



**HAL**  
open science

# L'Égypte en groupe, en couple ou en solitaire. Trois modalités du voyage au féminin au xixe siècle (Suzanne Voilquin, Valérie de Gasparin et Lucie Duff-Gordon)

Sarga Moussa

## ► To cite this version:

Sarga Moussa. L'Égypte en groupe, en couple ou en solitaire. Trois modalités du voyage au féminin au xixe siècle (Suzanne Voilquin, Valérie de Gasparin et Lucie Duff-Gordon) . Voyageuses européennes au xixe siècle. Identités, genres, codes, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, pp.241-255, 2012. hal-00910065

**HAL Id: hal-00910065**

**<https://hal.science/hal-00910065>**

Submitted on 1 Dec 2013

**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.

L'Égypte en groupe, en couple ou en solitaire.  
Trois modalités du voyage au féminin au XIX<sup>e</sup> siècle  
(S. Voilquin, V. de Gasparin et L. Duff-Gordon)

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'Égypte est une des destinations orientales les plus fréquentées par les voyageurs européens. Les récits de voyage de Savary et de Volney, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis l'expédition de Bonaparte, enfin le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion, en 1822, ont fait de ce pays un objet de fascination durable, qui procure un dépaysement profond, aussi bien sur le plan de la vie quotidienne (confrontation avec une société majoritairement musulmane) que sur le plan de l'histoire des civilisations (découverte du polythéisme pharaonique). Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve un certain nombre de voyageuses parmi les Européens qui séjournent à Alexandrie, au Caire ou en Haute-Égypte. Celles-ci ne voyagent pas toutes de la même façon, pas plus, d'ailleurs, que leurs homologues masculins, et elles ne se laissent réduire ni à de simples accompagnatrices de leur mari, ni à des touristes pressées, ni à des excentriques en quête de célébrité. On examinera ici trois voyageuses européennes, en essayant de voir tout à la fois ce qui les distingue entre elles, quel regard elles portent sur l'Égypte des années 1830 aux années 1860, enfin en quoi elles contribuent, chacune à sa manière, à un processus d'autonomisation des femmes par le récit de voyage.

### I.

Le premier exemple que j'ai retenu est celui de Suzanne Voilquin. Issue d'un milieu ouvrier, elle prend conscience, dès la révolution de juillet 1830, et grâce au mouvement saint-simonien auquel elle adhère, du rôle que les femmes peuvent jouer dans une société qui les considère comme d'éternelles mineures. Elle devient rédactrice d'un périodique où s'expriment des voix déjà féministes, elle participe au bouillonnement d'idées sociales nouvelles autour de Prosper Enfantin, enfin, après avoir été abandonnée par son mari, elle rejoint en Égypte, à la fin de l'année 1834, un groupe de saint-simoniens décidés à se mettre au service du vice-roi Méhémet-Ali<sup>1</sup>. Celui-ci souhaitait moderniser son pays en faisant appel à des ingénieurs, des médecins, des militaires ou des enseignants européens, notamment français. C'est dans ce cadre-là que Suzanne Voilquin exerça au Caire, où elle resta jusqu'en août 1836, la profession de sage-femme, en travaillant notamment pour le docteur Dussap, un Français établi dans la capitale égyptienne.

Les saint-simoniens subirent de plein fouet l'épidémie de peste qui sévit en Égypte au printemps 1835, et qui mit un terme à leur projet de construire un barrage sur le Nil. Certains le payèrent de leur vie, d'autres quittèrent le pays à temps, d'autres encore, comme S. Voilquin, restèrent dans la capitale pour soigner les malades. C'est dans ce contexte d'enthousiasme civilisateur, puis de débâcle sanitaire, que cette dernière publie, peu après son retour en France, en 1837, dans le journal *Le Siècle*, une série de *Lettres sur l'Égypte*. Celles-ci ne font pas la moindre allusion aux compagnons saint-simoniens de la narratrice, sans doute parce que ces derniers, partis en Égypte après le procès de leurs dirigeants, pouvaient encore être considérés comme subversifs : n'avaient-ils pas prôné l'abolition de la propriété et du mariage ? S'exprimer sur le droit au divorce, à une époque où celui-ci n'était pas reconnu, suffisait à tomber sous l'accusation d'immoralité. Or l'expérience saint-simonienne en Égypte, où hommes et femmes non mariés se mêlèrent joyeusement, devait sentir le soufre dans la France de Louis-Philippe...

C'est seulement une trentaine d'années plus tard que Suzanne Voilquin reprit le récit de ce séjour égyptien pour l'intégrer à ses mémoires, publiés en 1866. Notons d'emblée que cet ouvrage porte sur la page de couverture l'indication « Par Madame Suzanne V. ». Pas plus qu'en 1837, l'auteure ne signe de son nom complet : le devoir de discrétion continue de peser sur les femmes qui publient,

---

<sup>1</sup>Voir Philippe Régnier, *Les Saint-Simoniens en Égypte, 1833-1851*, Le Caire, Banque de l'Union Européenne / Amin F. Abdelnour, 1989.

surtout si elles parlent d'elles-mêmes<sup>2</sup>. Mais, pour le cercle des anciens compagnons, et peut-être au-delà des saint-simoniens, il s'agit d'un secret de polichinelle. D'ailleurs, *Souvenirs d'une fille du peuple, ou la Saint-Simoniennne en Égypte*, est un titre qui, à l'inverse des *Lettres sur l'Égypte*, exhibe une double identité. L'appartenance au mouvement saint-simonien est non seulement revendiquée, mais elle est donnée comme centrale dans ce récit de vie, alors même qu'elle ne recouvre qu'une partie de celle-ci. En même temps, Suzanne Voilquin se met d'emblée en évidence comme sujet appartenant à une collectivité, comme si l'insertion dans un groupe, loin de nuire à l'émergence d'une individualité « littéraire », en était au contraire l'une des conditions de possibilité, – du moins pour une femme du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ce paradoxe se retrouve d'ailleurs dans les *Souvenirs d'une fille du peuple*, où alternent le « nous » et le « je », dès lors que la narratrice en arrive au récit de ses années saint-simoniennes, et en particulier à celui de son voyage en Égypte. Le débarquement à Alexandrie, en décembre 1834, est placé sous le double signe du pluriel et du singulier. Voici un exemple de cette ambivalence, dont témoigne le flottement des pronoms personnels dans le récit :

