

Les anecdotes dans les récits de voyage
français aux Indes orientales (XVII^e et
XVIII^e siècles)

by

Devika Vijayan

A thesis

presented to the University of Waterloo

in fulfillment of the

thesis requirement for the degree of

Doctor of Philosophy

in

French

Waterloo, Ontario, Canada, 2013

©Devika Vijayan 2013

AUTHOR'S DECLARATION

I hereby declare that I am the sole author of this thesis. This is a true copy of the thesis, including any required final revisions, as accepted by my examiners.

I understand that my thesis may be made electronically available to the public.

RÉSUMÉ

Nous étudions, dans le cadre de cette thèse de doctorat, les récits de voyage français aux Indes orientales durant les XVII^e et XVIII^e siècles. Nous analyserons ainsi les œuvres du Père Pierre Du Jarric, de François Pyrard de Laval, de Jean-Baptiste Tavernier, de François Bernier, de Jean Thévenot, du comte de Modave et d'Anquetil-Duperron. Notre étude porte en particulier sur l'insertion des anecdotes personnelles, des récits brefs et digressifs qui rompent avec le discours général du voyage. Cette pratique d'écriture n'a jamais été traitée de manière approfondie surtout pour les récits de voyage aux Indes orientales. Notre thèse propose aussi d'examiner l'existence des *topoi* ou leitmotifs parmi ces anecdotes (le « sati » ou le sacrifice des veuves, les dieux monstrueux du panthéon hindou, les curiosités, le prêtre lascif) où convergent souvent les notions d'altérité. En d'autres mots, nous analyserons l'image discursive de l'Inde et de l'Indien qui se construit à partir de ces anecdotes.

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, mes plus sincères remerciements à mon directeur de thèse le Professeur Guy Poirier, pour sa patience, ses commentaires et sa lecture minutieuse et pointue de mon travail.

Sans vous, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Je voudrais aussi exprimer toute ma reconnaissance au Professeur Marie-Christine Gomez-Géraud. Merci pour vos conseils et vos mots d'encouragement.

Mes remerciements aussi aux membres de mon comité : les Professeurs Catherine Dubeau et François Paré. Vos conseils et vos suggestions m'ont permis de mener à bien ce travail.

Je dois un grand merci à tous mes amis du Département d'études françaises : Fadi, Godrick, Maria, Mark et Nadia. Un grand merci à Kanstantsin d'avoir patiemment résolu tous mes problèmes d'ordinateur Mac et PC.

Et bien sûr mes pensées vont à mon fils Ashvin, à mon mari Matt et à ma mère. Je vous remercie d'avoir suivi mon cheminement, année après année, dans l'anxiété et dans l'espoir.

Dédicace

À mon très cher papa!

Table de matières

AUTHOR'S DECLARATION	ii
Résumé	iii
Remerciements	iv
Dédicace	v
Table de matières	vi
Illustrations	ix
Tableaux	x
Introduction.....	1
I. Objectifs.....	2
II. Méthodologie.....	3
III. Plan de la thèse.....	4
Chapitre 1: Altérité et l'Orient.....	6
I. Identité et altérité.....	9
II. Relations de voyage et altérité.....	16
III. Conclusion.....	25
Chapitre 2: L'anecdote.....	27
I. Origine du mot.....	27
II. Anecdotes et relations de voyage.....	32
i. L'anecdote et les singularités.....	34
ii. L'anecdote et les miracles.....	38
iii. L'anecdote et les curiosités.....	41
III. L'anecdote: tentative de définition.....	43
IV. L'anecdote à la lisière des genres.....	52
i. Anecdote et ana.....	52
ii. Anecdote et exemplum.....	55
iii. Anecdote et nouvelle.....	59
V. Typologie des anecdotes.....	62
i. Sources primaires.....	63
ii. Sources secondaires.....	64
VI. Conclusion.....	66
Chapitre 3: Genèse des récits de voyage français aux Indes orientales.....	67

L'Inde imaginée selon la tradition occidentale.....	67
i. L'Antiquité.....	68
ii. Le Moyen Âge.....	74
iii. Monstres et iconographie indienne.....	77
II. L'Inde imaginée: autres perspectives.....	80
i. L'Antiquité.....	80
ii. Le Moyen Âge.....	82
iii. Voyageurs arabes.....	87
III. Conclusion.....	94
Chapitre 4: Le régime des anecdotes dans les récits de voyage (XVII ^e et XVIII ^e siècles): le cas particulier de Pierre Du Jarric.....	95
I. Biographie.....	96
II. Une cosmographie tardive?.....	98
III. Les anecdotes indiennes de Pierre Du Jarric.....	106
i. L'Inde musulmane.....	107
ii. L'Inde hindoue.....	111
IV. Anecdote et exemplum.....	121
V. Du Jarric et les lettres indiennes.....	124
VI. Conclusion.....	127
Chapitre 5: Anecdote à quatre mains.....	128
I. Le voyageur-écrivain.....	129
II. François Pyrard de Laval.....	131
III. Pyrard de Laval et les anecdotes.....	133
i. Anecdotes à la lisière du romanesque.....	140
IV. Jean-Baptiste Tavernier.....	149
V. Tavernier et les anecdotes.....	151
VI. Jean Thévenot.....	162
VII. Thévenot et les anecdotes.....	164
VIII. Conclusion.....	170
Chapitre 6: L'anecdote scientifique.....	174
I. François Bernier.....	174
II. Bernier et les récits anecdotiques sur l'Inde.....	177

i. Les anecdotes tragiques.....	181
ii. Les anecdotes comiques.....	186
iii. L'anecdote et la fable.....	189
iv. L'anecdote et l'argument économique.....	194
III. Le comte de Modave.....	201
i. Anecdote: le récit bref d'un fait singulier.....	205
ii. Anecdote comme synonyme d'historiette.....	210
iii. L'anecdote: un détail secondaire.....	213
IV. Anquetil-Duperron.....	214
V. Catalogue des anecdotes indiennes.....	218
i. Anecdotes personnelles.....	223
ii. Anecdotes et singularités.....	231
VI. Conclusion.....	234
Chapitre 7: Anecdote itérative.....	236
I. Le sati: discours sur l'altérité barbare.....	239
II. Le sati: discours sur la femme perverse.....	244
III. Le sati: discours sur la femme vertueuse.....	250
IV. Conclusion.....	252
Conclusion finale.....	254
Bibliographie.....	262

Illustrations

Illustration 1: Typologie des monstres en Inde.....	71
Illustration 2: Les devadasis de Coromandel.....	78
Illustration 3: Le festival de Jagannath en Inde.....	101
Illustratio 4: L'idole de Calicut dans Mitter.....	120
Illustration 5: "The burning of a Hindu widow at her husband's funeral pyre".....	242
Illustration 6: "The burning of Urbain Grandier" (1634).....	242
Illustration 7: "The deceit of women".....	247

Tableaux

Tableau 1: Le schéma narratif des anecdotes dans l'oeuvre de Pierre Du Jarric.....	123
Tableau 2: Les anecdotes dans le récit de Pyrard de Laval.....	133
Tableau 3: Les anecdotes dans le récit de Jean-Baptiste Tavernier.....	152
Tableau 4: Les anecdotes dans le récit de Jean Thévenot.....	164
Tableau 5: Les anecdotes indiennes de François Bernier.....	177
Tableau 6: Les anecdotes indiennes du comte de Modave.....	205
Catalogue des anecdotes indiennes d'Anquetil-Duperron.....	218
Tableau 7: Les anecdotes sur le sati.....	238

Introduction

La littérature viatique se situe au carrefour des savoirs. Elle fait dialoguer les différents domaines de connaissances pour produire une écriture qui est aussi hybride que singulière¹. L'étude de cette littérature longtemps décrite comme une paralittérature se distingue aussi par une diversité d'approches méthodologiques. Depuis l'article fondateur de Jacques Chupeau ainsi que les travaux de François Moureau, de nombreuses études vont analyser les récits en privilégiant une approche générique ou intertextuelle. Si Roland Le Huenen souligne à quel point le récit de voyage est un genre sans loi, les travaux plus récents de Marie-Christine Gomez-Géraud et de Réal Ouellet démontrent que des constantes fondent tout de même la poétique de ce genre. Il faut aussi mentionner les recherches de Marie-Christine Pioffet, de Normand Doiron et de Sylvie Requemora qui soulignent des phénomènes d'intertextualité entre la littérature et le récit de voyage. La littérature de voyage est aussi le lieu de rencontre entre « nous » et « les autres ». Cette nécessité de représenter l'altérité justifie par ailleurs l'approche anthropologique de Francis Afférgan² ou l'approche psychanalytique utilisée par Julia Kristeva³. La littérature viatique est aussi histoire. Pensons ainsi aux ouvrages de Frédérick Wolfzettel⁴ ou aux travaux de Stephen Greenblatt⁵, pour montrer la fécondité des études historiques qui ont été publiées dans ce domaine.

¹ Voir à ce propos l'article de Holtz, Grégoire et Masse, Vincent, « Étudier les récits de voyage : bilan questionnements, enjeux », dans *Arborescences : revue d'études françaises*, no2, 2012, p.1-31.

² Afférgan, Francis, *Exotisme et altérité : Essais sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1987.

³ Kristeva, Julia, *Étrangers à nous mêmes*, Paris, Fayard, 1980.

⁴ Wolfzettel, Frédérick, *Le Discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

⁵ Greenblatt, Stephen et Gallagher, Catherine, *Practicing New Historicism*, Chicago, Chicago University Press, 2000.

I. Objectifs

Il est indéniable que les relations de voyage ont été l'objet d'études approfondies par de nombreux chercheurs. Plusieurs chantiers doivent pourtant encore être explorés. Notre étude portera en particulier sur l'insertion des anecdotes personnelles dans les récits de voyage aux Indes orientales. À part la thèse de Jean-Paul Bachelot⁶ qui étudie les anecdotes dans les récits de voyage français en Amérique durant la Renaissance, cette pratique d'écriture n'a jamais été traitée de manière approfondie. Par ailleurs, le sous-continent indien est une région à laquelle les recherches universitaires semblent avoir tourné le dos. Depuis l'Antiquité, il existait un vaste réseau commercial entre l'Inde et le monde gréco-romain. C'est par les ports de la mer Rouge que les marchands allaient fréquemment au Gujarat et sur la côte malabar échanger l'or contre le poivre. Le sous-continent indien était une destination populaire pour les commerçants et les voyageurs, et nombreux sont les témoignages qui nous sont parvenus. Sophie Linon-Chipon constate ainsi que depuis les campagnes d'Alexandre et l'époque médiévale, l'Inde « semble faire partie du patrimoine culturel de l'Occident » (Linon-Chipon, 13)⁷. Malgré cela, le grand paradoxe réside dans le fait que les recherches universitaires se sont tournées vers l'Amérique. La connaissance des Indes orientales est de ce fait demeurée imparfaite.

Notre intérêt s'est donc porté sur les récits anecdotiques à propos de ce sous-continent pour tenter de combler un vide. Nous avons choisi d'étudier, dans le cadre de la présente thèse de doctorat, les récits de voyage français aux Indes orientales durant les XVII^e et XVIII^e siècles. Les auteurs dont les oeuvres forment le corpus de notre recherche sont le Père Pierre Du Jarric (1610), François Pyrard de Laval (1611), François Bernier (1670), Jean-Baptiste Tavernier

⁶ Bachelot, Jean-Paul, « conter le monde. Fonctions et régime des anecdotes et épisodes narratifs dans la littérature de voyage française de la Renaissance », thèse de Doctorat, Université de Picardie –Jules Verne, 2008.

⁷ Linon-Chipon, Sophie, *Gallia Orientalis. Voyages aux Indes orientales (1529- 1722) : Poétique et imaginaire d'un genre littéraire en formation*, Paris, Presses de L'Université, de Paris- Sorbonne, 2003.

(1676), Jean Thévenot (1684), Anquetil-Duperron (1771) et le comte de Modave (1971)⁸. Ces voyageurs n'étaient certes pas les premiers à visiter l'Inde, et nous les avons choisis en fonction d'un double critère subjectif et objectif. D'une part, nous éprouvons une affinité pour ces voyageurs qui se sont aventurés dans cette partie du monde sans autre raison que la curiosité de nouvelles terres à découvrir, et, d'autre part, la notoriété de leurs récits de voyage, et l'intérêt qu'ils ont suscité après leurs publications ne pouvait manquer de retenir notre attention.

