

New Europe College  
*Ștefan Odobleja* Program  
Yearbook 2015-2016



---

ANDREEA EȘANU  
GEORGIANA HUIAN  
VASILE MIHAI OLARU  
CRISTIANA PAPAHAĞI  
VANEZIA PÂRLEA  
IULIU RAȚIU  
ANDREAS STAMATE-ȘTEFAN  
THEODOR E. ULIERIU-ROSTÁS

---

This volume was published within the Human Resources Program – PN II, implemented with the support of the Ministry of National Education – The Executive Agency for Higher Education and Research Funding (MEN – UEFISCDI), project code PN–II– RU–BSO-2015

### **EDITORIAL BOARD**

Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEȘU, President of the New Europe Foundation, Professor of Philosophy of Religion, Bucharest; former Minister of Culture and former Minister of Foreign Affairs of Romania

Dr. Valentina SANDU-DEDIU, Rector, Professor of Musicology, National University of Music, Bucharest

Dr. Anca OROVEANU, Academic Coordinator, Professor of Art History, National University of Arts, Bucharest

Dr. Irina VAINOVSKI-MIHAI, Publications Coordinator, Professor of Arab Studies, “Dimitrie Cantemir” Christian University, Bucharest

Copyright – New Europe College 2017  
ISSN 1584-0298  
New Europe College  
Str. Plantelor 21  
023971 Bucharest  
Romania  
www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro  
Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



## VANEZIA PÂRLEA

Née en 1978 à Bacău

Docteur ès lettres, Université de Bucarest (2011)

Thèse : *Voyage et découverte de l'autre chez le chevalier d'Arviex*

Enseignant-chercheur (lecteur) au Département de Français, Faculté des Langues et Littératures étrangères, Université de Bucarest

### Bourses :

2013-2014 : séjour de recherche post-doctoral obtenu sur concours de projets à l'Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, France, dans le cadre du centre CELIS, équipe « Lumières et Romantismes », sous la direction du prof. Philippe Antoine.

2006 : stage de formation aux Archives et Musée de la littérature de Bruxelles – bourse offerte par la Délégation Wallonie-Bruxelles

Participations aux conférences en France, Suède, Belgique, Bulgarie, Suisse  
Auteur d'articles publiés en Roumanie, Bulgarie et France

Contributions aux volumes collectifs



# ÉCHANGES INTERCULTURELS DANS LES RÉCITS DE VOYAGE DES FRANÇAIS EN ORIENT DE LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XVII<sup>E</sup> SIÈCLE

**Résumé :** La présente étude aborde la problématique des échanges interculturels entre Français et Orientaux tels qu'ils sont reflétés par un échantillon représentatif de récits de voyage de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. En retraçant le contexte spécifique de l'ouverture de la France envers l'Orient, où les voyages occupent une place de choix, on en est venu à identifier quelques caractéristiques d'une démarche cohérente des voyageurs. L'exemple de Barthélemy Carré nous a servi d'illustration de certaines tendances communes, telles que le dépassement de préjugés ethnocentriques préexistants allant vers une réhabilitation de certains ethnotypes grâce à des interactions interculturelles prolongées.

**Mots-clés :** Français, voyage, Orient, XVII<sup>e</sup> siècle, échanges interculturels.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la France a, plus que jamais, les yeux rivés sur l'Orient. Malgré une efficacité moindre que prévue, les initiatives politiques et économiques de Colbert favorisent la création de compagnies commerciales comme la Compagnie royale des Indes orientales (1664) ou la Compagnie du Levant (1670), devenue la Compagnie de la Méditerranée en 1685. En plus, sa politique culturelle prévoit, entre autres, le financement de diverses entreprises de recherche de manuscrits, antiquités et curiosités à travers le monde, en particulier en Orient, ce qui mobilise les voyageurs de toutes sortes à parcourir cette partie du monde, chargés de diverses missions – diplomatiques, commerciales, scientifiques, culturelles etc. – censées également répandre et accroître le prestige de la France.

Le climat intellectuel est, lui aussi, favorable à cette ouverture vers l'Est, la République des Lettres étant de plus en plus perméable aux diverses influences extérieures. L'érudition des savants en langues orientales découlerait ainsi, dans un premier temps, à en croire Bernard Heyberger,

d'un désir des Européens de connaître leurs propres origines religieuses, dans un climat de compétition confessionnelle. Une culture sur l'Orient se constituait alors, associant la curiosité pour les origines religieuses et culturelles de l'Europe avec la volonté d'affirmer une autorité et une légitimité [...]¹.

Progressivement, nous allons assister à une émancipation de cet intérêt envers les « choses de l'Orient » dont le public devient particulièrement friand, reflété, par exemple, dans la mode des « turqueries » ou dans le développement d'une « curiosité désintéressée pour l'islam² », également nourries par la lecture de relations de voyage.

Mais en quels termes peut-on parler d'Orient au XVII<sup>e</sup> siècle ?

## **1. Orient, orientalisme et voyage au XVII<sup>e</sup> siècle**

Le terme d'Orient reste encore bien flou à l'âge classique, du moins en ce qui concerne l'espace géographique auquel il pourrait renvoyer. Signifiant « est » d'après son étymologie, il s'appliquait à l'époque aussi bien au Proche et Moyen-Orient, et principalement à l'Empire ottoman, mais pouvait embrasser également d'autres territoires plus éloignés, comme la Perse, l'Inde, la Chine, le Japon. Ce « flou géographique³ » était doublé, comme le remarque aussi Dirk Van Der Cruysse, d'un « flou terminologique⁴ », l'un des termes concurrents étant celui de Levant, issu du français médiéval signifiant toujours « orient », « est ». Désignant traditionnellement tous les territoires méditerranéens à l'est de l'Italie, il en vient à s'appliquer surtout aux régions dépendant de l'Empire ottoman, sans que son emploi soit devenu plus précis pour autant, le terme conservant également une dose d'ambiguïté. Quant à l'Extrême-Orient, vague et immense, aux contours imprécis, c'était soit l'Orient tout court, soit l'Asie, soit les Indes orientales, comprenant principalement l'Asie du Sud et du Sud-Est, chacun des termes témoignant pourtant du même manque de précision.

Voici en quels termes le voyageur Jean Chardin, que les philosophes des Lumières tiendront en très haute estime<sup>5</sup>, entend rendre compte de certaines spécificités rencontrées en cours de route lors de sa traversée de la Georgie :

Les Caravansérails sont de grands bâtiments, faits pour donner le couvert aux Voyageurs. Il faut concevoir que dans l'*Asie*<sup>6</sup> il ne se voit pas à beaucoup près tant de monde étranger dans les villes et sur les chemins, qu'il se fait en *Europe*. On en peut donner plusieurs raisons. Premièrement, l'*Asie* n'est pas si peuplée, sans comparaison, que l'*Europe* ; j'entends cette partie que les Catholiques-Romains et les Protestants en possèdent, qui est l'endroit le plus peuplé de l'Univers, si ce n'est peut-être la *Chine*. Secondement, les Nations de l'*Orient* habitent un meilleur air que nous<sup>7</sup>.

Remarquons d'abord le chevauchement des termes Orient et Asie, le seul pays bien individualisé étant, en l'occurrence, la Chine. En outre, l'opposition qui s'avère significative à l'époque est moins celle entre Orient et Occident, que celle entre Orient et Europe. Toujours est-il que, malgré le flou terminologique, le fonctionnement en soi d'un principe d'opposition nous renvoie moins à des entités géographiques et culturelles bien définies qu'au rôle qu'aura joué l'Orient, quel qu'il fût, dans la constitution d'une identité européenne. Car « l'Orient est une frontière : une limite visible mais labile, consistante mais poreuse, et une entité éminemment sujette aux fluctuations historiques<sup>8</sup> ».

Ce qui nous ramène à l'idée force de l'*Orientalisme*<sup>9</sup> d'Edward Saïd, difficilement contestable malgré les nombreuses polémiques suscitées par l'ouvrage, à savoir que l'Orient est avant tout une production, une construction imaginaire de l'Occident. Ainsi, l'Orient serait une invention de l'Europe, ayant permis à cette dernière de se définir par contraste, l'Orient ainsi que l'Occident étant des concepts historiques, renvoyant moins à une quelconque réalité qu'à une représentation mentale. En lui emboîtant le pas, nombre de spécialistes intéressés par la question de l'Orient sont venus la renforcer, en y apportant nombre d'éclaircissements et de précisions, voire de réfutations, sans pour autant mettre véritablement en doute la validité de son approche constructiviste.

Parmi ceux-ci, on peut évoquer James Clifford et son essai désormais classique, *Sur l'Orientalisme*, à même de mettre en lumière non seulement les inconséquences de l'approche saïdienne, décriées aussi par la suite, mais aussi ses points forts, qui en font à juste titre une référence

incontournable. De ses développements extrêmement nuancés, retenons l'ambivalence dans laquelle opère le concept même d'orientalisme, supposant, aux yeux de Said, tantôt une textualisation d'un Orient authentique, déformé par le discours orientaliste, tantôt une négation pure et simple de l'existence d'un quelconque Orient réel tout court et sa fabrication de toutes pièces. Ce qui, selon Clifford, soulèverait une question théorique essentielle, qui

concerne le statut de *toutes* les formes de pensée et de représentation pour traiter de l'étranger. Peut-on finalement échapper aux procédés de dichotomie, de restructuration et de textualisation quand on se propose d'interpréter les cultures et les traditions étrangères ? Si oui, comment<sup>10</sup> ?