À trois ou quatre milles de distance, un pilote arabe vint *nous* remorquer. En route il *nous* dit : la peste a fait son apparition en ville ; il *vous* sera difficile, *Messieurs*, de vous y loger ; déjà tous les hôtels sont en quarantaine<sup>3</sup>.

On voit d'emblée le problème posé par le double destinataire de ces propos : alors que la narratrice est forcément incluse dans le « nous », elle en est ensuite symboliquement exclue par l'apostrophe « Messieurs », qui traduit une situation de marginalité, – en l'occurrence celle d'une femme seule (on l'apprend dans la suite du texte) au milieu d'un groupe de passagers masculins. C'est pourtant de cette position inconfortable qu'émerge rétrospectivement un « je » assumant pleinement son statut autobiographique. Tout se passe comme si l'épreuve de la collectivité majoritairement masculine constituait, pour Suzanne, la condition même d'un accès à l'écriture de soi. Ainsi, tout en se retrouvant à nouveau « seule femme au milieu des douze convives » réunis autour de la table de Ferdinand de Lesseps<sup>4</sup>, elle retourne à son avantage cet isolement, puisque le consul cède sa chambre à son invitée, et que celle-ci se met aussitôt à rédiger sa correspondance et ses notes de voyage<sup>5</sup>.

Suzanne Voilquin va désormais tirer parti de son statut de femme pour pénétrer dans différents milieux de la société cairote, en particulier dans des milieux féminins difficilement accessibles aux hommes. À travers son activité de sage-femme, elle gagne la confiance et l'amitié de l'épouse du docteur Dussap (une ancienne esclave noire), puis de sa fille, – deux femmes qui joueront un rôle capital dans le séjour en Égypte du saint-simonien Ismaÿl Urbain<sup>6</sup>. Elle visite également la mosquée de Cetti-Zeynab, « la seule au Caire où les femmes soient admises », note-t-elle<sup>7</sup>. Si elle fait la traditionnelle excursion à Guizeh pour y admirer les Pyramides et le Sphinx, elle est à l'évidence peu sensible au tourisme archéologique, auquel elle préfère la fréquentation de la population égyptienne. À nouveau, ce sont souvent les femmes qui retiennent son attention, ce qui n'a rien d'étonnant dans une société orientale où la séparation des sexes est une chose courante et largement admise.

<sup>2</sup>Voir Annie Prassoloff, « Le statut juridique de la femme auteur », *Romantisme*, n° 77 (« Les femmes et le bonheur d'écrire »), 1992, p. 9-14.

<sup>3</sup> [Suzanne Voilquin], *Souvenirs d'une fille du peuple ou la Saint-Simoniennne en Égypte*, Paris, Sauzet, 1866, p. 248 ; je souligne. Il s'agit de l'édition originale de ce texte, à laquelle il faut se référer, car la réédition procurée par Lydia Elhadad (Paris, Maspero, 1978) est incomplète.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 251.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p. 252.

<sup>6</sup>Voir ici même la contribution de Philippe Régner, ainsi que, pour une mise en contexte, Sarga Moussa, *Le Voyage en Égypte. Anthologie de voyageurs européens, de l'occupation de Bonaparte à l'occupation anglaise*, Paris, Laffont, « Bouquins », 2004, p. 810 et suiv. (« L'apport des saint-simoniens »). Voir par ailleurs la thèse (New York University) de John David Ragan, « A Fascination for the exotic: Suzanne Voilquin, Ismaÿl Urbain, Jehan d'Ivray and the Saint-Simoniens. French Travellers in Egypt on the Margins », Ann Arbor, UMI Dissertation Services, 2000.

<sup>7</sup>S. Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple*, *op. cit.*, p. 328.

Suzanne Voilquin décrit bien sûr un harem, épisode quasi-obligé de tout récit de voyage en Orient écrit par une Européenne. Mais – et c’est là aussi une spécificité féminine –, tout en jouant des attentes de ses lecteurs, elle tente d’éviter les clichés associés à un exotisme voyeuriste. Les pages qu’elle consacre, à la fin de ses *Souvenirs*, au harem d’Hassan-Bey, le gouverneur de Guizeh, harem dans lequel elle est appelée pour ses compétences médicales, révèlent tout à la fois une volonté de comprendre comment peut fonctionner cette micro-société reposant sur le système de la polygamie (« Je vis dans cette habitude de subordination, dans cette hiérarchie graduée, l’explication de l’existence paisible d’un grand nombre de femmes sous l’autorité d’un seul maître »)<sup>8</sup>, et un point de vue sévère sur un mode de vie reclus qui accumule les frustrations, et qu’elle présente à sa nièce comme l’exemple à ne pas suivre, – comme si le harem n’était ici qu’une image de la condition de la femme mariée, y compris en France :

Tu les plains sans doute, ces pauvres recluses, car, tu le sens par ce récit, dans ces existences ternes et monotones, dont la matérialité est si amplement satisfaite, le drame de la vie humaine se fait jour, là comme ailleurs. L’envie, l’ambition, la jalousie y font répandre par ses yeux si beaux des pleurs souvent bien amers ; c’est qu’en dehors de la liberté il n’y a point de compensation pour le vide de l’âme, ni pour le veuvage du cœur<sup>9</sup> !