Notre thèse propose aussi d'examiner l'existence des *topoi* ou leitmotive parmi ces anecdotes (les dieux monstres du panthéon hindou, les curiosités, le prêtre lascif, le « sati » ou le sacrifice des veuves aux bûchers de leur mari,) où convergent souvent les notions d'altérité. En d'autres mots, nous analyserons le discours littéraire sur l'Inde et sur l'Indien qui se construit à partir de ces anecdotes.

II. Méthodologie

Notre approche méthodologique telle qu'elle sera définie dans le premier chapitre de notre thèse s'inspire des travaux de Marie-Christine Gomez-Géraud⁹, de Frank Lestringant¹⁰ et de Réal Ouellet¹¹. Leurs études nous montrent les invariants de l'écriture de voyage. Ces convergences qui étaient aussi bien structurelles que rhétoriques démontrent qu'il existait des principes de composition communs aux récits de voyage français, de la Renaissance jusqu'au XVIII^e siècle. Nous proposons d'appliquer ces théories aux récits de voyage français aux Indes orientales pour voir si ces mêmes convergences peuvent y être identifiées. Nous allons aussi

⁸ Les voyageurs sont présentés en ordre chronologique selon la date de publication de leur récit de voyage.

⁹ Gomez-Géraud, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, PUF, 2000.

¹⁰ Lestringant, Frank, *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Paradigme, 1993.

¹¹ Ouellet, Réal, *La Relation de voyage en Amérique XVI^e – XVIII^e siècles : au carrefour des genres*, Québec, Presses Université de Laval, 2010.

nous inspirer des travaux critiques de Dirk Van der Cruysse¹² et de Sophie Linon-Chipon. Ces deux chercheurs parlent de la présence des leitmotifs dans les relations françaises, voire de l'existence d'une tradition française d'écriture sur l'Inde.

Pour ce qui est des théories de l'altérité, nous nous inspirons des travaux de François Hartog¹³ et de ceux d'Edward Saïd¹⁴ où l'autre représente l'être collectif d'une société lointaine qui est juxtaposé ou contrasté à l'être collectif occidental. Cette distinction provient parfois d'une délimitation géographique, mais elle peut aussi découler du contexte religieux et culturel. En d'autres termes, la fonction du « je » devient celle du miroir déformant qui projette une image de l'autre modifiée par la méconnaissance des normes et des coutumes de ce premier. Saïd nous apprend que la représentation de l'orient en occident n'est souvent qu'une représentation de concepts stéréotypés que les occidentaux se sont fait de l'Autre.

III. Plan de la thèse

Nous aborderons, dans le premier chapitre, les recherches sur les récits de voyage, les théories de l'altérité ainsi que des études théoriques sur les anecdotes et les lieux communs du XVI^e au XVIII^e siècles.

Dans le deuxième chapitre, nous essayerons de définir le mot « anecdote ». Nous examinerons, par la suite, la fonction et l'évolution de ces anecdotes dans les récits viatiques. Nous analyserons également les différents types d'anecdotes que nous avons retrouvées dans nos textes du corpus.

Le chapitre trois examinera les témoignages de l'Antiquité et ceux du Moyen Âge, comme les récits de Marco Polo et de Jean de Mandeville. Nous voulons démontrer l'influence intertextuelle de ces narrations sur les récits postérieurs des voyageurs français. Nous voulons

¹² Van der Cruysse, Dirk, *Le Noble désir de courir le monde : Voyager en Asie au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2002.

¹³ Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote : Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1981.

¹⁴ Saïd, Edward, *L'Orientalisme. L'orient créé par l'occident*, Paris, Seuil, 1980.

aussi prouver que les chercheurs ont peut-être condamné trop rapidement l'utilisation de stéréotypes relatifs à l'Inde dans les œuvres des auteurs de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Dans le quatrième chapitre, nous identifierons et commenterons les anecdotes dans le récit de Pierre Du Jarric. Parmi tous les voyageurs de notre corpus, il est le seul qui n'ait jamais visité le sous-continent indien. Son *Histoire* est donc une compilation d'auteurs antiques et de lettres jésuites. Malgré cela, son ouvrage est un des premiers « best sellers » en français sur le sous-continent indien et il est le point de départ d'un mouvement de découverte de l'Inde.

Les anecdotes dans les récits de François Pyrard de Laval, de Jean-Baptiste Tavernier et de Jean Thévenot seront étudiées dans le chapitre cinq. Après leur séjour indien, les trois voyageurs ont recours à un scribe pour transcrire leurs témoignages. Dans ce chapitre, nous analyserons ce phénomène d'écriture à quatre mains. Faut-il voir dans ces copistes de simples scribes ou bien des auteurs qui ont profondément modifié le récit du voyageur pour satisfaire aux attentes du public ? Telle est la question à laquelle on essaiera de trouver réponse dans ce chapitre.

Nous présenterons, dans le sixième chapitre, les anecdotes identifiées dans les ouvrages de François Bernier, du comte de Modave et d'Anquetil-Duperron. Ces trois voyageurs sont souvent qualifiés d'esprits cultivés. L'anecdote deviendra alors vraisemblablement un instrument pour voir l'Inde dans une perspective nouvelle.

Le chapitre sept est finalement consacré aux anecdotes itératives dans les récits de voyage de notre corpus. Quels sont les leitmotivs parmi les anecdotes relatives au sous-continent indien et pourquoi occupent-ils une place si privilégiée dans les récits de voyage ? Nous déterminerons si ces anecdotes reflètent effectivement une tradition française d'écriture sur l'Inde.

Chapitre 1

Altérité et Orient

Le mot « orient » n'a pas un sens bien défini dans la lexicographie française. D'ailleurs, depuis l'Antiquité, chaque auteur semble l'utiliser à son gré. Dans une première interprétation géographique, l'orient a souvent été opposé à un occident, coupant ainsi le monde en deux blocs bien distincts¹. La civilisation romaine, par exemple, différenciait entre ce qu'elle appelait « notre » monde et une vague Asie. Mais où se trouvait cette Asie ? Raymond Schwab, dans son livre *La Renaissance orientale*, exprime bien cette confusion lorsqu'il écrit : « Tantôt qualifié de proche ou d'extrême, tantôt identifiée avec l'Afrique même ou l'Océanie quand ce n'est pas avec l'Espagne ou la Russie, l'Orient a fini par faire le tour du monde » (Schwab, 9)². Une deuxième définition fait de l'orient un univers exotique. La moindre mention du mot « orient » semble évoquer, dans l'esprit des écrivains, des images différentes. Dans l'Antiquité, c'était un monde regorgeant de merveilles, une terre de richesses et de sagesse exemplaire. C'est en orient que le soleil se lève comme en fait preuve le célèbre proverbe *ex oriente lux* (« de l'orient vient la lumière »). L'Europe du Moyen Âge est consciente de cette richesse autant spirituelle que matérielle. Cette connaissance est due au vaste réseau commercial qui existe entre les deux continents et qui favorise la distribution des produits de luxe - étoffes, bijoux, épices - provenant de l'orient. La définition de ce mot change au cours des siècles pour revêtir de nouvelles connotations. C'est sur les routes d'orient que l'on rencontrait les fameux derviches. La conquête de l'Egypte par Napoléon, le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion, les majestueuses pyramides, le sphinx et les rêveries sans fin des *Mille et une nuits* enivrent les

¹ Dans le *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)* nous trouvons la définition suivante : [par rapport à l'Europe] « partie du monde située à l'Est, au-delà de la Méditerranée, en Asie, Orient » tandis que le *Trésor de la langue française* définit le mot comme étant un : « ensemble des pays situés à l'est de l'Europe ».

² Schwab, Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

esprits des plaisirs exotiques que l'on associe au monde oriental. Edward W. Saïd dans l'introduction de son livre *Orientalism* écrit: « The Orient [...] had been since antiquity, a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences »³ (Saïd, 7).

Dans cet assemblage des pays dits « orientaux », l'Inde occupait une place privilégiée. Tout comme le mot « orient », le nom « Inde » est aussi voué à l'incertitude géographique. Pour les Grecs, il représente le pays que l'on trouve autour du fleuve Indus. En d'autres mots, c'est un pays qui se situe entre le bassin du Gange, les contreforts himalayens et le plateau du Deccan. La confusion persiste longtemps. Dirk Van der Cruysse le démontre bien dans son livre *Le noble désir de courir le monde* lorsqu'il écrit : « [...] les Indes peuvent désigner aussi bien l'Asie et l'Amérique réunies, l'Asie seule, et l'Inde propre ou l'Indostan » (Van der Cruysse, 46)⁴. Cependant, dans l'univers sans frontière de l'Inde imaginaire, on découvre pêle-mêle une faune luxuriante peuplée de singes, d'éléphants et de rhinocéros. Il y a aussi des arbres gigantesques aux pouvoirs miraculeux, les rites funéraires des veuves qui se jettent vivantes sur le bûcher funéraire de leurs maris et des races monstrueuses. Toutes ces représentations exotiques enflamment et stimulent l'imagination du monde occidental. Vers la fin du XV^e siècle, l'Inde est à la mode dans une Europe fascinée par les récits de Marco Polo et de Jean de Mandeville. La France, pas plus que les autres pays européens, n'a pu échapper à cette « Indomanie ». Comme preuve de cet attrait pour le sous-continent, Geoffroy Atkinson affirme qu'en France, entre 1480 et 1609, il y a beaucoup plus de livres publiés sur les Indes Orientales que sur le Nouveau Monde. Il écrit : « Les Français de la Renaissance regardaient-ils donc vers l'Est plutôt que vers l'Ouest ? Il faut le croire, et les livres imprimés nous portent à une telle conclusion pour toute

³ Saïd, Edward, *Orientalism*, Middlesex, Penguin, 1985.

⁴ Van der Cruysse, Dirk, *Le noble désir de courir le monde*, Paris, Fayard, 2002.

l'époque considérée »⁵ (Atkinson, 11). Malgré cet intérêt, les Français ne prennent la route maritime pour les Indes orientales qu'avec beaucoup de retard. Comment interpréter cette attitude contradictoire et quelles sont les raisons pour lesquelles les Français sont d'abord absents de cette nouvelle découverte du sous-continent ?

Une première raison réside dans le fait que les voyages maritimes ne sont pas financés par la Couronne, mais par des investisseurs privés qui, après l'échec de certaines expéditions, ne croient plus à la rentabilité de leurs incursions commerciales. Comme preuve, prenons le cas du premier voyage français dans l'océan Indien, celui des frères Parmentier. Fascinés par les épices, les frères réussissent à convaincre le banquier Jean Ango de Dieppe de financer leur expédition. Jean et Raoul Parmentier quittent Dieppe en avril 1529. Ils doublent le cap de Bonne Espérance fin juin et sont à Madagascar un mois plus tard. Ils se heurtent alors aux hostilités des autochtones. On lève l'ancre en panique, mais l'équipage est atteint du scorbut. Vers le mois d'octobre, ils arrivent à Sumatra, mais des fièvres font de nouvelles victimes. Espérant trouver ailleurs un air plus sain ainsi que des épices, les frères, qui sont malades, reprennent la mer. Jean meurt le 3 décembre 1529 et son frère Raoul quelques jours plus tard. L'expédition est un désastre.

Une deuxième raison qui explique la réticence des Français, c'est qu'en 1494, le pape Alexandre VI signe le traité de Tordesillas qui partage les nouvelles terres ainsi que les continents inexplorés entre les deux royaumes ibériques : à l'ouest, ils seront espagnols et à l'est, portugais. L'Inde devient de ce fait une chasse gardée portugaise où les navigateurs français n'accostent qu'à leurs risques et périls.

Troisièmement, à partir de 1562, les guerres de Religion ravagent le royaume de France. Absorbés par ces guerres sanglantes et fratricides, les Français n'ont guère le temps d'explorer le

⁵ Atkinson, Geoffroy, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance Française*, Paris, Librairie E. Droz, 1935.

monde extérieur où se trouvent de nouvelles possibilités et de nouvelles terres à découvrir.⁶ Le couronnement d'Henri IV, en 1594, l'édit de Nantes qui accorde la liberté au protestantisme et la paix établie entre la France et l'Espagne, en 1598, mettent fin à l'isolement français et ouvrent la porte aux grands voyages. Pour citer Sophie Linon-Chipon « Ils furent donc quelques milliers de marins français à monter à bord des navires de grand tonnage, des flûtes ou quelques houeres pour passer outre la zone torride et les quarantièmes rugissants ». (Linon-Chipon, 12). Les aventures de ces voyageurs qui nous sont parvenues sous la forme de journaux, de descriptions ou même de mémoires constituent pourtant un excellent lieu où se logent les rencontres avec l'autre. La pérégrination devient ainsi « une métaphore »⁷ de la rencontre de l'autre⁸. La problématique de l'autre est, bien entendu, une notion complexe susceptible d'être saisie sous de multiples perspectives. En ce sens, nous examinerons maintenant les relations entre l'identité et l'altérité.