La question est reprise sous d'autres angles par Thierry Hentsch, le titre de l'un de ses ouvrages étant on ne peut plus parlant – *L'Orient imaginaire*. Lui non plus, il n'essaie pas de parler d'un Orient réel, d'un Orient en soi, mais de cerner un concept flou, kaléidoscopique, sans limites précises. L'Orient, de même que cette opposition binaire entre Orient et Occident, dépend ainsi d'« une prise de conscience de l'Occident par lui-même<sup>11</sup> », le poids de l'imaginaire et de la mythologie ayant formé et informé les représentations et la construction progressive des concepts historicisables que sont l'Occident et l'Orient. Cette coupure entre ces deux entités serait essentiellement imaginaire et, s'il y a bien une frontière qui les sépare, elle serait avant tout « mythologique » et historiquement constituée, malgré l'illusion essentialiste à laquelle même un Said se laisse prendre.

Tout comme le concept d'Orient, celui d'orientalisme a lui aussi une histoire. Tel que l'entendait Said, l'orientalisme, en tant que discipline autonome, serait ainsi inséparable non seulement d'un regard prédateur occidental, qui se manifestait déjà au XVII<sup>e</sup> siècle, mais aussi d'un « usage » violent et brutal de l'Orient, qui ne devient réellement un objet de conquête qu'à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, l'invasion de l'Égypte en 1797 représentant l'un des premiers moments importants. Ce sont donc surtout les évolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui voit émerger entre autres la « fiction du despotisme asiatique<sup>12</sup> », longuement analysée par Alain Grosrichard, qui vont mener progressivement à la constitution d'un Orient de la modernité auquel les analyses d'Edward Said s'appliquent essentiellement, bien qu'il essaie – et c'est l'un des points les plus contestés – de faire remonter cette façon particulière de se rapporter à l'Orient bien loin dans le temps.

Ces dernières années l'histoire de l'orientalisme a été sujette à toute une série de réévaluations visant à mettre en lumière un autre orientalisme, dénué du poids idéologique que Said lui attribuait. Un ouvrage comme celui de Nicholas Dew se propose de retracer l'histoire de l'émergence de cette discipline dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle, en insistant sur les caractéristiques d'un « early modern Orientalism ». En voulant refaire une histoire sociale de cet « orientalisme baroque », Nicholas Dew n'a de cesse d'insister sur la spécificité de l'outillage mental et conceptuel des orientalistes de l'époque colbertiste et de l'importance de le saisir et de le situer dans son contexte propre<sup>13</sup>. Parmi ses traits essentiels, retenons le fait qu'il s'agit d'un orientalisme d'avant les Lumières, l'intérêt envers l'Orient relevant à l'époque d'une curiosité érudite plus englobante, ainsi que d'un orientalisme d'avant l'empire, où la dynamique du pouvoir entre l'Europe et les « Pays Orientaux » était complètement différente<sup>14</sup>.

Les sources ainsi que les agents de ce savoir éclectique sur un Orient multiforme qui se constitue essentiellement dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle sont eux-mêmes variés. Cela correspond mieux, à notre sens, à une (re)définition plus englobante de l'orientalisme, telle que celle proposée par François Pouillon :

L'orientalisme ne pouvait donc se concevoir que dans une définition large. Il incluait tous ceux qui, au cours des siècles, et quelles que fussent leurs motivations, s'étaient attachés à étudier, décrire, illustrer, faire connaître la mosaïque des formations historiques, des langues et des cultures découvertes, pour les uns, dans le silence des bibliothèques, pour les autres, à l'issue de voyages et d'investigations archéologiques hors de l'espace des civilisations classiques<sup>15</sup>.

À une époque de circulation des idées caractérisée par la mobilité, l'orientalisme savant, celui des savoirs spécialisés, est sous-tendu par un « orientalisme de terrain et [de] ses acteurs<sup>16</sup> » dans le cadre duquel les voyageurs auront joué un rôle essentiel. À l'essor de la pratique du voyage correspond d'ailleurs une vogue sans précédent de la relation de voyage, dont le public français devient de plus en plus friand, au point que, comme le souligne Geoffroy Atkinson, « tout le monde lisait des voyages imprimés au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup> », surtout à partir des années 1640-1650. Ce n'est donc pas un hasard d'entendre Jean Chapelain affirmer en 1663 que « notre nation a changé de goût pour les lectures, et, au lieu des romans qui sont tombés [...], les voyages sont venus en crédit et tiennent le haut bout dans

la Cour et dans la Ville<sup>18</sup> ». C'est ainsi que savants orientalistes et public lettré puisent des informations ou étanchent leur soif d'« exotisme » par l'intermédiaire des témoignages des voyageurs ayant parcouru les chemins de l'Orient. Nous savons déjà à quel point leur contribution fut importante à l'évolution des idées et à la constitution progressive d'un regard critique dont les penseurs des Lumières se souviendront<sup>19</sup>.

Cependant, la complexité de cette expérience viatique des voyageurs classiques reste toujours à mettre en lumière. Car on n'a pas encore véritablement mesuré l'ampleur des échanges interculturels et la portée des relations interpersonnelles tissées au cours de voyages qui, plus d'une fois, se sont transformés en vrais séjours, voire en implantations en terre d'accueil. Notre hypothèse est ainsi que les relations de voyage de l'époque rendent compte d'une ouverture à l'Autre insuffisamment mise en évidence et qui, parfois, dépasse le cadre relativement ethnocentrique que l'on évoque souvent. C'est le cas de l'ouvrage monumental de Sylvie Requemora-Gros selon laquelle

l'étonnement du voyageur français du XVII<sup>e</sup> siècle face à l'altérité procède d'une découverte visuelle éminemment subjective mais guidée par toute une série de préjugés ethnocentriques propres à l'esprit classique du « Grand Siècle ». [...] Mais, même si elle est encore très ethnocentrique, il existe bel et bien une tentative d'appréhension ouverte de l'Autre, liée à la vogue croissante des récits de voyage [...]<sup>20</sup>.

Malgré l'idée d'une « appréhension ouverte de l'Autre », l'accent est mis en l'occurrence sur des « semblants d'ouverture<sup>21</sup> », supposant une perspective « encore très ethnocentrique », qu'un Tzvetan Todorov soutient aussi, en voyant dans les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle « des ethnocentristes qui s'ignorent<sup>22</sup> ». Bien que cet ethnocentrisme soit indéniable et même, à en croire Thierry Hentsch, nécessaire en tant qu'unique condition de possibilité d'un regard sur l'Autre, ils sont nombreux ces voyageurs qui, en véritables passeurs culturels, ont réussi plus d'une fois à rendre compte, dans leurs témoignages, d'une sensibilité singulière envers l'altérité orientale, qui serait finalement à ranger dans cette tradition orientaliste que James Clifford qualifie de « compatissante et non réductrice<sup>23</sup> ». Mais qui sont ces voyageurs ? Qu'est-ce qui les pousse à prendre le chemin de l'Orient ? Et dans quelle mesure leurs récits sont-ils le reflet d'une expérience authentique de l'altérité orientale ?

## 2. Rencontrer l'Autre : curiosité, commerce, communication

Il suffit de feuilleter le *Dictionnaire des orientalistes de langue française* déjà évoqué – fruit d'une entreprise menée par une équipe pluridisciplinaire de spécialistes, placée elle-même sous le signe d'une réhabilitation de l'orientalisme érudit –, pour s'apercevoir de la grande diversité des Français ayant séjourné en Orient à l'époque classique. Dès lors, un projet comme le nôtre, loin de pouvoir prétendre à l'exhaustivité, implique une sélection de récits de voyage, qui puisse tout de même constituer un échantillon représentatif aussi bien pour la période concernée que pour la problématique qui nous occupe, à savoir les rapports et échanges avec l'Autre oriental. Qui plus est, à la diversité des « acteurs » français fait pendant une telle « diversité dans l'altérité<sup>24</sup> » qu'elle dut sembler déconcertante aux voyageurs exposés à tout instant à subir le « choc de l'altérité », quel que fût l'itinéraire emprunté. Car il en fut qui arpenterent en long et en large l'Empire ottoman, et d'autres qui se lancèrent également à la découverte d'horizons plus lointains encore, comme la Perse safavide, l'Empire moghol ou l'Inde hindoue.

Parmi les figures de marque, qui jouissent de la faveur du public dès leur vivant, nous retenons Jean Thévenot<sup>25</sup>, que ses contemporains considèrent comme « le voyageur parfait<sup>26</sup> », Jean-Baptiste Tavernier<sup>27</sup>, le négociant huguenot en pierres précieuses, anobli par Louis XIV, et « peut-être le plus célèbre des voyageurs du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup> », Jean Chardin<sup>29</sup>, le jeune continuateur de ce dernier, mais qui saura marier à merveille désir de gain et désir de savoir, Antoine Galland<sup>30</sup>, orientaliste érudit et premier traducteur européen des *Mille et une nuits*. Et, à côté d'eux, des bourlingueurs moins connus, aussi bien de leur temps que du nôtre, mais tout aussi intrépides, ayant eux aussi bravé les dangers du voyage en Orient, et dont les témoignages ne leur cèdent en rien, comme Laurent d'Arvieux<sup>31</sup>, plus connu comme le chevalier d'Arvieux, l'un des tout premiers Français ayant séjourné dans un camp de Bédouins, Barthélemy Carré, « le courrier du Roi en Orient<sup>32</sup> », ou Charles Dellon<sup>33</sup>, un aventurier qui se fait passer pour médecin durant son voyage aux Indes orientales, auteur de *Inquisition de Goa*.