Le chapitre assez détaillé consacré aux femmes coptes ne signifie pas pour autant que Suzanne Voilquin se sente particulièrement proche d’elles en tant que chrétienne : elle se moque au contraire d’une cérémonie religieuse où elle voit une « pauvre possédée » saisie de convulsions, tandis que le prêtre cherche à exorciser le Diable et que les autres dames lui baisent servilement la main. « Ici, la lettre tue l’esprit », conclut-elle<sup>10</sup>. Il n’est pas interdit de lire dans cet épisode une manière indirecte, pour la narratrice, de contester l’autorité masculine du « Père » Enfantin, chef suprême de la famille saint-simonienne, qui emprunte son vocabulaire religieux et sa structure hiérarchique à une Église catholique qu’il prétendait combattre. Suzanne n’a jamais rompu totalement avec Enfantin, même lorsque celui-ci, en 1847, refusa de la voir alors qu’elle lui demandait son aide pour fonder à Paris une maison destinée au louage des nourrices. Mais un épisode comme celui-ci, où cet homme prospère et bien établi n’accorda pas même « un quart d’heure d’entretien » à une ancienne compagne pauvre et endettée<sup>11</sup>, dut laisser un goût amer. En ce sens, et malgré le fait qu’elle ait récupéré l’aventure saint-simonienne en Égypte pour en faire une sorte de chronique qui n’a pas d’équivalent publié au XIX<sup>e</sup> siècle, Suzanne Voilquin conçut d’abord ses *Souvenirs d’une fille du peuple* comme une prise de parole personnelle et clairement féminisée, puisqu’il s’agit d’un récit de femme dédié à une autre femme (Adrienne, sa nièce devenue sa fille adoptive). D’ailleurs, alors que la plupart des saint-simoniens (Enfantin, mais aussi Barrault ou Urbain, par exemple), tressent dans leurs écrits des couronnes au pacha d’Égypte, Suzanne Voilquin met régulièrement en cause l’autorité « despotique » de celui qui cherchait à passer pour un réformateur francophile. Avant de quitter Alexandrie, où elle ne voit que des « décombres sans poésie »<sup>12</sup>, elle conclut : « Bien que Méhémet-Ali soit d’une intelligence rare, ce n’est pas sous son règne que la chrysalide déploiera ses ailes pour prendre de nouveau son essor<sup>13</sup>. »

Sans être un manifeste féministe, le récit de Suzanne Voilquin fut ainsi, pour cette dernière, l’occasion d’une affirmation de soi et d’une prise de distance face à l’autorité masculine. Le détour par l’Égypte fut sans doute l’élément déclencheur de cette critique qui se fit, paradoxalement, à la fois *avec* et *contre* les saint-simoniens.

## II.

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 428.

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 437.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 371.

<sup>11</sup>Lettre manuscrite de Suzanne Voilquin au Père Enfantin, 9 janvier 1847, Bibliothèque Marguerite Durand, Paris.

<sup>12</sup>S. Voilquin, *Souvenirs d’une fille du peuple*, *op. cit.*, p. 465. On peut déceler ici un souvenir du *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787) de Volney, dont le récit de l’arrivée à Alexandrie a marqué nombre de voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle. Voir notre anthologie *Le Voyage en Égypte*, *op. cit.*, p. 4 et suiv.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 466.

Le deuxième texte que je voudrais aborder est le *Journal d'un voyage au Levant* de la comtesse de Gasparin. Née en 1813, Valérie Boissier, issue d'une famille genevoise aisée, épousa le comte de Gasparin, qu'elle rencontra à Paris alors qu'il était auditeur au Conseil d'État. Celui-ci fit ensuite une carrière politique, à laquelle il renonça en 1846, n'ayant pas été réélu comme député de Bastia. Le couple partageait à l'évidence nombre de valeurs chrétiennes et humanistes<sup>14</sup>. La comtesse de Gasparin s'engagea toute sa vie dans l'action philanthropique (elle fonda La Source, une école d'infirmière qui existe aujourd'hui encore, à Lausanne). Une partie de sa production relève explicitement de ce souci d'amélioration des conditions de vie du peuple. Mais elle publia aussi quelques récits de voyage rédigés d'une plume alerte, malgré une tentation prosélyte qui fait parfois sourire. Son *Journal d'un voyage au Levant*, publié en 1848, puis réédité en 1850 avec une nouvelle préface sur laquelle je reviendrai, est le récit d'un périple accompli par la voyageuse suisse avec son mari, entre septembre 1847 et juillet 1848. Les trois volumes qui composent l'ouvrage correspondent aux trois principales régions parcourues : la Grèce, l'Égypte, enfin le Sinaï et la Palestine. C'est donc le traditionnel voyage en Orient qu'accomplit le couple, avec une dimension religieuse clairement affichée, celle du « pèlerinage à travers la Terre Sainte »<sup>15</sup>, qui place la narratrice, sur ce plan-là, dans la lignée de Chateaubriand. Le récit de la comtesse de Gasparin est cependant bien différent de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, en ce sens qu'il témoigne d'une ouverture à l'altérité qui fait souvent défaut chez son prédécesseur.