I. Identité et Altérité

L'identité et l'altérité sont des notions qui semblent échapper à toute tentative de définition. Il existe cependant un accord sur certaines notions de base qu'il nous faut élaborer. Commençons tout d'abord par le terme « identité ». Dans son article intitulé « La construction de l'identité », Louis-Jacques Dorais précise que l'identité : c'est « la façon dont l'être humain construit son rapport personnel avec l'environnement »⁹ (Dorais, 2), définition qui montre par excellence que le mot est flou et difficile à cerner. Depuis l'Antiquité, le thème d'identité a

⁶ Pour de plus amples discussions sur la réticence française à s'engager sur la route maritime vers les Indes Orientales, voir le livre de Spohie Linon-Chipon, *Gallia Orientalis, Voyages aux Indes orientales, 1529-1722*.

⁷ Nous empruntons ici les termes de Sophie Linon-Chipon.

⁸ Les nombreux travaux de Frank Lestringant sont dans ce domaine fondateurs. Dirk Van der Cruysse consacre également un chapitre à ce sujet dans son livre *Le Noble désir de courir le monde*.

⁹ Louis-Jacques Dorais, « La Construction de l'identité » dans *Discours et constructions identitaires*, sous la direction de Deshaies Denise et Vincent Diane, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 1-11.

soulevé de nombreux débats comme le montre Ronan Le Coadic dans son article : « Faut-il jeter l'identité aux orties ? »¹⁰. Cependant, la définition proposée par Dorais contient trois mots clés qui méritent notre attention. Premièrement, l'identité est un rapport, en d'autres mots c'est ce que Dorais appelle un « bricolage relationnel » qu'on établit avec l'autre. Comme l'affirme l'auteur, l'identité « n'est pas une qualité intrinsèque qui existe en soi en l'absence de tout contact avec les autres » (Dorais, 2). Deuxièmement, il faut se rendre compte qu'à cause de cet aspect relationnel, l'identité peut se transformer selon les « aléas de son environnement »¹¹ et elle change quand les circonstances modifient son rapport au monde. Troisièmement, l'identité équivaut à la relation qu'on construit avec son environnement. Cet environnement ne se limite pas au milieu naturel mais s'étend à tout élément signifiant qui fait partie de l'entourage d'une personne.

Qui plus est, si, d'une part, on peut parler d'une identité individuelle (qu'est-ce qui fait qu'un être est lui-même et non un autre), il existe, d'autre part, une identité collective (l'individu est semblable aux membres du groupe auquel il appartient). Les êtres humains ne vivent pas dans l'isolement et ils appartiennent tous à une société. Il s'agit ici d'un groupe de personnes qui partagent le même mode de vie ou une même langue, ou encore qui proviennent d'une région particulière.

L'altérité, par contre, est un concept philosophique qui signifie le caractère de ce qui est autre. Elle est liée à la conscience de la relation aux autres considérés dans leur différence. Nous sommes cependant de l'avis qu'il faut établir une distinction très nette entre « différence » et « altérité ». En guise d'illustration, empruntons l'exemple que nous fournit Janet Paterson dans

¹⁰ Le Coadic, Ronan, « Faut-il jeter l'identité aux orties? », dans *Identités et Société de Plougastel à Okinawa*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

¹¹ Nous empruntons les termes de Dorais.

son livre *Figures de l'Autre dans le roman québécois*¹². La plupart des gens, souligne-t-elle, sont en mesure de distinguer la différence entre les yeux bleus ou les yeux bruns ou encore entre les cheveux blonds et les cheveux noirs. D'une manière générale, cette différence est sans signification. Seulement, dit-elle, comment se fait-il alors qu'une différence dans la couleur de la peau (noire, blanche, brune) ait pu créer, dans de nombreuses cultures, des exclusions et des conflits sanglants ? C'est que le groupe dominant « fixe l'inventaire des traits différentiels qui serviront à construire la figure de l'Autre » (Paterson, 25), et que cette construction produit souvent des systèmes de ségrégation. En effet, ce n'est pas la différence impliquant la couleur de la peau qui est significative en elle-même, c'est plutôt la portée que lui donne le groupe dominant. Ce quicompte, c'est la perception des individus et l'interprétation qu'ils en font ou, encore, l'importance qu'ils prêtent à cette différence.

Alors, comment expliquer ce rapport entre l'identité et l'altérité ? Tzvetan Todorov aborde cette question en racontant une histoire exemplaire, celle de la découverte de l'Amérique¹³. Dans son livre, il décrit certains aspects théoriques qui sont fondamentaux pour la compréhension de l'autre en tant qu'individu. Il affirme que la problématique de l'Autre repose sur trois plans : premièrement, le plan axiologique qui comporte un jugement de valeur à savoir que l'autre est bon ou mauvais, (je l'aime ou je ne l'aime pas). Deuxièmement, le plan praxéologique qui implique que l'on se rapproche ou que l'on s'éloigne par rapport à l'autre ; que l'on embrasse des valeurs de l'autre et que l'on s'identifie à lui ; que l'on assimile l'autre en soi et que l'on lui impose sa propre image. Troisièmement, il y a le plan épistémique qui part du fait qu'on accepte de connaître ou qu'on ignore l'identité de l'autre et que les degrés de connaissances peuvent varier des moindres aux plus élevés. Ces trois axes ne sont pas

¹² Paterson, Janet, *Figures de l'Autre dans le roman québécois*, Québec, Éditions Nota Bene, 2004.

¹³ Todorov, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

indépendants et il existe des affinités entre eux. Todorov démontre sa théorie en comparant les récits de deux voyageurs espagnols, ceux de Las Casas et de Cortès. Il dit : « Las Casas connaît les Indiens moins bien que Cortès, et il les aime plus [...] la connaissance n'implique pas l'amour ni l'inverse et aucun des deux n'implique, ni n'est impliqué par l'identification avec l'autre » (Todorov, 191). Le critique saisit bien les nuances des relations avec l'autre. Ses analyses de ces récits de voyage démontrent que certains d'entre ces auteurs, comme Las Casas, étaient sympathiques aux Indiens sans pourtant être assimilés à cette société étrangère. D'autres, qui étaient bien intégrés dans la culture indienne, ne portaient aucun jugement de valeur. Pour citer de nouveau Todorov : « conquérir, aimer et connaître sont des comportements autonomes » (Todorov, 191).

Le livre de Todorov est aussi une réflexion sur les signes, l'interprétation et la communication. Pour Todorov, la sémiotique ne peut être pensée hors du rapport à l'autre ; comprendre l'autre est essentiellement un acte de traduction des signes. Il nous raconte une anecdote intéressante qui s'est produite lors de la première rencontre des Amérindiens et des Espagnols : « A défaut de mots, indiens et espagnols échangent [...] de menus objets ; et le colon ne cesse de louer la générosité des indiens qui donnent tout pour rien » (Todorov, 44). Les colons ne comprennent pas pourquoi les Indiens apprécient autant un morceau de verre qu'une pièce de monnaie, car l'or est plus précieux que le verre dans le système européen, ce qui n'est pas le cas dans la culture indienne. Ce malentendu, cette incapacité de traduire les signes d'une culture à l'autre donne naissance à un sentiment de supériorité chez les Espagnols, et les Indiens sont considérés comme étant bêtes. Cette interprétation apporte aussi une contribution importante au mythe du bon sauvage. Citons de nouveau l'auteur : « Ils sont sans convoitise des biens d'autrui. Ils sont à un tel point dépourvus d'artifice et si généreux de ce qu'ils possèdent que nul

ne le croirait à moins de l'avoir vu » (Todorov, 45). Todorov croit dans l'existence d'un discours non-violent. Il est optimiste et pense que le discours esclavagiste et colonialiste des descendants des conquistadors sera un jour remplacé par un véritable dialogue par le discours communicatif. Le langage sous la forme d'un dialogue est la seule réponse pour connaître l'autre.

Dans *Le miroir d'Hérodote*, François Hartog examine cette notion de l'autre en tant que représentant d'une collectivité et y introduit une nuance additionnelle, à savoir l'aspect relationnel de l'altérité. Il détermine cet aspect relationnel en deux termes qu'il pose comme « a » et « b ». Citons l'auteur lui-même : « Dire l'autre, c'est poser qu'il y a deux termes *a* et *b* et *a* n'est pas *b* »¹⁴ (Hartog, 331). Hérodote est considéré comme le plus ancien des historiens. On s'interroge depuis l'Antiquité sur la véracité de ses récits de voyage regroupés en neuf livres. Hartog propose d'adopter un autre point de vue sur l'œuvre d'Hérodote et de se concentrer sur ce qu'il nous dit des autres, d'analyser la manière dont le voyageur témoigne de cette rencontre avec l'autre dans la Grèce du V^e siècle. Pour Hérodote, les deux extrémités du monde sont occupées par les Égyptiens, au sud, les Scythes, au nord, la Grèce se situant au milieu de cet axe. Le rapport qu'établit Hérodote dans sa description des Scythes est un rapport de contraste avec le monde d'où il vient. Il repère ainsi, dans les pratiques, dans les mœurs, dans les rituels et coutumes scythes, des caractéristiques qui se révèlent contraires à celles des Grecs. Ce procédé lui permet de donner au monde scythe une cohérence qui s'ordonne à l'inverse de celle du monde grec. Ce mode de perception en miroir a fondé les premières descriptions de l'altérité, celles en particulier des voyageurs à partir de la Renaissance.

Comment un Grec peut-il alors penser et se représenter les Scythes, peuples à la fois européen et asiatique, sans repères géographiques? François Hartog met en évidence ce qu'il appelle « une rhétorique de l'altérité », la logique d'une écriture qui fait passer une altérité

¹⁴ Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 2001.

opaque (le monde non grec) à une altérité porteuse de sens. Hartog a très utilement distingué quatre opérations qui sont en fait des variations comparatives entre les Grecs et les autres.

1. L'opposition terme à terme avec cas d'inversion : les Egyptiens font l'inverse des Grecs. Les femmes vont au marché et les hommes restent chez eux et tissent... Ici, il exploite le schéma binaire au moyen d'images contrastées.
2. La comparaison ou l'analogie est une autre façon de ramener l'autre au même. La course des messagers du roi de Perse ressemble à la course des porteurs de flambeaux en Grèce.
3. Il pratique parfois la traduction pour mieux faire comprendre la situation au lecteur. Ainsi Xerxes signifie le guerrier.
4. Enfin, Hérodote décrit et inventorie, une pratique adoptée par Jean de Léry lorsqu'il décrit son voyage au Brésil.

Hartog démontre ainsi comment, en décrivant les Scythes, Hérodote construit une figure du nomade qui permet de comprendre et d'appréhender l'altérité. En dernier lieu, Hartog parle des marques d'énonciation, comme « j'ai vu, j'ai entendu, je dis et j'écris », qui permettent à Hérodote de légitimer son discours sur les Scythes. Le récit de voyage est, avant tout, une description des mœurs et des paysages lointains. Cette description va de l'œil du voyageur vers l'oreille du lecteur. Ainsi, la marque d'énonciation « j'ai vu » par laquelle le narrateur intervient dans son récit, comporte un grand pouvoir de persuasion ; c'est une preuve d'authenticité des merveilles des pays lointains.

Tout comme Hartog, Edward Saïd est de l'opinion que chaque époque et chaque société a tendance à créer ses propres « autres ». Dans son livre *Orientalism : Western conceptions of the Orient*, Saïd analyse le système de représentation de l'orient par l'occident. Selon lui, deux sentiments opposés sont développés dans le discours orientaliste. D'une part, il y a un sentiment

d'attirance pour l'Orient et, d'autre part, un sentiment de rejet qui se traduit par l'attribution aux Orientaux de certains vices comme la paresse, l'ignorance et la sensualité. Transmis de génération en génération, ces discours entretiennent le mythe orientaliste. L'Orient a d'ailleurs permis à l'Europe de se définir par contraste en lui permettant de « préciser son identité en se démarquant de l'Orient » (Saïd, 9). En effet, chaque société et chaque culture ont tendance à se définir à partir de l'image de l'autre. Ce sentiment d'opposition entre l'occident et l'orient existe depuis l'Antiquité. Saïd explique comment, dès la Grèce antique, apparaît dans l'*Illiade* ou les *Perses* d'Eschyle, une ligne imaginaire qui sépare l'Orient de l'Occident et qui présente l'Orient comme étant un « grand contraire complémentaire » de l'Occident (Saïd, 9). Des siècles plus tard, on retrouve les mêmes idées dans les travaux des grands écrivains et poètes comme Chateaubriand, Nerval et Flaubert.