Au-delà de la diversité des profils de ces voyageurs et de leurs motivations de courir le monde, on pourrait toutefois identifier quelques caractéristiques d'une démarche commune et cohérente. Tout d'abord, du point de vue des types de voyages entrepris<sup>34</sup>, il y aurait, au sein de notre corpus, deux grandes familles viatiques, à savoir les marchands et

les diplomates<sup>35</sup> – le voyage commercial et la mission diplomatique étant cependant plus apparentées que l'on ne pourrait le penser à un premier abord<sup>36</sup>. Car, si Chardin et surtout Tavernier incarnent à merveille le type du négociant, alors qu'Antoine Galland se rend pour la première fois à Constantinople en tant que secrétaire personnel de l'ambassadeur de France à la Porte, le marquis de Nointel, il y en a d'autres qui sont plutôt des types hybrides. Ainsi du chevalier d'Arvieux, qui débarque à Smyrne pour s'initier auprès de ses cousins aux affaires de commerce, mais qui manifeste très tôt un vif penchant envers les langues orientales et qui finira par être chargé de missions et fonctions diplomatiques, son consulat à Alep entre 1679 et 1686 étant la plus considérable. Ou bien Barthélemy Carré qui, en tant qu'envoyé de Colbert et représentant du Roi, est censé rendre compte à son retour de l'état des affaires et du négoce de la Compagnie des Indes orientales.

En outre, la pulsion initiale qui les aiguillonne tous à se lancer vers l'inconnu, que l'on retrouve peut-être à l'état le plus pur chez Jean Thévenot, assez chanceux d'avoir déjà assez de bien pour s'en donner à cœur joie, c'est la curiosité. Malgré une suspicion qui pèse encore sur elle – héritage de la tradition augustinienne de la *concupiscentia oculorum* –, et bien que le voyage d'agrément ne soit pas encore de saison, la curiosité en tant que premier moteur du voyage devient à l'époque un véritable *topos*. À tel point que rares seront les auteurs qui ne l'invoquent au début du récit de leurs aventures comme l'une des raisons centrales de leur départ, allant souvent de pair avec le désir de s'instruire. Voici, à titre d'exemple, la manière dont Charles Dellon entend commencer sa relation :

La curiosité est une chose naturelle à tous les hommes, mais la jeunesse a plus de penchant à se satisfaire que ceux qui ont passé ces premiers feux : j'eus la passion de voyager dès mon enfance, & après avoir achevé mes études je partis de Paris sans aucun dessein déterminé que celui de quitter la France, et de chercher dans le commerce des Etrangers la connoissance de leurs mœurs. J'arrivay au Port Louïs l'année 1667. & la Compagnie Royale faisant alors un embarquement, j'entrai à son service [...]<sup>37</sup>.

Ainsi cette « curiosité boulimique<sup>38</sup> », que Dirk Van der Cruysse attribue à Thévenot, pourrait-elle s'appliquer à bien d'autres, l'un des grands curieux étant le chevalier d'Arvieux, comme nous l'avons démontré ailleurs<sup>39</sup>. Qui plus est, cette véritable « passion de voyager » dont tous se réclament témoigne d'un intérêt et d'une ouverture à l'Autre qui les

poussera – du moins certains d’entre eux – à appréhender parfois l’altérité orientale en « ethnographes curieux avant la lettre<sup>40</sup> ».

Toujours est-il que cette véritable vertu viatique a souvent partie liée avec le commerce. Comme nous l’avons déjà précisé, pour nombre d’entre eux le négoce est l’une des toutes premières motivations, ouvertement avouée. Il y en a même qui se spécialisent dans le négoce des pierres précieuses, et notamment dans le commerce des diamants, ce qui vaudra à Tavernier de même qu’à Chardin une belle fortune, une belle réputation, mais aussi, comme on pourrait moins s’y attendre, une ouverture à l’Autre qu’on serait tenté de tenir pour incompatible avec le désir de gain. Et pourtant, la volonté d’amasser du bien – nécessairement égocentrique – s’avère, plus d’une fois, allocentrique en tant que projet, car fondé sur la négociation. C’est bien ce que remarquait aussi Dirk Van der Cruysse :

Les marchands, par la nature même de leur négoce, sont forcés à une grande souplesse s’ils veulent réussir. Cette disponibilité d’esprit les amène à s’initier aux modes de vivre et de penser de leurs interlocuteurs commerciaux. Certains se laissent prendre au jeu, apprennent des langues orientales, fréquentent des savants, rédigent des mémoires fouillés sur les pays où ils résident, et y prolongent leur séjour bien au-delà des exigences du commerce qui les y a conduits. C’est parmi les marchands que se rencontrent les voyageurs les plus intéressants<sup>41</sup>.

En effet, à la différence du missionnaire qui, en vertu de son appartenance confessionnelle, a comme « mission » de convertir l’Autre au Même, sans trop se soucier de sa spécificité, religieuse ou autre, mais aussi à la différence du diplomate qui, en vertu de son appartenance nationale et politique, a comme « mission » de représenter son pays et de traiter avec l’Autre selon des positions souvent partisans, le marchand, quant à lui, en vertu d’une liberté beaucoup plus grande – surtout s’il s’agit d’une entreprise privée, comme c’est d’habitude le cas, du moins dans les débuts – n’a pas de véritable « mission » à remplir, si ce n’est son propre désir de faire fortune. Cela suppose une disposition à la négociation, au compromis, et, au bout du compte, à l’ouverture.

Car, en effet, étymologiquement, le terme, dérivé du latin *commercium*, renvoie non seulement à l’échange de marchandises, mais aussi, par extension, à un échange interpersonnel, relationnel, voire amical. Ce deuxième sens était, d’ailleurs, courant au XVII<sup>e</sup> siècle, où

COMMERCE, se dit aussi de la correspondance, de l'intelligence qui est entre les particuliers, soit pour des affaires, soit pour des études, ou simplement pour entretenir l'amitié. Ces gens ont grand *commerce* de lettres ensemble. ce Sçavant a *commerce* avec tous les habiles gens de l'Europe. ces amis ont un *commerce* d'esprit, d'amitié ensemble<sup>42</sup>.

Il s'ensuit que tout voyageur devient tôt ou tard un « agent de commerce » qui a commerce avec autrui, à l'instar de Charles Dellon qui, bien qu'il ne fût pas négociant, allait rechercher à travers ses voyages aux Indes orientales « le commerce des Etrangers ». De ce point de vue le voyageur marchand l'est doublement, puisqu'il *fait* du commerce de même qu'il a commerce avec les Orientaux. Un syntagme intéressant employé par Furetière est, d'ailleurs, « l'intelligence<sup>43</sup> qui est entre les particuliers » traduisant un enjeu supérieur de cette activité d'échange, qui est, dans l'esprit du siècle, la bonne entente, l'accord, la communication.

Cela reviendrait-il à dire que le voyageur marchand serait plus enclin que nul autre à ce type d'échange informel, proche, voire amical et intime « entre particuliers »? Quoi qu'il en soit, ce qui est sûr, c'est que la plupart d'entre eux finissent par prolonger « leur séjour bien au-delà des exigences du commerce qui les y a conduits », tout en prenant bien souvent les couleurs du milieu, à travers une « conversion » à l'Autre. Car cela suppose, en effet, une immersion profonde dans la culture d'accueil, entraînant une altération<sup>44</sup> identitaire à des degrés divers, effet de l'altérité sur le Moi.

Cette orientalisation plus ou moins partielle se traduit d'abord, au niveau des apparences, par l'adoption des habits de l'Autre, qui conduit à une véritable pratique du déguisement. Si le chevalier d'Arvieux donne le bon exemple, en endossant gracieusement l'habit turc ou arabe selon les circonstances, il n'est pas le seul à le faire. Celui qu'on appelait en Perse *Agha* Chardin s'était si bien fait à l'habit persan, et même au lourd turban qui pouvait peser jusqu'à quinze livres, que même après son retour en Europe et son installation à Londres il aura du mal à s'en défaire. Barthélemy Carré, bien que moins porté sur les vêtements persans, s'habille volontiers à la mode arabe : « je quittai mes habits de Francks pour endosser ceux d'Arabes dont j'avais déjà quelque pratique et habitude<sup>45</sup> ». Quant à Tavernier, il décrit longuement les préparatifs pour un voyage en Perse dans les termes suivants :

Quand on part de Constantinople, de Smyrne ou d'Alep pour se mettre en caravane, il faut s'ajuster selon la mode des pays où on doit passer, en Turquie à la Turque, en Perse à la Persienne, & qui en useroit autrement passeroit pour ridicule, & quelquefois mesme auroit de la peine à passer en bien des lieux, où la moindre chose donne de l'ombrage aux Gouverneurs qui prennent aisement les étrangers pour des espions. Toutefois ayant par les chemins une veste d'Arabe avec quelque méchante ceinture, bien qu'on eût dessous un habit à la Françoisé, on peut sans rien craindre passer par tout. Pour porter le Turban il faut necessairement se faire razer la teste, parce qu'il glisseroit & ne pourroit tenir avec les cheveux<sup>46</sup>.

L'adaptabilité de Tavernier semble sans faille. Cependant, ses dons de caméléon répondent à une visée pragmatique manifeste, celle d'éviter, grâce à l'invisibilité que lui vaut le travestissement, les éventuels ennuis et dangers du voyage. L'habit français gardé par en dessous est, en l'occurrence, hautement symbolique, trahissant ses véritables attachements. Car Tavernier est, de tous nos voyageurs, celui qui se départ le moins de son identité française. Mais, faute d'une véritable conversion à l'autre, son négoce lui réussit à merveille grâce à sa maîtrise des faux-semblants.