Abordons maintenant la question qui nous intéresse, celle de savoir dans quelle mesure ce *Journal d'un voyage au Levant* révèle une conscience et une affirmation de l'auteur en tant que femme. Notons tout d'abord que le nom de la comtesse de Gasparin n'apparaît pas sur la couverture de l'ouvrage, pas plus lors de la première que de la seconde édition. Ou plus exactement, on lit à la suite du titre : « Par l'auteur du *Mariage au point de vue chrétien* », – ouvrage de 1843 qui, lui, était signé « Par M<sup>me</sup> la comtesse Agénor de Gasparin ». Il s'agit donc d'un anonymat tout relatif. Mais les convenances sont les convenances. S'il est concevable, pour une femme, de signer un ouvrage de morale, c'est au prix de la substitution de son nom par celui de son mari. En revanche, un récit de voyage présenté comme un *journal* relève du genre autobiographique, donc d'une *exposition de soi* doublement problématique, en tant que femme et en tant qu'épouse d'un homme du monde, qui plus est d'origine aristocratique. Bien entendu, personne n'est dupe : les lecteurs du *Journal d'un voyage au Levant* savent (ou peuvent savoir facilement) qui est « l'auteur du *Mariage au point de vue chrétien* », et la comtesse de Gasparin sait qu'ils le savent. L'éditeur, le mari, la famille, les amis, tout le monde connaît cette identité qui s'exhibe en feignant de se cacher ; mais – comme pour la maîtresse du prince – on évite de le dire publiquement...

Doit-on en déduire que la comtesse de Gasparin était une femme totalement soumise aux conventions sociales de son temps ? Certes non, car le seul fait de voyager et surtout d'écrire, en tant que femme, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, représente encore, pour nombre de ses lecteurs (et sans doute de ses lectrices), une forme de provocation. Par ailleurs, la narratrice du *Journal d'un voyage au Levant* rédige, en 1850, une nouvelle préface à la seconde édition de son ouvrage, où elle répond avec humour aux critiques formulées contre elle :

L'auteur, qui est une femme, voyage avec son mari : rien de plus respectable. L'auteur, qui voyage avec son mari, le nomme quelquefois : voilà qui se gâte. L'auteur, qui voyage avec son mari et qui le nomme quelquefois, ne le met ni sur le second, ni sur le troisième, ni sur le dernier plan, mais l'établit carrément, audacieusement sur le premier : oh ! oh ! Attendez, nous ne sommes pas au bout. L'auteur avoue un jour, qu'il aime à marcher le matin, au lever du soleil, en avant de la caravane, seul avec son mari dans les ouadis silencieuses : énormité ! L'auteur, dans

<sup>14</sup>Voir Annette Smith, « Madame Agénor de Gasparin ou les délices de la chaire », *Romantisme*, n° 77, *op. cit.*, p. 47-54. Voir par ailleurs les pages que Frank Estelmann a consacrées au *Journal d'un voyage au Levant* de la comtesse de Gasparin dans son ouvrage *Sphinx aus Papier. Ägypten im französischen Reisebericht von der Aufklärung bis zum Symbolismus*, Heidelberg, Winter, 2006, p. 209 et suiv.

<sup>15</sup> [Comtesse de Gasparin], *Journal d'un voyage au Levant*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Ducloux et Cie, 1850, t. I, p. XVII (préface de l'édition originale).

un moment de crise sociale où toutes les vies sont ébranlées jusqu'à la racine, l'auteur laisse échapper un cri d'angoisse et de tendresse conjugale : pour le coup, c'est trop fort ! Le public alarmé se voile le visage ! — Ah qu'il eût été mieux séant, voyageant avec son mari, de n'en rien dire ; le nommant, de n'en parler qu'avec une réserve glacée ! — La pudeur du monde est ainsi faite, non celle qui est l'ouvrage de Dieu. La première s'effarouche du jour parce qu'elle est fardée, l'autre marche à la lumière dans sa candeur, parce qu'elle ne sent rien en elle que de vrai<sup>16</sup>.

La comtesse de Gasparin n'est pas George Sand<sup>17</sup>. Mais elle doit affronter le même problème que sa contemporaine : comment écrire et publier quand on est femme ? La seconde adopte une pseudonymie masculine, pour mieux faire accepter ses revendications sociales. La première n'est pas une féministe (elle est même, à certains égards, à l'opposé du féminisme, dans la mesure où elle adhère totalement au modèle bourgeois du mariage chrétien dans lequel la femme reste soumise à l'homme), mais elle revendique cette identité nouvelle qui ne peut encore s'exprimer qu'à l'aide d'une périphrase (« L'auteur, qui est une femme... »).

Le « genre » (au sens anglo-saxon de *gender*) rencontre ici le « genre » (au sens français de la poétique des genres). En effet, pour défendre son droit à être auteur-femme, la comtesse de Gasparin s'appuie sur deux valeurs mises en évidence dès la première page de la préface : la *simplicité* et le *naturel*. Or, ces valeurs appartiennent, depuis Chateaubriand, à la rhétorique du récit de voyage, – un genre aux marges de la littérature, et qui n'y entre qu'en faisant semblant de ne pas en faire partie<sup>18</sup>. Ajoutons qu'en orientant le genre des Voyages vers l'autobiographie<sup>19</sup>, Chateaubriand réactive forcément, bien qu'avec mauvaise conscience, l'héritage de Rousseau. La narratrice du *Journal d'un voyage au Levant*, quant à elle, renoue sans état d'âme avec l'exigence de transparence de l'auteur des *Confessions*, dont toute son éducation a d'ailleurs été imprégnée.

La comtesse de Gasparin peut bien contrevenir aux règles sociales et éditoriales en mélangeant vie privée et vie publique : la relation de voyage dont elle assume la paternité/maternité l'autorise à se donner à voir comme un personnage de son propre récit, et la *sincérité* qu'elle revendique, indispensable au contrat de lecture du genre autobiographique, est précisément ce qui lui permet de s'opposer à la « pruderie de 1849 », comme elle dit dans sa seconde préface, en l'*autorisant* à assumer ce *moi* féminin encore quelque peu dérangeant en littérature.