En ce qui nous concerne, l'autre symbolise, dans cette recherche, la personne collective, représentante de la société indienne, la personne qui est juxtaposée ou contrastée à l'être collectif occidental. La grande diversité de l'Inde fait en sorte que cette figure de l'autre n'est jamais constante. Dans certains récits de voyage, l'altérité indienne est représentée par la figure énigmatique du « Grand Moghol », qui devient emblématique de l'Inde musulmane. Dans d'autres cas, c'est un hindou qui appartient à la caste supérieure des *brahmanes* ou à la caste marchande des *banians*. Nous avons décidé de prendre en considération ces différentes figures de l'altérité parce que la diversité fait partie de la réalité indienne. Parler seulement de l'Inde musulmane ou inversement de l'Inde hindoue présenterait une image incomplète et partielle de ce sous-continent. L'autre, dans cette hypothèse, se trouve créé et défini par rapport à soi. Les remarques de Mikhaïl Bakhtine, cité par Todorov, à ce sujet, sont particulièrement éclairantes : « Je ne deviens conscient de moi-même qu'en me révélant pour autrui, à travers autrui et à l'aide

d'autrui »¹⁵ (Todorov, 148). Cette mise en relief du rôle de l'autre dans la formation du soi est significative car il existe une différence entre le soi et l'autre. La question maintenant est de savoir comment « l'autre » est différent de soi. Ce rapport entre le soi et l'altérité se laisse bien voir dans le récit de voyage, qui est le lieu de rencontre entre identité et altérité.

II. Relations de voyage et altérité

« Qu'est-ce que voyager ? Rencontrer ».¹⁶ (Barthes, 23). L'humanité est éprise des voyages depuis l'Antiquité. Le mot « voyage » vient de l'adjectif latin *viaticum* dans lequel nous reconnaissons le substantif *via* provenant de la même langue, qui veut dire chemin ou voie. On peut aussi rapprocher ce substantif du mot anglais « way » ou même « wagon » ainsi que du français « véhicule » dont l'étymologie évoque n'importe quel conduit¹⁷. Parmi les textes antiques, les deux grands chefs-d'œuvre qui évoquent le thème du voyage sont l'*Odyssée* d'Homère et l'*Énéide* de Virgile. À l'aube de la Renaissance, le mot « voyage » dénote trois grands modes de déplacement : le voyage, l'errance et la promenade. Le voyageur suit ou découvre la route, l'errance semble suggérer l'idée d'un déplacement pour la pratique des armes, tandis que le promeneur suit une route, s'en écarte sans cesse, y revient, pour le plaisir du détour ou de la digression. Vers la fin du XV^e siècle, le monde occidental assiste à un bouleversement épistémologique. Christophe Colomb découvre l'Amérique en 1492 et Bartholomeo Diaz, qui double le cap de Bonne-Espérance, ouvre la fameuse *carreira da India*. C'est alors, pour de nombreux esprits curieux en Europe, l'heure des voyages. On n'hésite plus à déclarer sa passion

¹⁵ Todorov, Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique suivi des Écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.

¹⁶ Barthes, Roland, *L'Empire des signes*, Paris, 1970.

¹⁷ Voyage, culture.gouv.fr/culture/dglf/français-aime/.../Voyageetymologie.html, consulté en août 2012.

pour le voyage. Le voyageur français Vincent Le Blanc, qui visite l'Inde entre 1567 et 1578, illustre bien cet état d'esprit avec des mots d'une étonnante modernité :

Ayant toujours eu une très grande inclination à voyager dès lors même que j'étais à peine sorti de l'enfance et que mon esprit n'était pas encore capable de raison ni d'élection, je ressentis en moi de si forts mouvements, quoique secrets, qu'il me fut impossible d'y résister, et sans rien connaître je me jetai comme à corps perdu dans cette sorte de vie errante que j'ai embrassée depuis avec plus de fermeté et de résolution, y étant principalement attiré par les occasions et par le contentement incroyable que j'y prenais. De quoi il ne se faut pas beaucoup étonner, puisqu'à le bien considérer, toute notre vie n'est qu'un perpétuel voyage, sans repos ni demeure assurés ¹⁸ (Le Blanc, 2).

En effet, le voyage règle toute la vie de ce Marseillais. Il quitte son pays natal à l'âge de quatorze ans pour l'Égypte. Il y demeure pendant huit mois. Au retour, son bateau fait naufrage près des côtes de la Crète où il est accueilli par le Consul français qui lui procure les moyens de passer en Syrie. Ce naufrage, loin de refroidir les ardeurs de Le Blanc, va le conduire en Palestine et en Perse. De là, il ira jusqu'en Inde. Au retour, il en profite pour visiter l'île de Madagascar. Mais son séjour à Marseille n'est pour lui qu'une courte halte. Il s'embarque de nouveau pour visiter le Maroc. En 1579, nous le retrouvons à Constantinople et l'année suivante aux Pays-Bas. Il se marie en 1583 avec, comme il nous le dit lui-même, « une des plus terribles femmes du monde ». Pour échapper à ce joug conjugal, il continue de voyager pendant toute sa vie.

Jean-Baptiste Tavernier se définit de façon semblable lorsqu'il s'exclame, à la première page de ses *six voyages* : « Je puis dire que je suis venu au monde avec le désir de voyager » (Tavernier, 7)¹⁹. L'incipit du récit de voyage de François Bernier annonce également : « Le désir de voir le monde, m'ayant fait passer par la Palestine et dans l'Égypte, ne me permit pas d'en

¹⁸ Le Blanc, Vincent, *Voyage fameux du sieur Vincent Le Blanc*, Paris, 1658.

¹⁹ Tavernier, Jean-Baptiste, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, Écuyer, Baron d'Aubonne qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes pendant l'espace de quarante ans [...] Paris, Gervais Clouzier, 1676.*

demeurer là ; je fis dessein de voir la mer Rouge d'un bout à l'autre... » (Bernier, 41)²⁰. Les publications des récits de voyage se succèdent rapidement permettant au public de suivre les pas du voyageur.

Pour ces voyageurs, l'objectif principal du voyage est de peindre la nature dans sa variété, de dévoiler les secrets du monde et de renseigner le lecteur sur les terres étrangères. Le récit de voyage peut être vu, de ce fait, comme un ouvrage didactique et le voyageur est censé mettre à jour les résultats inédits d'une enquête sur le terrain et ensuite transformer ces observations en un catalogue de « curiosités »²¹. Parmi les attentes mentionnées ci-dessus, l'une des plus essentielles portait sur la nouveauté des informations publiées. Cette volonté de produire du neuf dans les récits de voyage est annoncée par le voyageur dès le début de sa relation. François Bernier, dans son épître au roi Louis XIV, décrit la bataille de succession entre les quatre fils de l'empereur moghol Shah-Jahan comme « une tragédie que je viens de voir tout fraîchement représentée » (Bernier, 39). Anquetil-Duperron fait preuve du même souci de nouveauté lorsqu'il parle de son voyage en Inde :

L'intérieur de l'Afrique nous est encore inconnu, et la plus grande partie de l'Asie offre un spectacle absolument nouveau, spectacle digne par la variété des événements, des peuples et des langues, d'occuper un esprit qui veut débrouiller, s'il est possible, les archives du genre humain et étudier la nature encore dans son berceau. C'est pour contempler ce spectacle, que j'ai fait le voyage des Indes Orientales (Anquetil-Duperron, 72)²².

²⁰ Bernier, François, *Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Chandeigne, 2008.

²¹ Une lettre de Jean Chapelain à Bernier, datée le 13 novembre 1661, résume bien cet état d'esprit. Chapelain rappelle à notre voyageur les nombreux domaines où il doit exercer sa curiosité. Rien n'est oublié, ni l'histoire du pays depuis les temps anciens, ni l'étude des mentalités, des croyances religieuses, des sciences, la géographie, le gouvernement sans omettre la situation des femmes et leur rôle dans la société. Chapelain est conscient de l'ampleur de la tâche et il avoue que Bernier ne pourrait rien accomplir si son séjour indien n'est que d'une courte durée. Il écrit : « Vous ne ferez pas cette emplette en peu de temps; et si vous ne demeuriez que deux ans dans ce royaume, ce temps-là ne suffirait pas assurément. Puisque vous y êtes donc et que personne de votre sorte et de vos inclinations n'ira peut-être jamais, prenez la patience nécessaire pour vous satisfaire et vos amis de tout point ». Chapelain, Jean, *Lettres*, Philippe Tamizey de Larroque, t.II, p.166.

²² Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, *Voyage en Inde, 1754-1762*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1997.

Cette obsession de la nouveauté sera même utilisée pour justifier la sélection des données. Les voyageurs ne voulaient pas répéter ce qu'un autre avait déjà dit. On en voudra pour preuve les extraits suivants :

J'avais écrit plusieurs choses fort au long de mes mémoires et avais même pris les figures de plusieurs de leurs dieux ou idoles que j'avais vus dans leurs temples [...] **mais, ayant trouvé tout cela ou du moins la meilleure partie imprimé dans *China Illustrata* du père Kircher, [...], je me contenterai de vous avoir indiqué le livre** (Bernier, 330).

Je ne m'arrêterai pas ici à donner la description de la ville de Gengy, plusieurs voyageurs l'ont faite avant moi [...] (Anquetil-Duperron, 92)²³.

Une lecture attentive de ces témoignages de voyageurs, si sincères soient-ils, ouvre pourtant la voie à un autre débat, celui de la répétition dans la littérature de voyage. Les recherches consacrées à la littérature viatique, en particulier celles menées par Frank Lestringant, révèlent la nature profondément topique des récits de voyage. En effet, le chercheur français affirme que les voyageurs étaient souvent « contraints d'ajouter des passages fictifs pour combler les manques d'une expérience singulière »²⁴ (Lestringant, XLV). Dans son ouvrage qui s'intitule *L'Atelier du cosmographe*, Lestringant montre que les deux composantes fondamentales de tout récit d'itinéraire sont « l'aventure » qui parle de l'expérience personnelle et « l'inventaire » qui met l'accent sur le savoir. Il parle ensuite de la dichotomie qui existe entre la cosmographie et le récit de voyage. La première est, à la suite de Ptolémée, une vue d'ensemble de l'espace terrestre, d'où provient le regard global et omniscient du cosmographe, qui considère le monde dans sa totalité. Dans le récit de voyage, par contre, c'est la vision focalisée du voyageur qui

²³ C'est nous qui soulignons.

²⁴ Lestringant, Frank, *La Cosmographie du Levant*, Genève, Droz, 1985.

prédomine, car il ne parle que des pays qu'il a visités. En outre, c'est l'information livresque qui domine l'écrit cosmographique et le voyage du cosmographe ne sert que de prétexte pour recueillir des renseignements. La cosmographie se lit comme un catalogue des curiosités, des bizarreries et des singularités qui se trouvent dans les pays lointains ; l'aventure personnelle est reléguée au plan secondaire. Le cosmographe et le voyageur affirment la primauté de l'expérience sur le savoir livresque. Ainsi, André Thevet, dans son livre *Les Singularités de la France antarctique*, s'exclame : « Tout ce que je vous discours et récite, ne s'apprend point es escole de Paris, ou de quelle que soit des universitez de l'Europe, ains en la chaise d'un navire, soubz la leçon des vents »²⁵. Malgré cet aveu, le recensement de Thevet doit plus à la compilation des auteurs anciens qu'à des observations personnelles.

L'expérience du voyageur se trouve valorisée dans presque tous les textes comme une source irrécusable d'information. Cependant, Sophie Linon-Chipon démontre, dans son article « *Certificata loquor*. Le rôle de l'anecdote dans les récits de voyage (1658-1722) », que le voyageur est tenté de jouir et d'abuser de ce privilège exceptionnel, car il est le seul garant de ce qu'il dit (Linon-Chipon, 194)²⁶. Les meilleures illustrations du rôle que joue la vérité dans la légitimation de l'écrit, dans notre corpus, sont celles données par la polémique qui a opposé le voyageur italien Nicolas Manucci et François Bernier, ou encore celle qui a entouré Anquetil-Duperron et l'orientaliste anglais, Sir William Jones. La citation qui suit, tirée du récit de voyage de Manucci, *A pepys of Mogul India 1653-1708*, témoigne de la virulence du propos de Manucci qui accuse le voyageur français de mentir et d'avoir inventé des événements de l'histoire indienne :

²⁵ Passage commenté de Thevet dans *L'atelier du Cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Lestringant, Frank, Paris, Albin Michel, 1991, p.31-32.