Le cas Tavernier est assez particulier, dans la mesure où le succès de son négoce ne semble pas dépendre de ses négociations directes. Il est, en effet, le seul parmi nos voyageurs n'ayant appris, malgré ses six longs voyages en Orient, ni le turc, ni l'arabe, ni le persan, ce qui l'obligeait d'avoir à chaque fois recours à des interprètes lors de ses transactions commerciales. C'est l'une des raisons pour lesquelles d'autres voyageurs – comme Chardin par exemple, qui lui sert même d'interprète à un moment donné – ne manqueront pas de critiquer ses relations qui, à l'en croire, fourmillent d'inexactitudes, relevant, dans une certaine mesure, de son inaptitude à apprendre la langue de l'Autre.

Alors que tous les autres poussent leur orientalisation encore plus loin et, une fois sur place<sup>47</sup>, commencent à apprendre diverses langues orientales. À Ispahan, Barthélemy Carré, qui parlait déjà le portugais – la *lingua franca* des Européens en Asie –, se mettra à l'école d'un père jésuite :

Ce père m'ayant fait connaître que la langue persienne avait cours par toute l'Asie comme le latin en Europe et qu'elle [est] fort facile à apprendre pour ceux qui savaient le latin dont la langue persienne a les mêmes principes, il me fit présent d'une grammaire qu'il avait composée en latin, en français, en portugais et en persan. Ce qui me donna une si grande facilité pour

la langue persienne que je l'appris en peu de temps, et dans un voyage suivant que je fis en Orient cette langue me servit beaucoup dans tous les royaumes d'Asie que je traversai dans la suite [...]»<sup>48</sup>.

Jean Chardin témoigne d'une telle exigence envers lui-même qu'il déclare n'avoir rien écrit sur l'Inde malgré un séjour de cinq ans parce qu'il ne connaissait que « les Langues vulgaires qui sont l'Indien et le Persan, sans avoir rien appris de la Langue des Brachmanes<sup>49</sup> », le sanskrit, apparemment la seule digne d'être employée à pareille tâche. Pourtant, c'était quelqu'un d'extrêmement doué pour l'étude des langues, qui déclarera avoir « appris du Turc & du Persan plus qu'aucun de ceux qui ont écrit de la Perse<sup>50</sup> », pour ajouter aussitôt : « je parle aussi aisément le Persan que le François<sup>51</sup> ». Comme le note aussi son biographe Dirk Van der Cruyse : « Dès son arrivée en Perse, Chardin s'était mis à l'étude du farsi, impatient de nouer des contacts personnels sans avoir à passer par les services d'un interprète<sup>52</sup>. »

C'est le même désir de communiquer directement avec les autochtones et de nouer des contacts personnels et souvent amicaux qui poussera le jeune d'Arvieux à apprendre le turc, l'arabe et le persan, en finissant par devenir lui-même l'interprète officiel de langue turque à la cour du Roi Soleil lors de la célèbre ambassade de l'envoyé turc Soliman Aga en 1669. Quant à Jean Thévenot, bien que sa maîtrise des langues orientales n'ait pas toujours été, semble-t-il, à la hauteur de sa « pulsion épistémophilique<sup>53</sup> » et « scotophilique<sup>54</sup> », il finit souvent par arriver à ses fins. Lors de son premier voyage au Levant, alors qu'il était à Constantinople, il tint absolument à assister à l'audience donnée par le Sultan à un ambassadeur du Moghol, et dont l'entrée était en principe interdite aux Francs<sup>55</sup>. Accompagné par un autre gentilhomme français qui, parlant turc, avait entamé les pourparlers avec l'un des gardiens, notre voyageur se joint lui aussi à la négociation en langue turque, même si, comme il le précise, « moy qui à peine à lors en sçavois deux mots<sup>56</sup> ». L'entretien est plaisant, le jeune français faisant preuve d'habileté et de force de persuasion malgré sa maîtrise très approximative de la langue, qu'il n'hésite toutefois pas d'employer stratégiquement. L'issue en est assez surprenante :

enfin après luy avoir bien rompu la teste de mon Turc à la mode, qui consistoit presque tout en ces mots, *allaï seusersen*, qui veut dire, pour l'amour de Dieu, il envoya un de ses camarades à leur Colonel, qui estoit

sous le porche, pour luy demander permission de nous laisser entrer, ce que le Colonel accorda facilement, de sorte que nous entasmes [au sérail]<sup>57</sup>.

Le « commerce des Etrangers », pour reprendre la formule de Dellon, implique la communication dans la langue de la culture d'accueil, que ce soit par le biais des interprètes, qu'elle soit plus ou moins efficace, ou, dans des situations exceptionnelles, comme celle d'un chevalier d'Arvieux, qu'elle crée aux hôtes, en l'occurrence les Arabes nomades du Mont Carmel, l'illusion d'une ressemblance frôlant l'identité. C'est ce qui fera l'Émir Turabey s'exclamer :

ce n'est pas là un Franc [...] est-il possible, me dit-il, que vous soyez Franc. [...]

Après que j'eûs achevé de parler, il me dit qu'il n'y avoit personne qui ne me prît pour un véritable Bédouïn. Vous êtes habillé comme eux, et vous parlez notre Langue en perfection ; les Francs ne la parlent pas, ils ont toujours besoin d'un Interprete<sup>58</sup>.

Si l'illusion est parfaite, c'est parce que parler la langue de l'Autre, l'arabe, mène aussi à « la connoissance de leurs mœurs », grâce à laquelle celui que les Bédouïns finiront par appeler *Dervich Nasser le Franc* avait su dès le début composer et jouer son personnage. En 1664, au moment de son arrivée au camp de l'Émir Turabey, où il fera un séjour de six mois, Laurent d'Arvieux n'avait plus quitté le Levant depuis une dizaine d'années, ayant subi un processus d'acculturation à même de lui procurer non seulement une connaissance approfondie des coutumes et croyances des « Orientaux », mais aussi une compréhension de l'intérieur de leur culture. L'expérience levantine de ce voyageur marchand est une parfaite illustration de la manière dont « le désir de l'Autre<sup>59</sup> » pouvait l'emporter, même à l'époque, sur le « désir de gain » au bout d'une longue immersion culturelle au cours de laquelle comprendre s'avérait plus important que prendre. Dans le cas du chevalier d'Arvieux cela est d'autant plus évident que l'état de ses affaires était loin d'être reluisant à son premier retour en France après douze années d'absence.

Par ailleurs, la bigarrure interethnique propre à l'Orient parcouru par nos voyageurs en fait un véritable espace de rencontre, pouvant être défini, dans les termes de Marie Louise Pratt, comme « a contact zone » :

I use this term to refer to social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetric relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths [...]»<sup>60</sup>.

N'oublions toutefois pas qu'à l'époque qui nos occupe, si relations de pouvoir asymétriques il y a, la balance ne penche guère en faveur des Francs.

C'est ainsi que certains lieux qui parsèment ces divers Orientes en représentent autant de centres, comme Constantinople, Ispahan etc., chacun pouvant être considéré comme « a locus of early modern interaction<sup>61</sup> », où les échanges complexes entre visités et visiteurs font que « what we are dealing with are not separate and comparable, but connected histories<sup>62</sup> », faisant signe vers « the dynamic nature of early modern cultural encounter, and the possibility of substantial levels of exchange between diverse cultures<sup>63</sup> ». Il n'en est pas moins vrai que nous avons affaire à des degrés divers de connaissance, de dialogue, voire de métissage culturel, la compréhension réciproque dans le cadre d'une relation dialogique et authentique n'étant que l'horizon idéal sur fond duquel ont lieu les échanges réels, empreints, eux, d'impuretés et d'ambivalences.

### **3. Ambiguïtés des échanges interculturels : l'exemple de Barthélemy Carré<sup>64</sup>**

En étudiant le phénomène viatique au XVII<sup>e</sup> siècle l'on s'aperçoit que le voyage est à l'époque un parcours semé de pièges de toutes sortes que les protagonistes arrivent peu ou prou à déjouer. Et l'une des épreuves les plus rudes est l'épreuve nommée Autrui. En effet, l'Autre se constitue souvent en une présence opaque, voire menaçante, capable de mettre en échec toutes les stratégies d'approche d'un voyageur plus ou moins expérimenté. Dès lors il n'y a rien de surprenant à ce que l'on voie apparaître au fil du temps des *topoi* mettant en scène l'Autre comme menace, les mers orientales fourmillant de corsaires et de pirates, alors que la voie terrestre est le royaume des Arabes pillards. En ce qui concerne le premier cas de figure, rares sont les voyageurs qui ne rapportent au moins une mauvaise rencontre en mer. Quant aux Arabes coureurs de chemins, ils sont omniprésents dans les récits, ne fût-ce qu'en tant que spectres qui peuplent l'imaginaire des voyageurs, pouvant surgir à tout

moment. Malgré un profil assez stéréotypé, leur présence est pourtant bien réelle. Le récit de voyage de Barthélemy Carré, très peu étudié d'ailleurs, s'avère extrêmement intéressant sous cet aspect. Comme nous allons le voir dans ce qui suit, ses échanges avec les Arabes reflètent la manière dont un ethnotype particulier peut acquérir une épaisseur anthropologique assez singulière pour l'époque.