Au reste, il ne faut pas exagérer le caractère transgressif du récit de voyage féminin au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. D'autres femmes, outre Suzanne Voilquin, étaient allées en Égypte et en avaient parlé avant elle, que ce soient la baronne de Minutoli, Ida Saint-Elme, Sarah Belzoni, Sophia Poole, Ida Pfeiffer ou Ida Hahn-Hahn. L'Europe des voyageuses est donc parfaitement représentée, fût-ce en nombre restreint, entre les années 1820 et 1850, sur les bords du Nil. Preuve en est le chapitre « Directives pratiques pour le voyage » qui figure à la fin du 3<sup>e</sup> volume du *Journal d'un voyage au Levant*. Le premier point évoqué, parmi les emplettes, concerne les « selles de femme », considérées comme « indispensables pour les excursions à cheval et à âne »<sup>20</sup>. Et la rubrique « toilette de femme » occupe pratiquement une page entière : y figurent force chapeaux, rubans, étoffes, mouchoirs, etc., jusqu'à un « *tarbousch* de femme », à acheter au Caire<sup>21</sup>, – bref tout un attirail féminin qui montre que le périple oriental des voyageuses était déjà codifié en 1848, bien avant la publication du premier guide Joanne de l'Orient (1861).

Au fond, la comtesse de Gasparin ne vit nullement ce voyage comme une provocation. Elle s'inscrit dans la longue lignée des pèlerins de Terre Sainte, – parmi lesquels on compte d'ailleurs des femmes, comme Égérie, une pèlerine du IV<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, originaire de Gaule, et qui

<sup>16</sup>*Ibid.*, t. I, p. VIII-IX.

<sup>17</sup>Voir ici même la contribution de Christine Planté.

<sup>18</sup>Sur la rhétorique du naturel chez Chateaubriand, voir *Philippe Antoine commente Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 2006, notamment p. 124 : « Naturel et simplicité sont les maîtres mots qui reviennent sous la plume de tous les journalistes » (à propos de la réception de l'*Itinéraire*).

<sup>19</sup>« Je parle éternellement de moi... », écrit Chateaubriand dans la préface à la première édition de son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (éd. Jean-Claude Berchet, Paris, Gallimard, « Folio », 2006, p. 56).

<sup>20</sup>Gasparin, *Journal...*, *op. cit.*, t. III, p. 345.

<sup>21</sup>*Ibid.*, t. III, p. 349.

laisse un *Journal* constituant l'un des premiers récits de ce genre<sup>22</sup>. Mais surtout, elle voyage avec un mari qu'elle aime, et dont elle ne se soucie nullement de prendre distance. La critique que formule la comtesse de Gasparin contre l'autorité masculine concerne non pas sa propre condition, dont elle est tout à fait satisfaite, mais celle des Orientales, et singulièrement celle des femmes enfermées dans les harems de Méhémet-Ali, auxquels elle accède grâce à des intermédiaires féminins qui parlent l'arabe et le turc. Les nombreux dialogues qu'elle reproduit mettent en scène une véritable confrontation de deux codes culturels qui montrent que les femmes, dans la société occidentale, sont bien plus libres que leurs consœurs musulmanes<sup>23</sup>. Aussi insuffisant qu'il apparaisse rétrospectivement sur le plan de l'équité, le modèle du mariage chrétien offre incontestablement plus de possibilités de développement, pour les Européennes du XIX<sup>e</sup> siècle, que n'en offre la vie dans un harem (cette « cage dorée », comme dit la comtesse de Gasparin<sup>24</sup>), fût-ce avec le statut d'épouse d'un dignitaire.

Parfois, la loi d'enfermement des musulmanes est intériorisée par les interlocutrices de la comtesse de Gasparin : « les dames d'Europe sont comme les hommes », murmure la fille aînée du vice-roi lorsque sa visiteuse lui explique qu'elle vient de passer quatre semaines à cheval en Grèce<sup>25</sup>. Parfois, au contraire, on sent que cette liberté de déplacement suscite l'envie, comme chez la fille cadette de Méhémet-Ali, dont le mari se trouve à Malte : « — Je suis sûre que si la princesse l'avait pu, elle aurait suivi son mari ? Ses yeux brillent un instant. — C'est impossible : mais si j'étais oiseau, je volerais, seulement pour le voir<sup>26</sup>. » Parfois, enfin, la rencontre donne lieu à un discours enflammé contre la polygamie, comme dans ce dialogue avec l'une des deux épouses d'un pacha, à qui la comtesse de Gasparin prête des paroles dont l'audace a peut-être choqué ses propres lectrices européennes :

La conversation est ce qu'elle est dans les harems, insignifiante, entremêlée de longs silences. Vient la question éternelle, l'éternelle réponse : — « Avez-vous des enfants ? » — « Non, je n'en ai point. »

La première femme de notre hôte, *la grande*, à la physionomie vive, ouverte, aux yeux brillants, et qui, en toutes choses, me paraît avoir son franc parler, s'écrie « que les enfants sont un embarras. » Elle en a eu douze.

— En Europe, nos maris nous aiment ; même quand nous n'avons pas d'enfants !

— Vous, reprend avec feu *la grande femme* ; vous faites l'amour avant de vous marier ! vous vous mariez par amour ! vous savez ce que c'est que l'amour !... Ici, un homme prend une femme sans savoir si elle lui plaît. Il en prend deux, trois, quatre... eh ! il en prend vingt, il en prend trente... *Les voilà !* Et, d'un geste énergique, elle désigne la foule des esclaves. — Vous êtes heureuses, vous !

— Dites-lui, je vous en prie, que le moment viendra bientôt pour elles, où chacune aura son mari<sup>27</sup>.