²⁶ Sophie, Linon-Chipon, « *Certificata loquor*. Le rôle de l'anecdote dans les récits de voyage (1658-1722) », dans *Roman et récit de voyage*, éd. Gomez-Géraud, Marie-Christine et Antoine Philippe, Paris, P.U.P.S, 2001.

This is why I do not write the whole of the king's journey to Kashmir. I leave it to the reader's curiosity to read what Monsieur Bernier has written about that journey, although if I am to speak the truth, he puts many things of his own into his Mogul history, and I could, through his chronology of the times, make it clear that he writes many things which did not occur- nor could they have occurred-in the way in which he relates them. Nor could he have been too well informed, for he did not live more than eight years at the Mogul court; it is so very large that there are an infinity of things to observe. Nor could he so observe, for he had no entrance to the court (Manucci, 110).²⁷

Nous sommes témoins du même type de condamnation lorsque William Jones qualifie la traduction française du *Zend Avesta* (le livre sacré des Parsis) effectuée par Anquetil-Duperron de relation pleine d'absurdités et d'une contrefaçon moderne: «it is a modern day counterfeit» (Jones, 41)²⁸.

L'expérience individuelle est le moyen idéal pour exprimer les réalités inédites d'un pays inconnu. Le proverbe « a beau mentir qui vient de loin » démontre qu'il est difficile de faire la différence entre une expérience fictive et un témoignage oculaire qui est véritable. Marie-Christine Gomez-Géraud ajoute un autre angle à cet argument lorsqu'elle démontre que même l'expérience individuelle peut devenir un topos. Dans son livre *Écrire le voyage au XVI^e siècle*, elle prouve comment les récits de découvertes décrivent l'exploration des lieux en prétendant à l'objectivité par l'utilisation de la 3^e personne du singulier. Les récits qui privilégient les impressions personnelles comme *Le journal de voyage en Italie* de Montaigne et *Le voyage du Levant* de Philippe Canaye sont rarissimes. Ainsi, pour la majorité des auteurs, « écrire son voyage consiste à se couler dans le moule d'un discours préalable et à éliminer les scories d'une

²⁷ Manucci, Niccolao, *Storia dor Mogor*, traduit de l'italien par John Murray, London, Albemarle Street, 1913.

²⁸ Jones, William, *Lettre à M. Anquetil-Duperron dans la quelle est comprise l'examen de sa traduction des livre attribués à Zoroastre*, Oxford, 1771.

expérience qui ne serait pas universalisable » (Gomez-Géraud, 31)²⁹. Ce texte préalable est composé de matériaux compilés (auteurs antiques, voyageurs, guides) aussi bien que des motifs appartenant à la topique du voyage (tempête en mer, aventure périlleuse). Ces modes d'écriture qui privilégient l'objectif sur le subjectif se justifient par le projet renaissant « de mettre le monde en livres » (Gomez-Géraud, 45). Les auteurs des récits de voyage y participent en s'appliquant à nommer la flore, la faune et à faire la description minutieuse des coutumes étrangères.

Tout comme Gomez-Géraud, Dirk Van der Cruysse, dans son livre *Le noble désir de courir le monde*, signale la présence des discours topiques dans les récits de voyage aux Indes Orientales. Un de ces leitmotifs est la présence d'animaux dangereux et étranges en Asie. Il cite l'exemple de Vincent Le Blanc qui, lors de son séjour indien, affirme que les campagnes du Bengale fourmillent d'animaux sauvages :

On trouve aussi par ces campagnes grand nombre d'autres bêtes sauvages et cruelles, comme des tigres qui sont extrêmement furieux, et qui ne craignent point les hommes, pour attroupés et bien armés qu'ils soient. Ils sont gros comme de petits ânes et vont nuit et jour à grandes troupes, ayant la tête comme les chats de Syrie, mais plus furieuse, les pattes de lion, la couleur blanche, rouge et noire, et fort luisante (Van der Cruysse, 320)³⁰.

De la même manière, Charles Dellon, qui arrive en Inde en 1673, consacre tout un chapitre aux tigres, et l'abbé Carré, qui voyageait en Inde en 1672, assiste à un spectacle où tous les villageois chassaient « une troupe de sangliers, un tigre furieux, et deux puissantes bêtes » :

Ces animaux affamés étaient descendus la nuit des montagnes voisines, et les villageois voulaient les empêcher de regagner leurs repaires, ce qui ne fit pas sans de grands périls et dangers de ces gens des villages, lesquels n'ayant que blessé le tigre, il se mit dans

²⁹ Gomez-Géraud, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

³⁰ Van der Cruysse, Dirk, *Le noble désir de courir le monde : voyager en Asie au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2002.

une telle furie que, s'étant retourné contre ceux qui le poursuivaient, il mit deux hommes en pièces et en blessa grièvement plusieurs autres avant qu'on put achever de le tuer³¹ (Carré, 129).

Les récits sur la flore et la faune à part, d'autres thèmes récurrents qui surgissent sont la sexualité des femmes orientales, le bûcher des veuves hindoues et l'inceste. Prenant le cas particulier de l'inceste, Van der Cruysse cite l'exemple de François Martin de Vitré qui observe lors de son séjour à Sumatra que l'inceste y était une pratique courante :

Le père ne fait point de difficulté d'habiter avec sa fille, ni la mère avec le fils, et le frère avec la sœur. Lorsque nous voulions remonter le grand péché qu'ils faisaient, ils nous répondaient que quand un homme a élevé un arbre, s'il produit quelque fruit, il est raisonnable qu'il en jouisse (Van der Cruysse, 429).

Il est intéressant de noter que ce même argument est avancé par Tavernier, Bernier et Chardin à propos du « grand moghol », Shah-Jahan :

Pour ce qui est de ses filles, Begum Saheb était très belle, avait beaucoup d'esprit et son père l'aimait passionnément. Le bruit courait même qu'il l'aimait jusques à un point qu'on a de la peine à s'imaginer, et qu'il disait pour excuse que selon la décision de ses mollahs ou docteurs de sa loi, il serait bien permis à un homme de manger le fruit d'un arbre qu'il aurait planté (Bernier, 49).

La résurgence de ces thèmes révèle l'attente des lecteurs. Le sacrifice des veuves, la paillardise des habitants, les animaux sauvages, tout cela fait partie de l'image de l'Inde de la Renaissance et du XVII^e siècle. C'est pour cela qu'il devient parfois difficile de démêler l'authentique de l'imaginé chez un voyageur. Les descriptions de la plupart des voyageurs évoquent les mêmes lieux et parlent des mêmes faits, d'où l'impression de déjà vu qui accompagne la lecture de la plupart des ouvrages parus sur l'Inde.

³¹ Carré, Barthélemy, *Voyages des Indes Orientales mêlé de plusieurs histoires curieuses*, Paris, Veuve Claude Barbin, 1699.

Il serait bien sûr impossible de trouver des récits de voyage complètement objectifs, car tout individu est prisonnier de son bagage culturel. Sophie Linon-Chipon, dans son ouvrage *Gallia Orientalis : Voyages aux Indes Orientales 1529-1722*, exprime bien cette confrontation entre les mythes orientalistes et les observations authentiques des voyageurs dans les récits de voyage aux Indes Orientales. Dans cet ouvrage, l'auteur présente et analyse deux siècles de littérature de voyage dans l'Océan Indien et en Asie à travers dix-huit témoignages. Linon-Chipon cherche ainsi à montrer que par delà la diversité, il existe une unicité des voyageurs de l'époque en ce qui concerne le regard sur les Indes. L'histoire maritime de la France orientale commence, comme nous l'avons vu, avec Jean et Raoul Parmentier et elle est poursuivie, dès le début du XVII^e siècle par d'autres Français comme Martin de Vitré, François Pyrard de Laval (1601), François Cauche (1638-1644), et Robert Challe (1690-91). La première partie du livre étudie les voyageurs et leurs relations d'un point de vue strictement historique. Sophie Linon-Chipon parle des conditions de voyage, des circonstances de l'écriture et même des difficultés d'attribution des récits à un voyageur quelconque. Dans la deuxième partie de son ouvrage, Linon-Chipon met en évidence la nature problématique des récits de voyage. C'est un genre qui échappe à toute tentative de définition et qui est caractérisé par une « ambiguïté discursive » (Linon-Chipon, 2003, 222)³³ :

C'est à cause de l'absence du référent palpable, immédiatement vérifiable, que la relation de voyage pose nécessairement la question de sa propre vérité. ... Cependant si la seule manière de se renseigner sur le monde décrit dans la relation de voyage est de faire le même voyage, par contre la connaissance de ce monde dépend étroitement de sa manifestation textuelle (Linon-Chipon, 223).

³³ Linon-Chipon, Sophie, *Gallia Orientalis, voyage aux Indes Orientales, 1529-1722, poétique et imaginaire d'un genre littéraire en formation*, Paris, P.U.P.S, 2003.

Le voyage apparaît ainsi comme un genre de l'équivoque. Ce conflit entre vérité et imaginaire était présent chez chaque voyageur. La troisième partie du livre qui s'intitule « Aux marges de l'imaginaire » démontre que si les récits de voyage français aux Indes Orientales décrivaient parfois la réalité, ils ne parvenaient pas à effacer tous les stéréotypes à propos de l'autre. Ceci relève du défi du voyageur de rapporter fidèlement ce monde. En effet, comme le monde de l'autre est toujours vu à travers la conscience du voyageur, l'image qu'il construit ne pourra jamais se baser sur « des référents authentiques ». En d'autres mots, traduire l'inouï veut dire intégrer l'imaginaire, car la perception du voyageur façonne ce que l'on peut appeler son expérience du terrain. Linon-Chipon, dans les chapitres comme « La rencontre de l'Autre », ou « Voyage et idéologie : Gouvernements et religions » ou même « La rencontre des corps » où l'on traite de l'impudeur et de la liberté sexuelle des Indiens, prouve l'existence des leitmotivs qui aidaient à construire les figures de l'Indien dans la psyché occidentale.

III. Conclusion

La notion de l'autre relève d'une certaine problématique. Le mot reflète en plus de sa définition plusieurs notions et symbolise des idées différentes. Dans notre étude, l'autre représente la personne collective de la société indienne.

Les récits de voyage sont le lieu de rencontre par excellence avec l'autre. Depuis quelques années, ils sont l'objet d'un grand intérêt chez plusieurs chercheurs. Grâce à leurs ouvrages, nous connaissons ce que l'on peut appeler les invariants de l'écriture de voyage. Les travaux de Réal Ouellet, par exemple, ont pu dégager des constantes qui fondent une poétique du récit de voyage autour d'une « triple démarche : discursive, narrative et commentative »³⁴ (Ouellet, 17). Selon lui, le récit de voyage se situe au carrefour de ces trois invariants discursifs.

³⁴ Ouellet, Réal, *La Relation des voyages en Amérique XVI^e-XVIII^e siècles*, Les presses de l'Université Laval, 2008.

Les travaux de Linon-Chipon ou ceux de Dirk Van der Cruysse mettent en lumière la présence de certains motifs récurrents dans les récits des voyageurs qui ont fait le trajet vers les Indes orientales. Il est souhaitable d'ajouter à cette liste une forme de narration privilégiée par les voyageurs, celle des anecdotes. Le recours à cette forme de narration est une constante dans toutes les relations de voyage françaises aux Indes Orientales et mérite ainsi d'être étudiée d'une manière plus approfondie. Il s'agira ici d'aborder cette forme de narration non comme une entité à part, mais comme une source de l'écriture viatique. Quels seront ses usages et quelle sera son évolution d'un siècle à l'autre ? Telles sont les questions auxquelles nous espérons trouver des réponses dans le second chapitre de la présente thèse.

Chapitre 2

L'ANECDOTE

Le chapitre précédent nous a permis de constater que l'anecdote occupe une place importante dans les écrits viatiques du XVI^e au XVIII^e siècles. Si nous avons tous une idée de ce qu'est l'anecdote, il faut cependant tenir compte de deux phénomènes avant de parvenir à la définir. Premièrement, le sens de l'anecdote n'a pas toujours été le même. Deuxièmement, le mot « anecdote » n'est utilisé pour la première fois, en français, qu'en 1654 par l'écrivain Guez de Balzac. Comment peut-on donc justifier le choix anachronique de ce terme pour notre thèse? Pour répondre à cette question, nous avons décidé d'étudier les changements apportés à la notion d'anecdote à travers un ensemble d'ouvrages écrits depuis l'Antiquité.