Barthélemy Carré avait, en effet, subi l'épreuve nommée autrui, s'étant fait dépouiller une première fois lors de son premier voyage, et une seconde fois, à l'aller de son deuxième voyage, lors de la traversée du désert d'Alep à Bagdad en juin 1672, en compagnie d'un guide arabe dont il s'était d'emblée défié. Comme ils approchaient de l'Euphrate qu'ils devaient traverser, ils sont accueillis par un groupe de cavaliers Arabes qui les mènent à la tente du cheikh « qui nous reçut fort civilement<sup>65</sup> ». Mais, bien qu'il sût « qu'il ne m'arriverais aucun mal ni infortune tant que je serais dans le lieu où ils étaient campés<sup>66</sup> », l'inquiétude tiraille notre héros, partagé entre la pensée de la trahison de son guide et le pressentiment du danger qu'il courait toujours de se faire détrousser, se retrouvant « au milieu de huit à neuf cents de véritables voleurs et coureurs du désert<sup>67</sup> ». Et il ne perd rien pour attendre :

Enfin le moment que j'appréhendais tant arriva sur les onze heures de nuit. [...] j'aperçus [...] environ cinquante cavaliers qui marchaient du bel air. [...] j'attendis mes Arabes de *piéd ferme*<sup>68</sup>, mon mousqueton en main et mes pistolets à ma ceinture. [...]

Ensuite les autres, s'étant avancés et me voyant en position de les tirer, s'arrêtèrent tous. Entendant que je voulais *parlementer* avec le cheikh ou leur commandant, ils se retirèrent un peu à l'écart à la réserve de quatre qui demeurèrent à huit pas de moi, auxquels *je fis connaître que s'ils* ne voulaient point toucher à mes papiers ni à mes lettres je leur donnerais volontiers mes habits et toutes mes hardes<sup>69</sup>, et qu'à moins de cela *j'étais résolu de mourir* et en tuer cinq ou six des leurs avant qu'ils pussent rien avoir de moi<sup>70</sup>. *Mon guide arabe, que j'avais instruit dès le commencement de mon voyage de mes intentions en cas de pareilles rencontres, leur criaient de toutes ses forces de ne point s'avancer et d'entrer plutôt à ce que je souhaitais, à quoi enfin ils s'accordèrent.* [...]

Après m'avoir mis ainsi tout nu, ils me rendirent une chemise et une vieille housse de cheval pour me couvrir. Comme ils faisaient des paquets de toutes mes hardes, ayant trouvé une boîte pleine de drogues médicinales ils me demandèrent ce que c'était. Sur quoi leur ayant dit que c'étaient des choses qui servaient pour donner la santé quand on était malade, ils partagèrent ces drogues entre eux quatre et se mirent à les manger comme

si ç'avaient été les meilleurs mets du monde, et avalaient l'orviétan, la confection d'hyacinthe, les onguents et les pilules d'une manière que, *tout affligé que je fus de mon désastre, je ne pus m'empêcher de rire de la bêtise de ces gens.* [...] [Ils] me laissèrent mon cheval et ne touchèrent point à mon guide, ce qui me fit juger qu'il m'avait trahi et livré à ces Arabes. L'un d'eux qui paraissait *le commandant avant de me quitter m'embrassa et me baisa.* [...] C'est la coutume de ces coureurs du désert, lorsqu'ils détroussent quelque pauvre voyageur ou marchand étranger, de *le traiter avec douceur et courtoisie* (comme me firent ceux-ci) lorsqu'ils trouvent bien de quoi piller<sup>71</sup>.

Sur la scène orientale construite par ce récit haut en couleurs, le protagoniste français fait plutôt piètre figure, livré à la merci de ces Arabes sans scrupules, conçus d'une manière schématique et réductrice par la plupart des voyageurs de l'époque<sup>72</sup>. Et pourtant, le rapport de forces est, du moins au niveau symbolique, moins déséquilibré qu'il n'y paraît. En effet, ce qui, à un premier abord, pourrait être lu dans les termes d'une « mé-rencontre<sup>73</sup> » dépourvue de véritables enjeux anthropologiques, s'avère être une expérience interculturelle riche d'enseignements. Premièrement, le voyageur français est moins démuni que la situation désespérée où il se trouve ne le laisse entendre. Car, au-delà d'une stratégie textuelle d'héroïsation du voyageur fréquemment mise en œuvre à travers les relations de l'époque, l'on ne peut douter qu'un homme d'action aussi intrépide que l'était l'abbé Carré ne fût prêt à se défendre vaillamment, lui qui ne reculait même pas devant les lions et autres bêtes féroces peuplant les déserts asiatiques.

L'on s'aperçoit, en outre, que cette « mauvaise rencontre » se déroule sur fond d'un savoir préalable du voyageur, fondé sur son expérience passée, mais aussi sur sa connaissance des mœurs des Arabes, ce qui fait qu'il n'est pas complètement pris au dépourvu. Bien au contraire, les mesures de précaution avaient été prises, comme celle de cacher à la moindre alerte ce qu'il avait de plus précieux, notamment les paquets du Roi et ses papiers, ou d'instruire son guide de la conduite à adopter en pareille circonstance.

Qui plus est, malgré un dénouement prévisible et inéluctable, c'est toujours le Français qui prend les devants, en entamant des négociations dont il fixe des termes bien avantageux pour lui, compte tenu du déséquilibre des forces en présence. Et le lecteur ne saurait s'empêcher de sourire à l'entendre proférer de terribles menaces à l'endroit de ses assaillants, menaces que même son guide traite avec le plus grand

sérieux du monde. D'ailleurs, ce dernier fait figure de bouc émissaire, le protagoniste lui faisant endosser l'entière responsabilité, sans mesurer l'importance de sa médiation, comme si cette mésaventure ne faisait que pleinement confirmer sa méfiance initiale. Le ressentiment du Français dévalisé se traduit de surcroît par le rire devant la « bêtise de ces gens » qui avalent sans discernement les médicaments européens. Ce rire jaune s'apparente ainsi au « rire d'exclusion<sup>74</sup> » analysé par Frédéric Tinguely qui jaillit en contexte interculturel et qui représente ici une sorte de vengeance imaginaire, une revanche épistémologique censée suggérer la nette supériorité du savoir occidental.

Cependant, ce qui pourrait surprendre, mais n'a pas tellement l'air de surprendre le voyageur, est cette manifestation de « douceur et courtoisie » pour le moins saugrenue dans ce contexte aux yeux d'un Européen. Loin d'être donc dépourvus d'humanité, les Arabes pillards s'avèrent doués d'une humanité autre, que l'abbé Carré leur (re)connaît déjà.

En réalité, ses échanges avec les Arabes sont bien plus riches que cet épisode ne le laisse entendre. D'ailleurs, pendant une bonne partie de sa traversée du désert, il avait eu à ses côtés non seulement ce « mauvais médiateur » qu'il soupçonne d'être de mèche avec ses pairs, mais aussi un autre, qui pourrait incarner la figure du « bon médiateur ». Et, si la rencontre du premier est placée sous le signe de la méfiance, la deuxième – une rencontre de fortune d'un cavalier arabe d'Anah voulant se joindre à eux – est de celles où la même suspicion initiale se dissipe progressivement pour entraîner des changements sur tous les trois axes proposés par Tzvetan Todorov pour penser la relation à l'Autre, à savoir épistémologique, praxéologique et axiologique<sup>75</sup>.

Son inquiétude commence à faiblir lors des bonnes réceptions successives chez des Arabes du désert facilitées par son nouveau compagnon de route, comme celle que leur réserve le cheikh Hussein : « Cette bonne réception et les caresses<sup>76</sup> que tous les Arabes de ce lieu firent à mon Arabe d'Anah me donnèrent bonne augure et me confirmèrent que je n'avais pas mal rencontré<sup>77</sup>. » Au moment de leur arrivée à Anah, lieu de résidence de celui qui entre temps a déjà reçu un nom – Hassan Faraj – les liens de confiance et affection mutuelle sont déjà tissés entre un Français et un Arabe bien individualisés l'un aux yeux de l'autre :

Mon Arabe Hassan Faraj nous mena descendre à son logis, qui en un instant fut rempli des principaux Arabes du lieu [...] je fus tout surpris de voir entrer un nombre infini de femmes arabes qui vinrent par troupes se

conjoindre avec les femmes et parentes de notre nouveau venu, auquel elles témoignaient leurs joies et satisfactions de son arrivée par des acclamations, des gestes et des battements de mains si plaisants et agréables que jamais je ne me trouvai à telle fête. Sur quoi je faisais de sérieuses réflexions du bonheur de cet Arabe qui en un moment perdait la mémoire de toutes les fatigues de ses voyages par les charmes et la douceur des caresses de ses parentes et amies [...]»<sup>78</sup>.

On voit ici que plus on pénètre dans l'univers intime de l'Autre, « son logis », plus celui-ci nous réserve de surprises, ce qui témoigne de l'inépuisable fraîcheur de l'altérité. Les termes employés décrivent de manière symptomatique le statut ambivalent du voyageur, pris qu'il est dans un mouvement dialectique entre extériorité et intériorité, caractéristique de la posture de l'observateur-participant. La surprise initiale, qui est de taille, en fait un spectateur à la fois abasourdi et enchanté par ce déferlement féminin impromptu. Suit le mouvement d'immersion, d'intégration dans cette singulière communauté et de participation aux réjouissances collectives. Le vocabulaire se fait d'ailleurs très affectif aussi bien dans la description des manifestations festives des femmes arabes que dans leur évaluation, exprimée à travers le jugement axiologique appréciatif « si plaisants et agréables ». Le vécu euphorique du Français est d'ailleurs renforcé par l'unicité de cette expérience interculturelle qui semble le combler : « jamais je ne me trouvai à telle fête ». Mais cette plénitude de la participation n'a qu'un temps ; elle fera place au détachement, à une prise de distance réflexive où il ne s'agit plus d'une vibration à l'unisson, mais d'une contemplation du « bonheur » d'autrui qu'on ne peut qu'envier, car il nous renvoie en miroir un sentiment de non-appartenance. C'est le moment de partir.

