roque.....	40
II. 1.1. Motifs de voyage et d'écriture	40
II. 1. 2. <i>Voyage de l'Arabie Heureuse</i> , carrefour de formes : récit épistolaire, relation et mémoire	45
II.1. 3. La lettre dans le récit.....	49
II. 1. 4. Récit à plusieurs niveaux	52
II. 2. Desfontaines et la <i>Relation de l'expédition de Moka de La Garde-Jazier de Saint-Malo</i>	56
II. 2.1. Motifs de voyage.....	57
II. 2. 2. La correspondance	60
II. 2. 3. La narration	64
II. 2. 4. Complémentarité entre un voyageur armé et un écrivain nationaliste.....	64
II. 3. Joseph de La Porte et <i>Le Voyageur français ou la connaissance de l'ancien et du nouveau monde</i>	68
II. 4. Grandpré et <i>Voyage dans l'Inde et au Bengale</i>	75

II. 4. 1. Grandpré : royaliste négrier	75
III. 4. 2. Un écrivain confirmé	77
II. 4. 3. Itinéraire et objectif	78
II. 4. 5. Récit continu qui traite des mœurs des Arabes	79
CHAPITRE III. LES RECITS DE VOYAGES DE LA PREMIERE MOITIE DU XIX ^E SIECLE.....	85
III. 1. <i>Relation d'un voyage dans l'Yémen</i> de Paul-Emile Botta.....	86
III. 1. 1. Botta et le voyage scientifique.....	86
III. 1. 2. Objectifs de voyage et d'écriture.....	89
III. 2. <i>Voyage en Arabie</i> de Maurice Tamisier	93
III. 2. 1. Le dialogue au centre du récit de voyage	93
III. 2. 2. L'originalité du voyage.....	95
III. 2. 3. La subjectivité de l'autre	97
III. 2. 4. Le dialogue comme style rhétorique.....	101
CHAPITRE IV. FORME ET ECRITURE DES RECITS DE VOYAGE DU CORPUS	105
IV. 1. Les récits de voyage par lettres	106
IV. 1. 1. Epistolarité entière ou partielle.....	108
IV. 1. 2. Genre littéraire et témoignage de la vérité	110
IV. 1. 2. 1. Effet d'authenticité	110
IV. 1. 2. 2. La description dans la lettre.....	111
IV. 2. L'intertextualité: une pratique marquante des récits de voyage	113
IV. 3. La compilation : réécriture et discours	123
IV. 3. 1. La réécriture des récits de voyage	123
IV. 3. 2. La réécriture et le changement du discours chez La Porte : du discours géographique au discours littéraire	124
DEUXIEME PARTIE : ENVIRONNEMENT NATUREL ET HUMAIN : CONNAISSANCES ET REPRESENTATIONS DIVERSES.....	128
CHAPITRE I. LES SOURCES SAVANTES SUR L'ARABIE.....	129
I. 1. Les premières études orientalistes de l'époque moderne	130
I. 2. Les premières connaissances géographiques sur l'Arabie Heureuse	134
I. 3. Le voyage comme source de la cartographie de l'Arabie	140
I. 3. 1. Les cartes de l'Arabie Heureuse, de Ptolémée à Giacomo Gastaldi au XVI ^e siècle.	140