I. Origine du mot

Le mot « anecdote » vient de l'adjectif grec *anekdotos* signifiant choses inédites. En latin, ce mot a été traduit par *inedita*, ce qui nous mène à croire qu'au début, le terme désignait moins un contenu qu'une technique de publication. On ne connaît pas l'origine exacte de l'anecdote. Pourtant, des historiens de l'Antiquité s'accordent pour reconnaître que l'anecdote occupait certainement une place importante parmi d'autres formes narratives¹. Heinz Grothe, dans son livre *Anekdoten*², souligne le fait que dans l'Antiquité, l'anecdote appartenait à la tradition orale. Les premières narrations marquées par l'influence anecdotique se situent en Grèce chez les logographes ou les chroniqueurs / historiens antérieurs à Hérodote. Ces derniers avaient tendance à mettre l'accent plutôt sur la valeur esthétique de l'anecdote que sur l'exactitude des faits qu'ils rapportaient. Avec Hérodote, « le père de l'Histoire », se pose le problème du rôle de l'anecdote

¹ Lire à ce sujet le livre d'Elizabeth Hazelton Haight, *The Roman use of anecdotes in Cicero, Livy and the Satirists*, New-York, Longmans, Green and co., 1940.

² Grothe, Heinz, *Anekdoten*, Stuttgart, Sammlung Metzler, 1971.

dans les écrits historiques. Dès les débuts de l'historiographie, l'insertion des anecdotes était une pratique courante, soit comme outils d'illustration ou tout simplement comme des contes pour divertir le lecteur. La question qui se pose alors est dans quelle mesure l'historien accueillait-il les anecdotes? Nous n'avons pas une réponse claire et nette à cette question. Ce qui est évident, cependant, c'est que l'anecdote semblait remplir une double fonction où certains mettaient l'accent sur la portée esthétique de l'anecdote tandis que les autres, sur sa valeur de vérité.

Procope de Césarée, historien grec de l'Antiquité tardive, ajoute une nouvelle dimension à ce terme lorsqu'il publie son *Historia Arcana*. L'ouvrage est aussi appelé *Anecdotes* (inédit) à cause du fait qu'il a été découvert à la bibliothèque du Vatican en 1623. Confirmant ce fait, Lionel Gossman, dans son article « Anecdote and History », écrit:

Though anecdotes have been around in one form or another for a very long time ...its introduction was probably a result of the discovery and publication by the Vatican Librarian, in the year 1623, of a text referred to in the *Suda*, an eleventh-century Byzantine encyclopedic compilation, as *Anekdotia* (literally “unpublished works”) and attributed to Procopius, the sixth-century author of an officially sanctioned *History in Eight Books* of the Emperor Justinian's Persian, Vandal, and Gothic wars and of a laudatory account of Justinian's building program³ (Gossman, 151).

Procope avait ainsi intitulé son livre sur l'empereur Justinien et sa femme Théodora, car il n'était pas un des admirateurs de l'Empereur. Ses *Anecdotes*, qui ont souvent été publiées sous le titre d'*Histoire secrète*, étaient un amalgame de nombreux faits si sulfureux qu'ils ne pouvaient pas être publiés sans représailles. À cause de cette association de l'anecdote avec le texte de Procope, le terme va prendre un autre sens et désigner les particularités secrètes de l'histoire ou ce qu'on ne vous a pas dit. C'est donc dans ce sens de détails non encore publiés ou secrets, et comme un allié de l'histoire, que le mot a fait son entrée dans le vocabulaire français. En 1685, l'historien Antoine Varillas publie *Les Anecdotes de la cour de Florence* ou *l'Histoire secrète de la maison de*

³ Gossman, Lionel, “Anecdote and History” dans *History and Theory*, vol. 42, n° 2, Mai 2003, p.143-168.

Médicis. Dans un style ressemblant à celui de Procope de Césarée, Varillas livre au public français de nombreuses histoires secrètes de la cour royale. Ainsi, il avoue dans la préface de son livre qu'il s'engage sur une « nouvelle route », car personne jusqu'ici n'avait rédigé les règles du genre:

Si Procope, qui est le seul auteur, dont il nous reste des Anecdotes, avait laissé par écrit les règles de ce genre d'écrire, je ne serais pas obligé de faire une préface, parce que l'autorité de cet excellent historien [...] suffirait pour me mettre à couvert de toutes sortes de reproches [...] Mais comme l'art d'écrire l'Histoire Secrète est encore inconnu, presque dans toute son étendue, et que jusqu'à présent il n'est point trouvé de philosophe qui se soit donné la peine d'en dresser la méthode, ni de critique qui en a osé montrer les défauts, je me crois réduit comme ceux qui s'engagent dans de nouvelles routes [...] à m'imposer les lois moi-même ⁴ (Varillas, 1).

L'écriture de l'histoire en France, à cette époque, souffrait en effet d'une crise manifeste. Paul Émile, l'historiographe royal, dans son *Histoire des Rois de France*, mettait en scène les exploits guerriers de la monarchie. Le savoir politique est monopolisé par l'absolutisme des rois et on soupçonnait les historiographes d'être payés pour embellir la vie des princes. En d'autres mots, l'histoire devient presque synonyme de mensonge. Incapable de percer les portes officielles pour révéler les véritables motifs des actions des princes, l'historien se détourne du public pour se concentrer sur le privé. Dans la préface de ses *Anecdotes*, Varillas élabore cette nouvelle méthode historique :

L'Historien considère presque toujours les hommes en public, au lieu que l'écrivain d'Anecdotes ne les examine qu'en particulier. L'un croit s'aquitter de son devoir lors qu'il les dépeint tels qu'ils étaient à l'armée ou dans le tumulte des villes, et l'autre essaie en toute manière de se faire ouvrir la porte de leur cabinet ; l'un les voit en cérémonie et l'autre en conversation ; l'un s'attache principalement à leurs actions, et l'autre veut être témoin de leur vie intérieure [...] En un mot l'un n'a que le commandement et l'autorité pour objet, et l'autre fait son capitale de ce qui se passe en secret et dans la solitude (Varillas, 5).

⁴ Varillas, Antoine, *Les anecdotes de Florence, ou, l'histoire secrète de la maison de Médicis*, Presses Universitaires de Rennes, 2004.

Premièrement, le choix du matériau lui permet d'opposer l'Historien (que tout le monde a lu) à l'auteur des anecdotes. Tout ce que l'historien juge négligeable est favorisé par l'anecdotier. Deuxièmement, il existe le degré de crédibilité, car les anecdotes permettent de donner une image plus fidèle de la réalité. Ainsi, les anecdotes font entendre une autre version de l'histoire que celle de l'histoire officielle. En déplaçant l'angle de vue sur les motivations privées, elle modifie la conception de l'objet même de l'histoire. L'enregistrement du mot dans le lexique officiel ne tarde pas. Citons cette définition du *Dictionnaire de l'Académie Française* : « Particularité secrète d'Histoire, qui avait été omise ou supprimée par les historiens précédents »⁵ ou encore celle fournie par *Dictionnaire Universel* de Furetière :

Anecdotes : terme dont se servent quelques Historiens pour intituler les Histoires qu'ils font des affaires secrètes et cachées des Princes c'est-à-dire de Mémoires qui n'ont point paru au jour et qui ne devoient point paroistre. Ils ont imité en cela Procope, Historien qui a ainsi intitulé un livre qu'il a fait contre Justinien et sa femme Theodora.⁶

Remarquons que le terme figure toujours sous sa forme plurielle, conformément au terme grec *anekdota* dont s'est servi Procope pour son ouvrage. La définition ne change pas beaucoup d'un siècle à l'autre et même au XVIII^e siècle, le terme est employé dans son sens étymologique, comme l'attestent *l'Encyclopédie* et *le Dictionnaire de Trévoux* :

Anecdote se dit des ouvrages des Anciens qui n'ont pas encore été imprimés ainsi M. Muratori a intitulé *anecdotes grecques* [...] les ouvrages des Pères Grecs qu'il a tirés des bibliothèques pour les imprimer la première fois.⁷

⁵ *Dictionnaire de l'Académie Française*, 4^e édition, Paris, 1762, p.68.

⁶ *Dictionnaire Universel*, 1690, p.39.

⁷ *Dictionnaire Universel français et latin, dit Dictionnaire de Trévoux* (4^e édition), Paris, volume 1, 1743 p.50.

Il est intéressant de noter que si le *Dictionnaire de Trévoux* utilise le mot au singulier, l'*Encyclopédie* de 1751 conserve la forme plurielle. Cependant, c'est bien au XVIII^e siècle que l'usage du singulier va supplanter peu à peu la forme plurielle. Dany Hadjadj, dans son enquête sur l'évolution sémantique du terme à travers les divers dictionnaires, montre qu'à l'exception du *Bescherelle*, la forme plurielle « anecdotes » ne figure plus dans les livres de références à partir du XIX^e siècle, ce qui, selon lui, démontre l'intégration du mot à la langue française.

C'est bien au XVIII^e siècle que l'art de compiler les anecdotes atteint son apogée. On trouve de nombreux recueils d'anecdotes avec des titres éloquentes comme *Dictionnaire des portraits et anecdotes des hommes illustres*⁸ ou même *Anecdotes ecclésiastiques, contenant tout ce qui c'est passé de plus intéressant dans les Églises de l'Orient et d'Occident [...]*⁹ Un autre fait intéressant à noter par rapport aux titres, c'est le fait que le lien avec l'histoire semble s'estomper. On peut désormais qualifier d'« anecdote » un fait relatif à des événements ou à des personnages autres qu'historiques. Le tableau littéraire de cette époque ne serait pas complet sans mentionner les salons littéraires. Pour cette élite française, la conversation devient le plus grand plaisir de la vie et on retient l'attention des auditeurs en leur racontant une bonne anecdote. Richard N. Coe, dans son article « The anecdote and the novel »¹⁰, remarque que l'appréciation pour l'anecdote au XVIII^e siècle repose avant tout sur la spiritualité. Les anecdotes sont vues comme des sentences originales qui finissent toujours par une formule spirituelle pour impressionner le public.

Malgré ce succès auprès du public de l'époque, il est intéressant de noter que cette forme brève, cette « alliée » de l'Histoire, commence à revêtir des connotations négatives. Ainsi, Voltaire,

⁸ Lacombe de Prézel, Honoré, *Dictionnaire des portraits historiques, anecdotes, et traits remarquables des hommes illustres* [...] Paris, chez Lacombe, 1768.

⁹ Jaubert, Pierre et Dinouart, Joseph-Antoine-Toussaint, *Anecdotes ecclésiastiques contenant tout a qui c'est passé de plus intéressant dans les Églises d'Orient et d'Occident, depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu'à présent*, Paris, chez Vincent, 1772.

¹⁰ Coe, Richard, « The Anecdote and the Novel: a brief enquiry into the origins of Stendhal's narrative technique, » *Australian Journal of French Studies*, n° 22, 1985, p.3-25.

dans son *Siècle de Louis XIV*, déclare que les anecdotes sont un « champ resserré où l'on glane après la vaste moisson de l'histoire »¹¹ (Voltaire, vol. 21, 80). Elles ne sont que des frivolités que l'on raconte pour amuser le lecteur. Ce sont des « bagatelles » qui risquent d'insulter la dignité de l'Histoire. Les anecdotes paraissent avoir joué un rôle important dans les conversations des salons où l'on devait faire preuve d'esprit, mais Montesquieu est de l'avis que « les recueils d'anecdotes ont été composés à l'usage de ceux qui n'ont pas d'esprit »¹². Le mot « anecdote » commence alors à prendre le sens péjoratif de ce qui n'est pas essentiel. Ainsi, au siècle des Lumières, l'anecdote est perçue comme un genre mineur parce qu'elle raconte une histoire particulière et marginale par rapport à la grande Histoire. « C'est les histoires secrètes et cachées des princes dans leur domestique » disait Furetière (Hadjaj, 16). Le rôle important qu'elle joue dans les conversations mondaines sert à réitérer ses relations avec la tradition orale, de sorte que l'anecdote devient un genre que l'on traite avec méfiance.

Tout bien considéré, nous voyons que l'anecdote, au XVIII^e siècle, devient un terme polysémique décrivant un sous-genre de l'histoire. À son sens principal de « particularités secrètes de l'histoire » s'ajoute une connotation négative de « ce qui est inessentiel ». Pourra-t-on observer le même glissement de sens dans la relation de voyage et dans le corpus indien qui nous intéresse ?

II. Anecdotes et relations de voyage

Le mot « anecdote » est un mot que nous associons de plein gré au voyage. C'est au retour d'un périple que nous racontons des « petites histoires » qui ont retenu notre attention¹³. Les

¹¹ Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, sous la direction de Moland, Louis, 52 volumes, Paris, 1877-1885.