Sans être une féministe, la comtesse de Gasparin reproduit, dans son *Journal*, des dialogues dont la dimension subversive dépasse le cadre de la société orientale qu'elle dépeint pour faire retour sur un mode de vie occidental lui-même soumis à la critique. On peut d'ailleurs penser que les propos, sans doute imaginaires, tenus par la femme du pacha sur la sexualité pré-maritale, dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, témoignent d'une évolution des pratiques sexuelles que la morale, tout en les combattant, était obligée de prendre en compte. Le *Journal d'un voyage au Levant*, tout en cherchant à universaliser le modèle du mariage chrétien, dépasse parfois l'essai sur lequel il

<sup>22</sup>Voir *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, textes choisis, présentés, traduits et annotés par Pierre Maraval, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 54 et suiv.

<sup>23</sup>Cette position peut paraître banale, mais elle s'inscrit dans un débat où, de lady Montagu à Nerval, on trouve des voyageurs (et des voyageuses) qui défendent au contraire l'idée de la « liberté » des musulmanes vivant dans les harems. Sur ce point, voir notre ouvrage *La Relation orientale*, Paris, Klincksieck, 1995, chap. VIII.

<sup>24</sup>Gasparin, *Journal...*, *op. cit.*, t. II, p. 329.

<sup>25</sup>*Ibid.*

<sup>26</sup>*Ibid.*, t. II, p. 346.

<sup>27</sup>*Ibid.*, t. II, p. 358 ; souligné par l'auteur.

s'appuie...

### III.

Le dernier exemple que je voudrais traiter brièvement est celui de Lucie Duff-Gordon. Fille d'un éminent juriste et d'une traductrice connue, cette femme cultivée, qui tint un salon fréquenté par nombre d'écrivains anglais, traduisit elle-même plusieurs ouvrages de l'allemand et du français. En 1862, âgée de 41 ans et atteinte de tuberculose, elle décide de quitter l'Angleterre, où elle laisse son mari et ses enfants, pour s'installer en Égypte, dont le climat lui donnera effectivement quelques années de sursis. Ce départ ne semble pas avoir été un divorce déguisé : lady Duff-Gordon est retournée deux fois en Europe et sa famille est également venue la trouver en Égypte. Elle écrit des lettres qu'elle publie de son vivant (1865), mais qui seront complétées pour une édition posthume (1875), laquelle servira de base à la traduction française, effectuée par sa fille, des *Lettres d'Égypte* (1879).

Notons d'emblée que les *Letters from Egypt* paraissent sous le nom de leur auteur : ni pseudonymie, ni anonymat, mais une identité féminine clairement assumée, sans que le public anglais de l'époque ait trouvé la chose choquante, semble-t-il. Est-ce à dire que l'Angleterre victorienne fut finalement plus avancée, sur la question des femmes, que la France du XIX<sup>e</sup> siècle ? C'est aux « civilisationnistes » et aux historiens de se prononcer<sup>28</sup>.

Ajoutons encore une précision liminaire. Si Lucie Duff-Gordon voyage sans son mari, elle ne se déplace pas seule. La lecture de ses *Lettres* fait apparaître d'emblée toute une sociabilité européenne et orientale, que ce soit à Alexandrie, au Caire ou à Louxor. C'est là une véritable famille de substitution qui se devine. Le consul général d'Amérique est à l'évidence un introducteur privilégié, dont la narratrice dit qu'il « se dévoue à [son] service »<sup>29</sup>. Mais il y a aussi toute une série d'autochtones : un vieil Arménien qui va devenir pour elle, selon ses propres termes, « une sorte d'oncle »<sup>30</sup> ; Zeyneh, une esclave noire qui s'attache à elle, mais qu'elle laisse au Caire au moment de partir pour la Haute-Égypte ; Omar, le domestique attentionné, qui l'accompagne à Louxor ; l'équipage du bateau qu'elle loue pour remonter le Nil, avec Osman, son « favori » ; et puis, arrivée à Louxor, où elle s'établit pour plusieurs années, elle fréquente une société extrêmement mêlée, toutes classes et religions confondues : le cheikh Yousouf, des paysans musulmans et coptes, mais aussi le consul d'Autriche, un jeune touriste anglais, les gouverneurs locaux, etc. Contrairement aux apparences, Lucie Duff-Gordon est donc tout sauf isolée. Mais elle est sans son mari, ce qui en fait une femme « seule ». Or cette position, associée au fait qu'elle s'installe là où la plupart des touristes pressés ne font que passer, change sensiblement le regard qu'elle porte sur l'Égypte, en même temps que la façon dont elle est perçue par les habitants, pour qui elle devient rapidement une curiosité. Des rencontres ont lieu, où l'absence de communication directe n'empêche pas l'intensité des regards, et qui trahissent parfois une forme de séduction réciproque :

Une grande femme bédouine nous a rejoints hier dans un champ rien que pour nous donner la main et pour nous regarder. Elle portait une longue chemise blanche en toile grossière et un voile.

<sup>28</sup>On peut observer que, statistiquement, le nombre de voyageurs britanniques en Orient, et en particulier en Égypte, est plus élevé que celui de leurs homologues français. Du coup, les récits de voyage de femmes occupent déjà une certaine place dans le paysage éditorial d'Outre-Manche autour des années 1860-1870. Martin R. Kalfatovic répertorie 6 Anglaises et 31 Anglais auteurs d'un récit de voyage en Égypte entre 1860 et 1869 (*Nile Notes of a Howadji: a bibliography of traveler's tales from Egypt, from the earliest time to 1918*, Metuchen, N.J. et Londres, the Scarecrow Press, 1992). À titre de comparaison, entre les mêmes dates, le même ouvrage recense une Française et 18 Français. Mais il faut se référer à la bibliographie beaucoup plus complète, pour le corpus francophone, de Friedrich Wolfzettel et Frank Estelmann, qui, eux, recensent 5 Françaises et 27 Français auteurs d'un récit de voyage en Égypte entre 1860 et 1869 (*L'Égypte « après bien d'autres ». Répertoire des récits de voyage de langue française en Égypte, 1797-1914*, Moncalieri, CIRVI, 2002).