Le lendemain, après à peine une nuit de repos, comme notre voyageur se prépare à poursuivre son chemin, son hôte lui propose de l'accompagner, lui ou son fils, jusqu'à Bagdad. Carré aura de quoi se repentir d'avoir décliné cette offre généreuse de celui qui le traite en ami :

Sans doute que, [si] j'eusse cru mon Arabe d'Anah en ce point comme j'avais fait en toutes autres choses, je m'en fusse mieux trouvé que je ne fis. Mon hôte, tout chagrin de me voir partir si précipitamment, fit tous ses efforts pour m'obliger de rester encore quelques jours pour me reposer et refaire des fatigues passées [...] je commençai pour lors à me repentir et à sentir la faute que j'avais faite de refuser le guide que l'on m'avait voulu donner à Anah, dont j'étais assuré et de la fidélité et de l'affection<sup>79</sup>.

Le ton est toujours empreint d'affectivité, au « chagrin » de la séparation témoigné par son hôte faisant écho le repentir du voyageur trop pressé pour suivre les conseils de son « ange gardien ». En effet, son Arabe d'Anah a tout d'un « bon médiateur », à même d'assurer, non seulement par sa « fidélité » et son « affection », mais aussi par sa connaissance supérieure des siens, l'assistance nécessaire au Français tantôt trop méfiant, tantôt trop confiant, pas toujours capable d'adopter la démarche appropriée aux circonstances. Mais, malgré ses déboires ultérieurs, cette relation interpersonnelle réussie avec Hassan Faraj portera ses fruits. Et, tout comme chez le chevalier d'Arvieux, c'est d'un mouvement allant de individuel, du particulier vers le général, d'une expérience authentique et immédiate de l'altérité, que surgira un portrait élogieux des Arabes des déserts :

Une chose que je trouve admirable parmi ces Arabes qui semblent si éloignés des courtoisies et civilités des autres nations et que l'on croit être du tout ignorants des belles mœurs, est la manière dont ils reçoivent les voyageurs, les civilités et belles règles qu'ils observent charitablement d'une manière incroyable, ce que j'avais déjà expérimenté dans mes premiers voyages avec étonnement et admiration [...]

Voilà les coutumes de ces Arabes qui nous semblent si sauvages et farouches, et qui font honte à la plupart de nos riches chrétiens d'Europe qui le plus souvent refusent un morceau de pain à de pauvres pèlerins ou étrangers qui n'ont pas de quoi se sustenter. Voilà des mœurs et des façons de vivre bien différentes de nos pays où le luxe, la convoitise d'amasser des trésors et le grand faste aveuglent la plupart du monde. Qu'on vienne un peu avec moi dans ces déserts. Je vous ferai voir des nations arabes et barbares qui nous font de belles leçons pour nous ôter de l'esprit les folles et extravagantes ambitions de richesses [...] Venez, dis-je, dans ces pays de nos premiers pères, venez dans l'Arabie. Vous y verrez des nations qui ne savent ce que c'est d'or, d'argent, de vaisselles et meubles précieux, et n'ont pour toute richesse que des troupeaux dont ils retirent tous les émoluments de la vie avec une quiétude d'esprit si grande qu'il semble qu'il n'y ait pas au monde de nation plus heureuse ni plus en repos<sup>80</sup>.

Ces considérations se présentent comme le fruit d'une expérience viatique consolidée, où l'étonnement du premier voyage fait place à une meilleure compréhension, sans que l'admiration initiale en soit affaiblie pour autant. Le texte joue sur l'opposition entre le paraître et l'être, entre le savoir partagé, sommaire et stéréotypé, que les Français ont à l'époque des Arabes nomades, et sa réévaluation fondée sur une

connaissance supérieure, ce qui marque deux positions extrêmes sur l'axe épistémologique. Le fragment ci-dessus opère aussi un véritable renversement axiologique en faveur de ceux que l'on tient d'habitude pour « sauvages », « farouches », en un mot, « barbares », ce qui n'est pas sans évoquer la célèbre réflexion de Montaigne sur la question.

L'excellence des nations arabes s'avère, d'ailleurs, multiple. Sous la plume de Carré, ils font d'abord figure de champions de la politesse interculturelle, leur courtoisie « allocentrique » ne pouvant apparaître qu'« incroyable » aux yeux du public français, comme elle avait dû l'être dans un premier temps pour le voyageur. Leur ouverture aux étrangers est doublée d'une simplicité qui renvoie à un Orient primordial ayant conservé sa pureté. Cette idéalisation, qui sent un peu l'exotisme primitiviste, spécifique à la construction de la figure du bon sauvage, est cependant employée aussi à des fins critiques, tendance qui se développe de plus en plus chez les voyageurs du XVII<sup>e</sup> siècle.

Toujours est-il que ce tableau de la félicité collective d'une nation donnée en modèle afin de fustiger les « folles et extravagantes ambitions » de sa propre société est aussi le pendant du bonheur individuel de Hassan Faraj, son Arabe d'Anah, dont la rencontre a permis au voyageur d'évoluer aussi sur l'axe praxéologique dans le sens d'un rapprochement à l'Autre. Et c'est peut-être cette intimité interculturelle qui pousse le narrateur à se constituer en quelque sorte en porte-parole des Arabes du désert et à convier ses lecteurs à se joindre à lui et à voir *par* ses yeux ce que lui, il a vu *de* ses propres yeux. En effet, l'interpellation directe du lecteur-interlocuteur ne fait que renforcer la dimension dialogique du récit, déjà polyphonique par la nature même du genre viatique : « Qu'on vienne un peu avec moi dans ces déserts. Je vous ferai voir [...] Venez, dis-je [...] Vous y verrez. » Le voyageur, observateur et participant, devient aussi médiateur entre le chez-soi et l'Autre, en véritable passeur culturel, à même de garantir, grâce à ses interprétations avisées, une certaine « porosité<sup>81</sup> » de l'altérité.

\*  
\* \*

C'est sur cette « invitation au voyage » que nous arrivons au terme de notre bref parcours sur les chemins de l'Orient du XVII<sup>e</sup> siècle, en compagnie de quelques voyageurs du temps. La grande diversité des profils humains et des itinéraires empruntés par ceux-ci ne pouvait donner lieu

qu'à un traitement sommaire, adapté au cadre imparti à cette étude, de quelques échantillons représentatifs pour une problématique comme la nôtre, celle des échanges interculturels entre Français et « Orientaux ». Ainsi, sur fond d'un climat d'ouverture intellectuelle plus général de la France envers les horizons lointains, la curiosité nous est-elle apparue comme « la chose du monde la mieux partagée », du moins parmi ceux qui, portés vers le « commerce des Etrangers », s'avèrent plus d'une fois capables de dépasser leurs préjugés ethnocentriques. Grâce à une initiation à l'Autre qui prend parfois les traits d'une immersion culturelle profonde, les vrais témoins rendent compte à travers leurs récits d'une expérience complexe de l'altérité, fondée sur une communication plus ou moins biaisée avec une multitude de représentants des divers Orient parcourus. Le cas de Barthélemy Carré pourrait être considéré comme paradigmatique pour la manière dont une série d'interactions interculturelles peut conduire à la constitution d'images concurrentes d'un ethnotype particulier – en l'occurrence la figure de l'Arabe – qui coexistent au sein d'un même récit de voyage. Loin de constituer un paradoxe, cette représentation ambivalente s'explique par les divers contextes pragmatiques de la rencontre, le regard et le vécu du protagoniste étant à chaque fois infléchis selon la nature des échanges. On voit ainsi comment les évolutions sur les axes épistémologique et praxéologique, supposant une connaissance approfondie acquise dans une relation d'intimité intersubjective à l'Autre, peuvent mener à la réhabilitation de toute une catégorie, à travers un véritable renversement axiologique de stéréotypes dépréciatifs préexistants. Cet exemple ouvre la voie vers un prolongement de cette réflexion qui pourrait prendre en compte d'autres figures, comme celles du Persan, de l'Indien ou même du Turc, malgré la connaissance bien plus poussée qu'on a à l'époque de ce dernier. Il s'agirait au bout du compte de retracer les parcours sinueux des voyageurs de l'âge classique à travers cette véritable mosaïque interethnique propre à leurs Orient. Mais tout cela reste encore à faire.