¹² Cité par Hadjaj, Dany, « L'anecdote au péril des dictionnaires », dans *L'Anecdote*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 1988, p. 1-20.

¹³ Jean-Paul Bachelot dans sa thèse de doctorat écrit : « l'usage commun du terme d'anecdote l'associe spontanément au voyage et le désigne comme un petit fait digne de mémoire ou comme une expérience

définitions proposées par les dictionnaires suggèrent des liens qui existent entre ces deux termes (anecdote et voyage). Dans le *Trésor de la langue Française*, on trouve les définitions suivantes :

- A. Petit fait historique survenu à un moment précis de l'existence d'un être, en marge des événements dominants et pour cette raison souvent peu connue.
- B. Petite aventure vécue qu'on raconte en en soulignant le pittoresque ou le piquant.¹⁴

Le terme ainsi défini met l'accent avant tout sur l'expérience individuelle. En ce qui concerne la composante narrative, l'anecdote est avant tout une histoire ou un récit, mais c'est aussi un récit qui est bref dans sa forme (« petite aventure ou petit fait historique ») et, finalement, c'est aussi une histoire qui pique l'attention et éveille la curiosité du lecteur. Prenant en compte toutes ces remarques, il n'est pas étonnant de voir que les relations de voyage sont un terrain privilégié pour les anecdotes. Le voyageur, en quête incessante pour trouver les nouveautés et ensuite transformer ces observations en un catalogue de curiosités, raconte les faits surprenants dont il a été témoin au retour de son périple. Cependant, nous avons vu tout au début de ce chapitre que la première utilisation attestée du mot « anecdote » dans le lexique français date de 1654. Comment peut-on donc justifier l'utilisation anachronique de ce terme pour les récits de voyage de notre corpus ? Nous répondrons à cette question pertinente dans la section suivante en démontrant que, malgré le fait que ce mot n'avait pas encore fait son apparition dans la langue française, il était connu par les voyageurs sous d'autres termes. Qui plus est, l'anecdote épouse, par son étymologie et par ses traits définitionnels, certains principes essentiels de l'écriture viatique.

Nous avons vu que le mot « anecdote », dans son sens étymologique, signifie « les histoires secrètes et cachées des princes ». Dany Hadjadj dans son article *L'anecdote au péril des*

marquante racontée au retour d'un voyage » « Conter le monde. Fonctions et régime des anecdotes et épisodes narratifs dans la littérature de voyage française de la Renaissance », thèse de Doctorat, Université de Picardie-Jules Verne, 2008, p.20.

¹⁴ *Trésor de la langue française*, C.N.R.S, Institut de la langue française, sous la direction d'Imbs, Paul, Paris, C.N.R.S, 1971.

dictionnaires démontre que l'adjectif « secret » est associé à l'anecdote dans presque tous les dictionnaires jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Dans le même article, Hadjadj démontre comment le sens étymologique de secret ou de caché semble être chargé de plusieurs possibilités sémantiques. Il pense que le terme exprime tout d'abord une « virtualité positive ». On garde « secret et caché » ce qui présente quelque intérêt. Ainsi, l'anecdote devient le récit bref d'un fait curieux. Inversement, le mot « anecdote » peut aussi acquérir des connotations négatives, car on garde « secret, caché » tout ce qui ne présente aucun intérêt et peut être vu comme le désir de savoir ce qui est secondaire et marginal. Il existe cependant une troisième connotation. On garde secret tout ce qui n'est pas conforme à la norme, ce qui est étrange. Pris dans ce contexte particulier, on n'aura pas tort de conclure qu'il existe des ressemblances frappantes entre l'anecdote et la notion de « singularité » dans les récits de voyage. Jean-Paul Bachelot nous explique bien la parenté entre les deux termes lorsqu'il écrit :

Le voyageur partage aussi avec l'historien le projet plus large de rendre compte de toute forme de singularité ayant échappé au savoir commun, ce qui le conduit à faire dépendre son propos d'une quête incessante de nouveauté¹⁵ (Bachelot, 25).

i. L'anecdote et les singularités

La lecture des frontispices et les discours introductifs de quelques récits de voyage publiés entre 1529 et 1762 prouvent que le mot « singularité » n'apparaît qu'en de très rares occasions. Citons comme exemple le *Voyage de François Pyrard de Laval contenant sa navigation aux Indes Orientales, aux Moluques et au Brésil. Les divers accidents, adventures et dangers qui luy sont arrivez en ce voyage en allant et en retournant mesme pendant un long séjour. Avec la description des païs, mœurs, loix, façons de vivre [...] et plusieurs autres*

¹⁵ Bachelot, Jean-Paul, « Conter le monde. Fonctions et régime des anecdotes et épisodes narratifs dans la littérature de voyage française de la Renaissance », thèse de Doctorat, Université de Picardie-Jules Verne, 2008.

*singularitez*¹⁶ (1615) ou encore Jean-Baptiste Tavernier et son *Recueil de plusieurs relations et traitez singuliers et curieux [...] qui n'ont point esté mis dans ses six premiers Voyages* (1679). Il est intéressant cependant de noter que plus que le terme, ce sont en effet ses périphrases qui sont à la mode et qui viennent éclairer le sens connoté de la singularité. En voici d'autres exemples tirés de titres d'ouvrages : *Histoires des choses plus mémorables advenues tant es Indes Orientales, qu'autres païs* par Pierre du Jarric, *Voyages aux Indes Orientales. Mélé de plusieurs histoires curieuses* de l'abbé Carré, ou la *Description nouvelle des merveilles de ce monde* (Pierre Crignon), ou encore la *Description du premier voyage fait aux Indes orientales par les français en l'an 1603 contenant [...] un traité du scorbut qui est une maladie estrange qui survient à ceux qui voyagent en ces contrées* (François Martin de Vitré). Citons aussi la *Description nouvelle des merveilles de ce monde [...] par Jean Parmentier*. Ces mots (merveilles, histoires curieuses, choses mémorables ou étrange) révèlent que le terme « singularité » se prête à des définitions très variées et qu'en écrivant son récit, le voyageur était censé mettre à jour les résultats inédits d'une enquête sur le terrain et ensuite transformer ses observations en un catalogue de « mirabilia ».

Le manuscrit français 2810 de la Bibliothèque Nationale de France est depuis longtemps célèbre sous le nom qu'il a reçu au début du XV^e siècle de *Livre des Merveilles*. C'est un recueil illustré des récits de voyage en Orient aux XIII^e et XIV^e siècles. On y trouve, entre autres, les récits du célèbre voyageur italien Marco Polo et ceux d'Odoric de Pordenone et de Jean de Mandeville. Le terme « merveille » désigne ici toutes espèces d'objets, d'événements ou de comportements qui sont hors du commun et pour cette raison considérés comme étonnants. En ce qui concerne les récits viatiques des Indes Orientales, il y a de nombreux exemples de « merveilles » ou de descriptions fantastiques qui sont issues de la

¹⁶ C'est nous qui soulignons.

rencontre des cultures orientales et occidentales. Les trois voyageurs mentionnés ci-dessus dressent, par exemple, dans leurs écrits, un inventaire merveilleux des habitants de l'Inde. Dans sa description, Marco Polo nous fournit sur les habitants d'Andaman et Nicobar des renseignements surprenants les transformant en monstres à tête de chien :

Or sachez très véritablement que les hommes de cette île ont tous une tête de chien, et dents et yeux comme chiens ; et vous n'en devez douter, car je vous dis en bref qu'ils sont du tous semblables à la tête de grands chiens mâtins. Ils ont assez d'épicerie, ils sont gens très cruels et mangent les hommes tout crus [...] ¹⁷ (Polo, tome II, 422).

On trouve des merveilles du même genre dans le récit de Jean de Mandeville. L'Inde est un pays où on voit surgir toute une humanité disgraciée : les cyclopes à l'œil unique, les troglodytes, les pygmées. Quand les habitants de l'Inde ne surprennent pas par leur aspect physique, ils le font par leurs mœurs. Ainsi, les habitants de cette contrée mangent volontiers de la chair humaine et se marient sans égards pour les interdits de parenté.

La rencontre avec le monstre reste une pierre de touche de l'authenticité du voyage. Claude Kappler résume bien ce phénomène lorsqu'elle écrit : « [...] qui n'a pas vu de monstres, n'a pas voyagé » ¹⁸ (Kappler 115). Nous avons vu comment, au Moyen Âge, les voyageurs dressent un inventaire merveilleux des habitants de ce sous-continent. Au XVII^e siècle, par contre, lorsque l'expérience individuelle sera privilégiée ¹⁹, cette tradition d'une humanité monstrueuse devient de plus en plus incompatible avec une épistémè en profonde mutation. Malgré cela, les voyageurs continuent à la perpétuer pour satisfaire à des impératifs éditoriaux et c'est peut-être pour cette raison que les dieux du panthéon hindou sont associés à des monstres. Les dieux indiens sont

¹⁷ Polo, Marco, *Devisement du monde*, Paris, Éditions de la Découverte, 2004.

¹⁸ Kappler, Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen âge*, Paris, Payot, 1980.

¹⁹ Normand Doiron cite les paroles célèbres de Jacques Cartier qui dit : « L'expérience est la maîtresse des choses... ». Doiron considère ces mots comme la devise des voyageurs et explique qu'elle inaugure une nouvelle ère de la pensée parmi les voyageurs de cette époque. Voir son livre intitulé *L'Art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Paris, Klincksieck, 1995, p.49-50.

l'équivalent du diable. Cette constatation apparaît à maintes reprises dans presque tous les récits de voyage et à travers tous les siècles. Le Hollandais Jan Huyghen Van Linschoten, par exemple, a visité l'Inde entre les années 1583-1589. Il raconte ses pérégrinations dans *Itenerario : voyage ofte schipvaert van Jan Huyghen van Linschoten [...]* publié en 1596. La traduction française intitulée *Histoire de la navigation de Jean Hygyes de Linscot Hollandais et de son voyage es Indes Orientales [...]* est publiée en 1610. Voici sa description des idoles d'un temple hindou dans le royaume de Narsingue, au sud de l'Inde :

Voyageant en ces quartiers là, nous y avons vu ça et là des figures horribles de diables gravées en pierres et en certaine bourgade sommes entrés en un temple fort grand, où nous ne vîmes rien sinon un tableau où était le portrait d'une image extrêmement hideuse, ayant beaucoup de cornes et de dents, la tête couverte d'une tiare, tout tel monstre que celui qui est décrit en l'Apocalypse [...]²⁰ (Linschoten, 120).

Le « diable » de Linschoten n'a que peu de traits communs avec l'iconographie indienne. En effet, un examen quelque peu attentif révèle que ce monstre est un pot-pourri de diverses traditions occidentales. La « tiare » du voyageur hollandais nous fait penser à la tiare papale, tandis que les cornes et les dents étaient d'habitude attribuées au dragon de la littérature apocalyptique. Le livre de Linschoten a connu un succès énorme et « cette figure horrible » est devenue l'archétype du démon adoré par les peuples du sous-continent indien.

Une pratique qui ne cessait pas d'étonner le public européen et que l'on qualifiait toujours d'épithètes comme « horribles » ou « barbare » est celle du « sati », l'immolation de la veuve hindoue sur le bûcher de son mari. Voici l'anecdote que nous raconte le voyageur français François Bernier lors de son séjour en Inde en 1670 :

²⁰ Linschoten van, Jan Huyghen, *Histoire de la navigation de Jean Hygyes de Linscot Hollandais et de son voyage aux Indes Orientales [...]* Amsterdam, Imprimerie de Henry Laurent, 1610.

Il me souvient entre autres que je vis brûler à Lahore une femme qui était très belle et qui était encore toute jeune : je ne crois pas qu'elle eût plus de douze ans. Cette pauvre petite malheureuse paraissait plus morte que vive à l'approche du bûcher ; elle tremblait et pleurait à grosses larmes, et cependant trois ou quatre de ces bourreaux, avec une vieille qui la tenait par-dessous l'aisselle, la poussèrent et la firent asseoir sur le bûcher et, de crainte qu'ils avaient qu'elle ne s'enfuit...ils lui lièrent les pieds et les mains, mirent le feu de tous côtés et la brûlèrent toute vive²¹ (Bernier, 315).

Ici, Bernier s'insurge contre les brahmanes ou les prêtres qui obligent la veuve à s'astreindre à ce rite. Le fait qu'on lie « les pieds et les mains » de la jeune femme démontre que la veuve refusait catégoriquement de commettre le sacrifice prescrit. L'anecdote sert ainsi comme un exemple de la cruauté des prêtres hindous.