<sup>29</sup>Lady Lucie Duff-Gordon, *Lettres d'Égypte, 1862-1869*, trad. de l'anglais par Mrs. Ross, présentation et notes de Christophe Pincemaille, Paris, Payot, 1996, p. 30.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 33.



Elle n'avait rien de plus<sup>31</sup>.

Au début, Lucie Duff-Gordon est accompagnée par ses différents chaperons. Mais, dès qu'elle s'installe sur le site de l'ancienne Thèbes, elle cherche visiblement à s'en libérer :

J'ai erré seule l'autre jour, pendant que nos hommes raccommodaient le gouvernail, et j'ai rencontré une troupe de femmes portant des jarres d'eau. Il n'y a pas de créatures plus douces ni plus attrayantes, elles sont tout sourire et grâce.

Une femme très belle a montré le village, en faisant signe de manger, et elle m'a pris la main pour m'y conduire<sup>32</sup>.

Ce geste touchant de prendre la main de l'étranger renvoie à une anthropologie des rencontres interculturelles qui reste encore à écrire. À l'évidence, le fait que ce « dialogue » non-verbal ait lieu entre personnes du même sexe facilite les choses. Une femme peut toucher le corps d'une autre femme, fût-elle d'une religion différente. On n'imagine pas la même familiarité entre une Bédouine et un Européen, – sauf dans la fiction, bien sûr (on peut penser au poème des *Orientales* de Hugo intitulé « Adieux de l'hôtesse arabe »). D'autre part, dans le milieu paysan que décrit ici l'épistolière, ce sont les femmes qui préparent le repas et qui assurent par conséquent la bonne marche du rituel d'hospitalité. Dans ce cas aussi, le fait que l'invitée soit une femme rend le contact plus facile, dans une société où les rapports entre les sexes sont très fortement codifiés. Loin d'être un handicap, l'absence de son mari permet à lady Duff-Gordon une proximité plus grande avec une population égyptienne dont elle est toute prête à partager le mode de vie.

Cela dit, il serait naïf de croire que notre voyageuse anglaise se transforme du jour au lendemain en femme *fellah* ou en Bédouine ! Si elle insiste sur les efforts d'acculturation qu'elle accomplit, notamment dans le domaine linguistique (elle parsème volontiers ses lettres de mots arabes, tout en avouant ne pas parler cette langue<sup>33</sup>), il est évident que la condition même de ces rencontres est que lady Duff-Gordon conserve une part d'« étrangèreté ». Elle est même perçue, au départ, comme une *étrange étrangère*, puisqu'elle se déplace, à la surprise générale, sans son « maître »<sup>34</sup>, – elle met elle-même entre guillemets ce mot employé par des dames turques qui la reçoivent à Karnak, soulignant ainsi toute la distance culturelle qui peut séparer la société occidentale et chrétienne d'où elle vient, du milieu oriental et musulman dans lequel elle est accueillie. Lady Duff-Gordon est d'ailleurs, aux yeux de son propre équipage, la « Sitt Englise »<sup>35</sup>, c'est-à-dire la dame anglaise. Et, si elle se prête complaisamment au rôle de médecin qu'on lui fait jouer (alors qu'elle-même vient en Haute-Égypte pour se soigner !), c'est parce qu'elle sait bien qu'elle est perçue comme une Européenne, c'est-à-dire comme détentrice d'un savoir qui, dans certains cas, par des gestes simples (laver une plaie et la panser avec du taffetas)<sup>36</sup>, permet effectivement une guérison jugée alors comme un événement quasi-miraculeux.

Pourtant, on voit bien que l'épistolière se plaît à déconstruire l'image stéréotypée des Anglais en voyage, « armés et entourés de garde »<sup>37</sup>. L'étonnement qu'elle suscite chez des compatriotes qui la voient se déplacer accompagnée par son hôte, un simple paysan du Nil, montre qu'elle n'est déjà plus une *lady* typique :

Sidi-Omar a insisté pour m'accompagner chez moi ; ici c'est une politesse à faire. Il a donc entassé toute une meule de foin vert sur son agile petit âne et il s'est hissé dessus sans selle ni bride (ce foin était pour Mustapha-acha). Nous sommes ainsi retournés au trot à travers les champs d'orge tout verts, au grand étonnement de quelques jeunes Anglais qui étaient par là à la chasse. Nous formions certainement un singulier couple, moi à cheval avec ma selle et ma bride

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 35.

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 53.

<sup>33</sup>*Ibid.*, p. 79.

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 150.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 44.

<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 43.

<sup>37</sup>*Ibid.*, p. 117.

européennes, mon amazone, mon chapeau surmonté d'une plume, et Sidi-Omar avec sa chemise brune, ses jambes nues, son turban blanc, guidant son âne avec son chibouque. Nous en rîmes nous-mêmes de bon cœur<sup>38</sup>.