## NOTES

- 1 HEYBERGER, B., « L'Orient et l'Islam dans l'érudition européenne du XVII<sup>e</sup> siècle », in *Dix-septième siècle*, No. 268, 2015/3, p. 495-508, p. 496.
- 2 *Id.*, p. 508.
- 3 VAN DER CRUYSSSE, D., *Le noble désir de courir le monde. Voyager en Asie au XVI<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 2002, p. 48.
- 4 *Id.*, p. 46.
- 5 Rousseau le comparera à Platon, tandis que Montesquieu s'en inspirera dans ses *Lettres persanes*.
- 6 Nous soulignons.
- 7 CHARDIN, J., *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, éd. par L. Langlès, Paris, 1811, tome I, p. 205.
- 8 BARTHÈLEMY, G., « Discours préliminaires » in *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Nouvelle édition revue et augmentée, François Pouillon (éd.), IISMM/Karthala, Paris, 2012, p. XXII.
- 9 SAID, E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Éditions du Seuil, Paris, 1978.
- 10 CLIFFORD, J., « Sur l'Orientalisme » in *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*, trad. de l'américain par Marie-Anne Sichère, École nationale supérieure des Beaux-Arts, Paris, 1996, [1988], p. 259.
- 11 HENTSCH, T., *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Minuit, Paris, 1998, p. 10.
- 12 GROS-RICHARD, A., *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Éditions du Seuil, Paris, 1979.
- 13 « My use of the term "baroque Orientalism" is not intended as anything other than a reminder that this Orientalism existed, that it was of its time, but that we still have difficulty categorizing it » in DEW, N., *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford University Press, Oxford et New York, 2009, p. 7.
- 14 « The Europeans were not the dominant powers in this period in those areas. This is not to say that the making of Orientalist knowledge in our period occurred in an absence of power relations, but rather that the power relations in those specific situations need to be studied on their own terms », in DEW, N., *op. cit.*, p. 6-7.
- 15 POUILLON, F., « Discours préliminaires » in *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Nouvelle édition revue et augmentée, François Pouillon (éd.), IISMM/Karthala, Paris, 2012, p. XXV.
- 16 BARTHÈLEMY, G., « Discours préliminaires » in *Dictionnaire des orientalistes de langue française, op. cit.*, p. XXII.

- 17 ATKINSON, G., *Les Relations de voyage du XVII<sup>e</sup> siècle et l'évolution des idées. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Librairie Ancienne Edouard Champion, Paris, 1924, p. 184.
- 18 Cité par ATKINSON, G., *op. cit.*, p. 165.
- 19 Voir les ouvrages pionniers de ATKINSON, G., *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Droz, Paris, 1935 et *Les Relations de voyage du XVII<sup>e</sup> siècle et l'évolution des idées. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Librairie Ancienne Edouard Champion, Paris, 1924, ainsi que le livre désormais classique de HAZARD, P., *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Fayard, Paris, 1961.
- 20 REQUEMORA-GROS, S., *Voguer vers la modernité. Le voyage à travers les genres au XVII<sup>e</sup> siècle*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2012, p. 619.
- 21 *Id.*, p. 612.
- 22 TODOROV, T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p. 28.
- 23 CLIFFORD, J., *op. cit.*, p. 259.
- 24 VAN DER CRUYSSSE, D., *op. cit.*, p. 395.
- 25 Jean Thévenot (1633-1667), neveu de l'orientaliste Melchisédech Thévenot, sa vocation s'avère être le voyage en Orient. En 1664 paraît sa *Relation d'un voyage fait au Levant*, qui rend compte d'un périple à travers l'Empire ottoman (1655-1659), suivie de deux autres, publiées de manière posthume, *Suite du Voyage au Levant* (1674) et *Troisième Partie des Voyages de M. de Thevenot, contenant l'Indostan, des nouveaux Mogols, et des autres Peuples et Pays de l'Inde* (1684). Il trouvera la mort lors de son retour de Perse, pas loin de Tabriz, à la suite d'une blessure accidentelle.
- 26 WOLFZETTEL, F., *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p. 202.
- 27 Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689) entreprend, entre 1630 et 1670, pas moins de six voyages en Orient, en faisant des séjours dans l'Empire ottoman, en Perse et en Inde, ayant l'occasion de faire la connaissance de Thévenot et de Chardin. En 1675 paraît sa *Nouvelle relation de l'intérieur du serral du Grand Seigneur*, et une année après, en 1676, les *Six Voyages de Jean Baptiste Tavernier écuyer, Baron d'Aubonne qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes...* qui jouissent d'un grand succès.
- 28 VALENSI, L., *Dictionnaire des orientalistes de langue française, op. cit.*, p. 974.
- 29 Jean Chardin (1643-1712), issu d'une riche famille de joailliers protestants, est surtout connu pour ses voyages en Perse et en Inde qui deviennent de véritables implantations en terre d'accueil. Ses *Voyages*, parus premièrement en 1686, connaîtront plusieurs éditions successives et un grand succès.

- <sup>30</sup> Antoine Galland (1646-1715) est un voyageur et orientaliste français du XVII<sup>e</sup> siècle. Il fera plusieurs voyages au Levant, d'abord en tant que bibliothécaire et secrétaire particulier de l'ambassadeur Nointel, ensuite en qualité d'Antiquaire du Roi. Académicien et lecteur au Collège royal vers la fin de sa vie, Galland reste connu surtout en tant que premier traducteur des *Mille et une nuits*.
- <sup>31</sup> Laurent d'Arvieux (1635-1702) est l'un des premiers voyageurs français à avoir séjourné dans un camp d'Arabes nomades (1664-1665). Après un premier séjour de douze années dans l'Empire ottoman (1653-1665) où il s'initie aux affaires de commerce, le chevalier d'Arvieux rentrera en France et sera chargé de plusieurs missions diplomatiques. Ses *Mémoires* seront publiés de manière posthume en 1735.
- <sup>32</sup> Qui se désigne lui-même en tant que tel. Voir CARRÉ, B., *Le courrier du roi en Orient : relations de deux voyages en Perse et en Inde, 1668-1674*, transcrits, présentés et annotés par Dirk Van der Cruysse, Fayard, Paris, 2005, p. 18.
- <sup>33</sup> Charles Dellon (1649-1710) fit des voyages dans les Indes orientales où il eut des démêlés avec l'Inquisition portugaise. Il connut le succès avec sa *Relation de l'Inquisition de Goa*, publiée en 1687, où il raconte l'expérience de son incarcération.
- <sup>34</sup> Pour une typologie des voyages à l'âge classique, voir, entre autres, l'ouvrage de WOLFZETTEL, F., *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- <sup>35</sup> C'est à dessein que, dans le cadre de cette étude, nous avons laissé de côté une catégorie importante de voyageurs, les missionnaires, qui, bien que très représentatifs pour l'époque considérée, entreprennent des déplacements dont les enjeux sont bien différents par rapport aux autres catégories de voyageurs.
- <sup>36</sup> Fait mis également en évidence par Michèle Longino : « The main purpose of the Mediterranean travel for the French was commerce; traders were the principal adventurers sailing across the Mediterranean [...] The profession of diplomacy, initiated by king Francis I in the preceding century, developed in the seventeenth century precisely to serve the needs of the traders; diplomats negotiated on behalf of the merchants for favorable transit, import, and export terms; protection from harm in alien territories; and favorable trade conditions » in LONGINO, M., *French Travel Writing in the Ottoman Empire. Marseille to Constantinople (1650-1700)*, Routledge, New York et Londres, 2015, p. 2.
- <sup>37</sup> DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales*, Veuve Bietkins, Paris, 1685, p. 2.
- <sup>38</sup> VAN DER CRUYSSSE, D., *Le noble désir de courir le monde*, *op. cit.*, p. 40.

- <sup>39</sup> Voir PARLEA, V., « *Un Franc parmi les Arabes* ». *Parcours oriental et découverte de l'Autre chez le chevalier d'Arvieux*, ELLUG, Grenoble, 2015, et plus particulièrement le chapitre « Sous le signe de la curiosité » où nous avons dressé également une typologie des formes de la curiosité.
- <sup>40</sup> VAN DER CRUYSSSE, D., *op. cit.*, p. 33.
- <sup>41</sup> *Id.*, p. 318.
- <sup>42</sup> FURETIÈRE, A., *Dictionnaire universel contenant generalement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les Termes de toutes les sciences et des arts...*, Recueilli et compilé par feu messire Antoine Furetiere, 2<sup>e</sup> édition revue, corrigée et augmentée par M. Basnage de Bauval, chez Arnoud Reinier Leers, La Haye et Rotterdam, 1702. Voir aussi CAYROU, G., *Dictionnaire du français classique. La langue du XVII<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, Paris, 1924, p. 168-169.
- <sup>43</sup> Voir CAYROU, G., *op. cit.*, p. 448-449.
- <sup>44</sup> Dérivé du bas latin *alteritas*, signifiant différence, le terme *altérité* apparaît pour la première fois en français en 1270 avec le sens de changement ou altération. Si, dans les langues latines, le terme *altération* est progressivement devenu péjoratif, renvoyant vers une dégradation, une corruption, voire une perte de l'identité, une aliénation (ce qui pourrait suggérer également l'action corrosive que l'altérité de l'Autre peut avoir sur le Moi), au début il indiquait l'idée de changement, de transformation sur le mode neutre. L'idée de changement induit par le contact avec autrui se retrouve donc au cœur même de la notion d'altérité.
- <sup>45</sup> CARRÉ, B., *Le courrier du roi en Orient : relations de deux voyages en Perse et en Inde, 1668-1674*, transcrits, présentés et annotés par Dirk Van der Cruysse, Fayard, Paris, 2005, p. 437.
- <sup>46</sup> TAVERNIER, J.-B., *Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier Ecuyer Baron d'Aubonne qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes...*, Gervais Clouzier, Paris, 1676, I, p. 111-112.
- <sup>47</sup> À part Antoine Galland, qui était déjà un jeune orientaliste en herbe et qui, une fois à Constantinople, ne fera que se perfectionner dans les diverses langues orientales qu'il avait déjà étudiées au Collège de France, comme le turc, l'arabe, le persan, l'hébreu. Son *Journal de Constantinople* foisonne d'ailleurs de réflexions au sujet de divers livres dont il fera l'acquisition au nom de l'ambassadeur de France, comme dans le passage suivant : « Je vis un beau livre Arabe in quarto d'une belle écriture sur du papier de soie réglé d'or avec les interjonctions et les titres de mesme. [...] Je vis un autre livre Arabe de mesme forme qui n'avoit pas, à la vérité, les mesmes qualités extérieures que le premier mais qui n'estoit pas moins considérable pour ce qu'il contenoit » in GALLAND, A., *Voyage à Constantinople (1672-1673)*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002 (*Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople*, publié et annoté par Charles Schefer, Ernest Leroux, Paris, 1881), p. 51.