I. 3. 2. La contribution des voyageurs arabo-musulmans dans le développement de la cartographie	142
I. 3. 3. Le développement de la cartographie : du XVII ^e siècle jusqu'à l'époque des empires coloniaux.....	145
CHAPITRE II. LA REPRESENTATION DE L'ENVIRONNEMENT NATUREL ET URBAIN DE L'ARABIE HEUREUSE	152
II. 1. Le voyageur face l'espace physique de l'Arabie Heureuse	153
II. 1. 1. A la rencontre de l'Arabie Heureuse : tentative de définition	153
II. 1. 2. De la ressemblance à l'assimilation	156
II. 1. 3. Un paysage reconnu dans la différence.....	161
II. 2. La représentation du paysage naturel.....	164
II. 2. 1. Des côtes arides de Tihama au désert de la mort	164
II. 2. 2. Du jardin du café aux paradis terrestres.....	171
II. 3. La représentation du paysage urbain.....	178
II. 3. 1. Le paysage urbain dans les villes côtières	178
II. 3. 1. 1. Aden	179
II. 3. 1. 2. Moka	181
II. 3. 1. 3. Bet-el-Fakih	184
II. 3. 1. 4. Hodeïda	186
II. 3. 1. 5. Zabid	187
II. 3. 2. Le paysage urbain dans les villes de l'intérieur du pays.....	188
II. 3. 2. 1. Taïz.....	189
II. 3. 2. 2. Sanaa	190
II. 3. 3. Le paysage urbain à travers la description des châteaux	193
CHAPITRE III. LA REPRESENTATION DE LA DIVERSITE HUMAINE.....	197
III. 1. L'origine et l'apparence physique de la population de l'Arabie : entre exotisme et ethnologie	198
III. 2. Le cosmopolitisme des villes côtières	210
III. 2. 1. Les Banians.....	212
III. 2. 2. Les Juifs de l'Arabie Heureuse.....	215
III. 3. Le paysage humain dans l'ensemble de l'Arabie Heureuse	220
III. 3. 1. Les Chérifs.....	220
III. 3. 2. Les Bédouins	229

TROISIEME PARTIE : L'AUTRE ET L'AILLEURS DES VOYAGEURS EN ARABIE HEUREUSE.....	241
CHAPITRE I. L'EXOTISME DE L'ARABIE HEUREUSE	242
I. 1. L'Arabie Heureuse : de l'utopie au réel	243
I. 2. L'exotisme arabe	249
I. 3. L'exotisme de l'exotisme	255
I. 4. Le commerce et les produits exotiques	260
I. 5. L'exotisme scientifique et culturel	263
I. 6. Le café de l'Arabie : un médiateur culturel en Occident	268
CHAPITRE II. LA REPRESENTATION DE L'AUTRE LOINTAIN	276
II. 1. L'Arabie Heureuse, une altérité ambiguë	277
II. 2. La rencontre avec l'Arabe : l'Autre absolu.....	280
II. 3. Relation du voyageur avec l'Autre	283
II. 3. 1. Méfiance et réception.....	283
II. 3. 2. Haine et tolérance.....	285
II. 5. Le voyageur et les coutumes de l'Autre : méconnaissance ou ethnocentrisme ?	288
II. 6. L'Arabe au croisement des stéréotypes et préjugés : du renforcement à la correction	291
CHAPITRE III. LA FEMME DE L'ARABIE HEUREUSE.....	302
III. 1. Le harem, un monde fascinant et ambigu	303
III. 2. La femme arabe, le monde de la nuit : réclusion et despotisme	308
III. 3. La femme bédouine et sédentaire au début du XIX ^e siècle : liberté face au matérialisme	316
CHAPITRE IV. LES CARACTERES MARQUANTS DES ARABES.....	322
IV. 1. L'hospitalité : un devoir et un droit inviolables	323
IV. 2. La jalousie au carrefour des valeurs morales arabes : l'amour, la pudeur et l'honneur	335
IV. 3. Autres aspects des coutumes et mœurs de l'Autre : rejet, étonnement ou éloge ?	347
IV. 3. 1. Fidélité ou infidélité ?.....	347
IV. 3. 2. La bravoure et le courage	348
IV. 3. 3. La civilité.....	348

IV. 3. 4. Le regard à l'étranger	350
IV. 3. 5. La paresse	350
IV. 3. 6. Les arts.....	351
IV. 3. 7. La musique et la danse	353
IV. 3. 8. Les repas	353
IV. 3. 9. Le vin.....	356
CHAPITRE V. L'ISLAM DANS LES RELATIONS DE VOYAGES DU XVI ^E AU XIX ^E SIECLES.	358
V. 1. Les idées sur l'Islam au XVI ^e siècle	359
V. 2. Le siècle des Lumières et la réhabilitation de l'Islam	369
CONCLUSION	380
BIBLIOGRAPHIE.....	388
A. BIBLIOGRAPHIE PREMIERE	389
1. Corpus.....	389
2. Autres textes	390
B. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE	396
1. Dictionnaires et encyclopédies	396
2. Catalogues et ouvrages généraux.....	397
3. Bibliographie générale.....	397
4. Thèses et mémoires.....	404
5. Sites Internet	404
INDEX.....	405