Au fond, derrière cet autoportrait amusé se cache une vérité profonde, celle de l'« homme dépaysé » que décrit très bien Todorov lorsqu'il parle de son sentiment d'être perpétuellement entre deux mondes, ni tout à fait bulgare en Bulgarie, son pays d'origine, ni tout à fait français en France, son pays d'adoption<sup>39</sup>. Lucie Duff-Gordon, dans son excentricité même, avec son chapeau à plume dans la campagne égyptienne, joue à être plus anglaise que les Anglaises en voyage. Au-delà de cet excès d'anglicité, la narratrice se livre à une véritable mise en scène de l'hybridité culturelle. Car l'image d'elle-même que la voyageuse donne à voir, aux touristes anglais comme à ses lecteurs qu'elle cherche à désarçonner, est bien une image double, volontairement brouillée, comme si le paysan égyptien sur son âne faisait désormais partie d'une « britannité » déjà métissée, avant même que l'histoire de la colonisation et de la décolonisation de l'Égypte ait commencé ; comme si cette femme qui décida de quitter son pays, son milieu social et son mari, sans pourtant rompre avec eux, se donnait à elle-même le spectacle d'une union imaginaire des « contraires » ; comme si, finalement, le rire qui conclut cette scène de dédoublement viatique portait plus, secrètement, sur les spectateurs anglais venus sottement jusqu'à Louxor pour pratiquer la chasse, que sur l'image apparemment incongrue, mais au fond très émouvante, d'une Anglaise en voyage accompagnée par un gentleman fellah.

Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que les quelque sept années que lady Duff-Gordon vécut en Égypte la rendirent particulièrement sensible aux phénomènes d'interférences ou de mélanges culturels. Ainsi à Matarieh (dans la banlieue du Caire), où la Vierge se serait arrêtée lors de la Fuite en Égypte, l'épistolière note ceci :

On voit des choses fort bizarres en fait de religion : des musulmans viennent prier sur le tombeau de Mar Girgis (saint Georges) et aux lieux où s'est reposée la Sittina Maryam [Marie] avec le Saïdna Aïssa [Jésus], et il y a des miracles tout récents qui sont d'une origine et d'un caractère également mixte<sup>40</sup>.

La tombe de Lucie Duff-Gordon ne fait pas l'objet de pèlerinages et n'a produit aucun miracle, que l'on sache. Mais la « Sitt Inglise » a choisi, significativement, de se faire enterrer dans le cimetière anglais du Caire<sup>41</sup>, – aboutissement logique d'une double vie *choisie*, celle des « déplacés heureux ».

Pour conclure brièvement, on peut reprendre les trois exemples choisis en tentant de dégager à la fois ce qui les réunit et ce qui les différencie. Suzanne Voilquin et la comtesse de Gasparin, dans l'espace éditorial français, sont confrontées aux mêmes normes sociales discriminatoires qui les obligent à cacher leur identité, fût-ce de manière à peine voilée. Ce n'est pas le cas, à la même époque, chez Lucie Duff-Gordon, d'où l'hypothèse que le statut des voyageuses, dans l'Angleterre de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, est plus favorable que celui des leurs homologues sur le continent.

Par ailleurs, les modalités de ces trois voyageuses en Égypte diffèrent largement : V. de Gasparin accomplit la traditionnelle remontée du Nil avec son mari dans le cadre d'un pèlerinage en Orient ; la saint-simonienne S. Voilquin vit plusieurs années au Caire ; enfin, L. Duff-Gordon, malade, s'établit définitivement en Égypte (c'est la seule qui accomplisse un voyage sans retour !), après avoir laissé mari et enfants en Angleterre. On a là trois degrés de proximité croissante avec la société égyptienne. Mais S. Voilquin doit être rapprochée de L. Duff-Gordon par un mode de séjour volontairement anti-touristique. Du coup, les critères ne sont plus nationaux ou linguistiques, mais

<sup>38</sup>*Ibid.*

<sup>39</sup>Tzvetan Todorov, *L'Homme dépaysé*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>40</sup>Duff-Gordon, *Lettres d'Égypte*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 21 (présentation de Ch. Pincemaille).

plutôt temporels et sociologiques (la durée du séjour et le mode de vie des voyageuses).

À l'évidence, chacune de ces modalités du voyage influe sur la perception des voyageuses et sur les représentations véhiculées dans leurs écrits. S. Voilquin doit, pour exister en tant que femme écrivain, se construire une singularité, sans pour autant renier son appartenance saint-simonienne ; V. de Gasparin, tout en promouvant les valeurs du mariage chrétien, est sensible à la liberté des femmes, qu'elle considère comme bafouées à l'intérieur du harem ; quant à L. Duff-Gordon, le fait même qu'elle se déplace sans ses proches dans son pays d'adoption la pousse à recréer tout un univers social, ce qui se traduit dans son récit par une grande attention portée à la classe majoritaire, c'est-à-dire au peuple égyptien, à sa misère, mais aussi à l'hospitalité qu'elle voit constamment à l'œuvre chez les paysans, en particulier chez les femmes fellahs.

D'une manière générale, nos trois voyageuses européennes, particulièrement sensibles à la condition des Orientales, sont désireuses de connaître de l'intérieur les différents milieux sociaux qu'elles côtoient. Elles ne se contentent pas de généralités sur les musulmanes ou sur les coptes, mais elles donnent, les unes et les autres, des exemples concrets de dialogues qui révèlent un véritable souci de rencontre et de prise en compte d'une parole autre. Enfin, elles tiennent volontiers un discours démythifiant sur le harem (Voilquin et Gasparin), ou sur la religion (« c'est l'esprit de tolérance que je trouve partout<sup>42</sup> », note Duff-Gordon). C'est peut-être déjà une façon d'échapper à l'idéologie « orientaliste » si répandue chez les voyageurs en Orient au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup>.

Sarga MOUSSA (CNRS, UMR LIRE)

---

<sup>42</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>43</sup>Je fais bien sûr allusion au célèbre essai d'Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. fr., Paris, Seuil, 1980. Beaucoup de travaux, issus de cet essai, ont entre-temps été consacrés à l'orientalisme, en particulier dans le monde anglo-saxon. Certains ont tenté de montrer la spécificité d'un regard féminin sur le harem, comme Billie Melman, *Women's Orients. English Women and the Middle East, 1718-1918*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.