- 48 CARRÉ, B., *op. cit.*, p. 26.
- 49 CHARDIN, J., « Préface » in *Journal du Voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales, par la Mer Noire et par la Colchide. 1<sup>re</sup> Partie, qui contient le voyage de Paris à Ispahan*, Moses Pitt, Londres, 1686, p. d.
- 50 *Id.*, p. c.
- 51 *Ibid.*
- 52 VAN DER CRUYSSSE, D., *Chardin le Persan*, Fayard, Paris, 1998, p. 72.
- 53 AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1987, p. 14.
- 54 *Id.*, p. 23.
- 55 Le terme désigne généralement les chrétiens d'Europe.
- 56 THÉVENOT, J., *Relation d'un Voyage fait au Levant*, Louis Bilaine, Paris, 1664, p. 161.
- 57 *Ibid.*
- 58 (D') ARVIEUX, L., *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roi à la Porte, consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli et autres Echelles du Levant*, publiés par R. P. Jean-Baptiste Labat de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Charles Jean-Baptiste Delespine, Paris, 1735, t. III, p. 13-14.
- 59 AFFERGAN, F., *op. cit.*, p. 58.
- 60 PRATT, M. L., « Arts of the Contact Zone » in *Ways of Reading*, 5th edition, ed. David Bartholomae and Anthony Petrofsky, New York, Bedford/St.Martin's, 1999, p. 528-541, p. 530.
- 61 SUBRAHMANYAM, S., « Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia », in *Modern Asian Studies*, No. 31, 1997, p. 735-762, p. 745.
- 62 *Id.*, p. 748.
- 63 HARRIGAN, M., « Seventeenth-century French Travellers and the Encounter with Indian Histories », in *French History*, Vol. 28, No. 1, 2014, p. 1-22, p. 3.
- 64 Barthélemy Carré (1636-après 1700), issu d'une famille distinguée de Blois, est connu également comme l'abbé Carré, ayant suivi une carrière ecclésiastique et ordonné prêtre vers 1661. Ce n'est toutefois pas en qualité de missionnaire qu'il va voyager en Orient, mais en tant qu'agent de Colbert et porteur des instructions de Louis XIV à la Compagnie des Indes orientales, censé également faire un compte rendu de l'évolution du commerce français dans la région. Tombé en disgrâce à son retour de 1674, on perd bientôt sa trace. Le seul récit de ses deux voyages en Perse et en Inde (1668-1671, 1672-1674) à paraître de son vivant est une version abrégée de son premier voyage, *Voyage des Indes orientales, mêlé de plusieurs histoires curieuses* (1699).
- 65 CARRÉ, B., *op. cit.*, p. 455.
- 66 *Ibid.*

- 67 *Ibid.*
- 68 Nous soulignons.
- 69 Au sens de *bagages*.
- 70 À l'époque les Arabes nomades ne se servaient pas d'armes à feu.
- 71 CARRÉ, B., *op. cit.*, p. 456-458.
- 72 Une exception de taille est, comme nous l'avons déjà précisé, le chevalier d'Arvieux. Cependant, au début de son premier séjour levantin, il n'avait lui non plus qu'une représentation sommaire des Arabes nomades, qu'il qualifiait de « voleurs habiles », en les assimilant aux Bohémiens. Voir (D') ARVIEUX, L., *op. cit.*, t. I, p. 205.
- 73 Ou « mis-meeting » en original, que Zygmunt Bauman définit comme « des rencontres fortuites sans impact » in BAUMAN, Z., *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Traduit de l'anglais par Christophe Rosson, Le Rouergue/Chambon, Arles, 2003 [1995], p. 47.
- 74 Voir TINGUELY, F., « Rire et relations interculturelles : l'exemple du voyage en Perse à l'Âge classique » in *Le rire des voyageurs (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, D. Bertrand (dir.), Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont Ferrand, 2007, p. 75.
- 75 Voir TODOROV, T., *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1982.
- 76 Amabilités, marques extérieures d'affection.
- 77 CARRÉ, B., *op. cit.*, p. 443.
- 78 *Id.*, p. 448.
- 79 *Id.*, p. 449-450.
- 80 *Id.*, p. 443-444.
- 81 Selon François Hartog, le voyageur est, en effet, le *póros* – signifiant en grec « passage » – capable de rendre l'altérité intelligible aux yeux de son public en tant que « celui qui permet de passer d'une appellation à une autre : il est le *póros* et le garant de ce passage » in HARTOG, F., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 259.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources primaires

- (D') ARVIEUX, L., *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roi à la Porte, consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli et autres Echelles du Levant*, publié par R.P. Jean-Baptiste Labat de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Charles Jean-Baptiste Delespine, Paris, 1735
- CARRÉ, B., *Le courrier du roi en Orient : relations de deux voyages en Perse et en Inde, 1668-1674*, transcrits, présentés et annotés par Dirk Van der Cruysse, Fayard, Paris, 2005
- CHARDIN, J., *Journal du Voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales, par la Mer Noire et par la Colchide. 1<sup>re</sup> Partie, qui contient le voyage de Paris à Ispahan*, Moses Pitt, Londres, 1686
- CHARDIN, J., *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, éd. par L. Langlès, Paris, 1811
- DELLON, C., *Nouvelle relation d'un voyage fait aux Indes orientales*, Veuve Bietkins, Paris, 1685
- GALLAND, A., *Voyage à Constantinople (1672-1673)*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002 (*Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople*, publié et annoté par Charles Schefer, Ernest Leroux, Paris, 1881)
- TAVERNIER, J.-B., *Les six Voyages de Jean Baptiste Tavernier, écuyer, Baron d'Aubonne qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes...*, Gervais Clouzier, Paris, 1676
- THÉVENOT, J., *Relation d'un Voyage fait au Levant*, Louis Bilaine, Paris, 1664

### Bibliographie critique

- AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1987
- ATKINSON, G., *Les Relations de voyage du XVII<sup>e</sup> siècle et l'évolution des idées. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Librairie Ancienne Edouard Champion, Paris, 1924
- ATKINSON, G., *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Droz, Paris, 1935
- BAUMAN, Z., *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Traduit de l'anglais par Christophe Rosson, Le Rouergue/Chambon, Arles, 2003 [1995]
- CLIFFORD, J., *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au XX<sup>e</sup> siècle*, trad. de l'américain par Marie-Anne Sichère, École nationale supérieure des Beaux-Arts, Paris, 1996 [1988]
- DEW, N., *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford University Press, Oxford et New York, 2009
- GROSRICHARD, A., *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Éditions du Seuil, Paris, 1979

- HARRIGAN, M., « Seventeenth-century French Travellers and the Encounter with Indian Histories », in *French History*, Vol. 28, No. 1, 2014, p. 1-22
- HARTOG, F., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris, 1980
- HAZARD, P., *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1961
- HENTSCH, T., *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Minuit, Paris, 1998
- HEYBERGER, B., « L'Orient et l'Islam dans l'érudition européenne du XVII<sup>e</sup> siècle », in *Dix-septième siècle*, No. 268, 2015/3, p. 495-508
- LONGINO, M., *French Travel Writing in the Ottoman Empire. Marseille to Constantinople (1650-1700)*, Routledge, New York et Londres, 2015
- PARLEA, V., « Un Franc parmi les Arabes ». *Parcours oriental et découverte de l'Autre chez le chevalier d'Arvioux*, ELLUG, Grenoble, 2015
- PRATT, M. L., « Arts of the Contact Zone » in *Ways of Reading*, 5th edition, ed. David Bartholomae and Anthony Petrofsky, New York, Bedford/St.Martin's, 1999, p. 528-541
- REQUEMORA-GROS, S., *Voguer vers la modernité. Le voyage à travers les genres au XVII<sup>e</sup> siècle*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2012
- SAID, E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Éditions du Seuil, Paris, 1978
- SUBRAHMANYAM, S., « Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia », in *Modern Asian Studies*, No. 31, 1997, p. 735-762
- TINGUELY, F., « Rire et relations interculturelles : l'exemple du voyage en Perse à l'Âge classique » in *Le rire des voyageurs (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, D. Bertrand (dir.), Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont Ferrand, 2007
- TODOROV, T., *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1982
- TODOROV, T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1989
- VAN DER CRUYSSSE, D., *Chardin le Persan*, Fayard, Paris, 1998
- VAN DER CRUYSSSE, D., *Le noble désir de courir le monde. Voyager en Asie au XVI<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 2002
- WOLFZETTEL, F., *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996

### Dictionnaires

- CAYROU, G., *Dictionnaire du français classique. La langue du XVII<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, Paris, 1924
- FURETIÈRE, A., *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les Termes de toutes les sciences et*

- des arts...*, Recueilli et compilé par feu messire Antoine Furetiere, 2<sup>e</sup> édition revue, corrigée et augmentée par M. Basnage de Bauval, chez Arnoud Reinier Leers, La Haye et Rotterdam, 1702
- POUILLON, F. (éd.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Nouvelle édition revue et augmentée, IISMM/Karthala, Paris, 2012