Le mot singularité ainsi que ses périphrases désignent tout espèce d'objet qui provoque l'émerveillement chez le lecteur. En ce qui concerne le sous-continent indien, l'inventaire des merveilles parle des peuples monstrueux avec des coutumes barbares, d'une faune fourmillant d'animaux dangereux et d'une flore luxuriante.

ii. L'anecdote et les miracles

Dans son livre *La Nature et les Prodiges*, Jean Céard montre comment historiens et chroniqueurs du Moyen Âge et de la Renaissance avaient tendance à confondre les termes *mirabilia* et *miracula*. Les deux mots viennent de la racine « mir » qui implique le visuel et, par lui, l'étonnement, la surprise et le goût du nouveau et de l'étrange. En effet, la littérature latine classique utilise différents vocables pour évoquer les phénomènes merveilleux ou surnaturels----*miracula*, *monstra* ou *portenta*----sans qu'il nous soit toujours possible de définir très précisément

²¹ Bernier, François, *Un libertin dans l'Inde moghole. Le voyage de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Chandeigne, 2008.

ces termes. Pline, dans son *Histoire Naturelle*, présente une image de l'Inde regorgeant de merveilles mais emploie de préférence le mot *miracula*. Jacques Le Goff, dans son essai « Le merveilleux dans l'Occident médiéval »²², propose une distinction: le *miraculum* désignerait le miracle dont l'agent est Dieu et le mot *mirabilia* s'appliquerait au merveilleux en relation avec la nature, à ce qui étonne mais qui est naturel. Les premiers renvoient à la toute puissance divine alors que les secondes obéiraient aux lois naturelles et n'apparaîtraient comme extraordinaires qu'à cause de notre ignorance, ce qui suppose qu'un jour on pourra les expliquer. L'historien grec, Ctésias de Cnide, évoque ainsi un lac indien qu'il qualifie de « miraculeux » non seulement à cause de ses propriétés médicinales, mais aussi parce qu'il rejette en l'air tout ce qui y saute. Nous aurions alors une merveille :

[...] il existe chez les Indiens une source de cinq brasses de pourtour et de forme quadrangulaire. Son eau se trouve au creux d'un roc, la surface de l'eau est de trois brasses. Dans cette eau se baignent les Indiens les plus distingués, hommes, enfants et femmes. Ils plongent en se jetant les pieds en avant et chaque fois qu'ils y sautent, l'eau les rejette en l'air ; mais il n'y a pas que les hommes qu'elle rejette en l'air : elle rejette aussi vers la terre, vif ou mort, tout animal et, en mot, tout ce qu'on y jette [...] Cette eau purifie la dartre blanche et les galeux ;²³ (Ctésias, 185).

Vu cette parenté étymologique, on n'aura pas tort de rapprocher la notion d'« anecdote » avec les *miracula* ou les miracles des écrits viatiques. Citons, comme exemple, cette « anecdote miraculeuse » que l'on trouve dans *Le voyage en Asie* d'Odoric de Pordenone. Le voyageur raconte le martyre de quatre frères franciscains dans la ville de Thana en Inde. Les bourreaux musulmans essaient plusieurs méthodes d'exécution dont le bûcher, puis ils mettent de l'huile sur les corps des suppliciés afin de faciliter la combustion. Leurs efforts sont vains. C'est comme si la puissance

²² Le Goff, Jacques, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval » dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p.17-39.

²³, Ctésias de Cnide, *La Perse, L'Inde, autres fragments*, édité par Lenfant, Dominique, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

divine intervenait pour éteindre le feu et produire un miracle après l'autre. Finalement, il faut recourir à des armes tranchantes pour mettre fin à la vie de ces frères. Le tout se termine par une tempête et la mort de tous ceux qui ont participé à l'exécution de ces quatre frères :

Tantost ces freres martirisez, la nuit devint aussi clere comme a plain miedi, si que tous ceulz dou païs en furent esmerveillez. Et tantost après celle clarté, chey si grant tempeste d'esclitre et de tonoire que tous ceulz du païs cuiderent estre tantost confondu. Ces IIII armez s'en vaurrent retourner dont il estoient venuz, mais leur neif pery et furent noyez, il et tous ceulz de la neif, siques oncques puis n'en fu ouye nouvelle²⁴ (Odoric de Pordenone, 16).

Tout comme le récit d'Odoric de Pordenone, l'ouvrage du jésuite Pierre du Jarric fourmille de ces anecdotes miraculeuses. Prenons comme exemple cette anecdote du châtement divin d'un hindou qui ose critiquer la religion chrétienne :

Il y avait un jeune brahmane (prêtre hindou) Catechumene lequel se trouva parmi les infidèles, un d'entre eux luy va dire : Nous voudrions bien savoir de vous, qui estes disciple des Peres, quelle est la loy qu'ils preschent. Le jeune homme respondit, que nostre loy estoit seule la vraye & qu' hors d'icelle il n'y avait point de salut. Comment (dire les autres) parlez-vous de la sorte étant Brahmane, & portant ce cordon au col ? Je ne nie pas (respondit-il) que je ne sois Brahmane de race : mais par la grâce de Dieu, je sui Chrestien de volonté ; si tost que je seray baptizé, je lairray à part ce cordon. Lors un autre Infidele luy va dire : Ces gens là (parlant des Chrestiens) sont des caffres ou caffars ; c'est –à-dire, gens sans loy.[...] & comme l'infidele continuait à s'opiniastres au contraire, voicy qu'une thuille vient (on ne sçait d'où) & frappe cest impie au visage si brusquement, qu'il fut soudain porté par terre²⁵ (Du Jarric, Vol. III, 5).

Cette anecdote présente des similitudes frappantes avec l'exemplum médiéval. L'anecdote miraculeuse sert donc, dans les récits de voyage français de cette époque à persuader les lecteurs de

²⁴ Pordenone, Odoric de, *Le voyage en Asie*, Genève, Droz, 2010.

²⁵ Du Jarric, Pierre, *Histoire des choses mémorables advenues tant es Indes Orientales qu'autres pais*, Bordeaux, 1610.

l'intervention divine. Les ennemis du christianisme sont ainsi toujours punis par Dieu. L'anecdote devient alors un véhicule qui illustre et convainc les lecteurs de la supériorité du christianisme sur les autres religions du monde. Elle sert aussi à des fins de propagande en racontant le zèle des missionnaires qui se lancent sur des routes inconnues, se heurtant au danger pour la seule gloire de Dieu.

iii. L'anecdote et les curiosités

Le XVII^e siècle, en Occident, est le siècle où s'épanouissent les découvertes de la Renaissance. Il est aussi connu comme le siècle de la raison et de l'apparition de l'esprit scientifique. Certes, c'est au cours du XVII^e siècle qu'apparaissent des personnalités ouvertes à ce nouvel esprit scientifique, à la suprématie de la raison et de l'observation. Citons notamment René Descartes ou même William Harvey pour la description de la circulation sanguine en 1628. C'était une époque qui était fort curieuse de tout²⁶. Dans son article intitulé « Curiosité : aspects lexicaux », Françoise Charpentier écrit : « en son sens ancien, ce mot évoque tout d'abord le soin (*cura*), le souci que l'on a de quelque chose »²⁷ (Charpentier, 7). Pourtant, au XVII^e siècle, le terme semble acquérir un caractère anecdotique. Nous trouvons aussi la définition suivante du mot « curiosité » dans *Le Dictionnaire de l'Académie française* : « Passion, désir, empressement, de voir, d'apprendre, de posséder des choses rares, singulières, nouvelles [...]. Il se prend encore plus particulièrement pour une trop grande envie, un trop grand empressement de savoir les secrets [...] d'autrui. Il signifie aussi chose rare et curieuse »²⁸. Jean Céard, dans son article « La curiosité et la

²⁶ Lire à cet égard le livre de Françoise de Valence *Médecins de fortune et d'infortune : des aventuriers français en Inde au XVII^e siècle*, Paris, Maisonneuve et la Rose, 2000.

²⁷ Charpentier, Françoise, « Préliminaires » dans *La curiosité à la Renaissance* sous la direction de Jean Céard, SEDES, Paris, 1986, p. 7-14.

²⁸ *Dictionnaire de l'Académie Française*, 1694.

science naturelle à la Renaissance »²⁹, montre comment cet esprit scientifique, avide de tout ce qui est nouveau, prend ce qu'il appelle « deux directions forts différentes ». Montaigne demandait à ses lecteurs de trouver la merveille dans les choses quotidiennes ; il dit, dans ses *Essais* : « Des plus ordinaires choses et plus communes et congneuës, si nous sçavions trouver leur jour, se peuvent former les plus grands miracles de nature et les plus merveilleux exemples » (Montaigne, 1081)³⁰. Cette volonté d'associer la curiosité au quotidien allait cependant contre la tendance générale. Elle était plutôt réservée, pour ce qui avait un caractère étrange, insolite ou rare. André Thevet illustre bien cette tendance lorsqu'il écrit dans sa *Cosmographie Universelle* :

Je vous l'ay bien voulu ici représenter au naturel, pour monstrier à ceux qui font livres des poissons et de la nature d'iceux, s'ils avaient vu et voyagé ces pays là, philosophé, et de près contemplé ces belües marines, qu'ils contenteraient mieux leur esprit, et celui du Lecteur, que de nous représenter en leurs livres la figure d'un Brochet, Saumon, Carpe, Anguille, ou Escrevice, choses communes aux petits enfants de par deçà³¹ (Thevet, 980b).

La curiosité devient ainsi synonyme de l'inconnu, du rare et de l'étrange. Le récit de voyage est le terrain privilégié pour rendre compte de la singularité qui a échappé au savoir commun.

Pour conclure cette étude sémantique, on n'aura pas tort de dire que l'anecdote étymologique comporte des ressemblances frappantes avec certaines caractéristiques primordiales de l'écriture viatique, notamment la « singularité », le « miracle » et la « curiosité ». Ainsi, même si le terme « anecdote » n'a fait son apparition qu'au milieu du XVII^e siècle, ce procédé littéraire désigné par des formules comme « histoires remarquables », « chose curieuse » ou même « histoire plaisante » devient dans les récits de voyage une technique originale pour faire connaître des nouveautés ou des singularités qui se trouvaient à l'autre bout

²⁹ Céard, Jean, « La curiosité et la science naturelle à la Renaissance » dans *La curiosité à la Renaissance*, SEDES, Paris, 1986, p. 14-23.

³⁰ Montaigne, Michel de, *Les Essais : Édition Villey-Saulnier*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

³¹ Thevet, André, *La cosmographie universelle*, Paris, Pierre l'Huilier, 1575.

du monde. On n'aurait pas tort de conclure que la notion dans toute son étendue avait précédé sa mise en forme lexicale française.

III. L'anecdote: tentative de définition

Chaque événement inouï raconté n'est pourtant pas toujours une anecdote. Les caractéristiques fondamentales de l'anecdote que Bachelot appelle « la pièce maîtresse de la rhétorique du voyage » ne peut se définir qu'en adoptant une perspective narratologique. Alain Montandon dans son essai sur l'anecdote affirme que « pour qu'il y ait une anecdote d'un point de vue narratif, on s'accorde sur quatre caractéristiques fondamentales : l'authenticité présumée, la représentativité, la brièveté de la forme, et l'effet qui donne à penser chez le lecteur » (Montandon, 100)³².

L'authenticité est souvent citée comme un des principaux critères pour reconnaître l'anecdote. Tout comme le texte historique, la narration viatique tient la vérité du discours comme un impératif absolu. Ainsi on voit les préfaces qui prennent souvent l'aspect d'une prestation de serment:

[...] je n'ai usé de moins diligence & fidélité en ceste-cy (le deuxième volume) qu'en l'autre, & **n'ay rien escrit dont je n'eusse des bonnes memoires, ou des auteurs graves & dignes de foy** (Du Jarric, *Avis au lecteur*, livre 1)³³

Prians tous humains et benivolles lecteurs prendre et avoir agreable le petit present supportant mon incipience sans prendre garde au lourd langage ny aux termes mal couchez mais y donner correction silz veoyent que bien soit **ayant regard à la vérité que aux fluentes parolles car je ne pêche point pour avoir rien couche qui ne soit veritable.**³⁴ (Pierre Crignon).

³² Montandon, Alain, « L'Anecdote » dans *Les formes brèves*, Paris, Hachette, 1992, p.99-105.

³³ C'est nous qui soulignons.

³⁴ Crignon, Pierre, *Description nouvelle des merveilles de ce monde et de la dignité de l'homme, composé en rythme françoise en manière de exhortation, par Jan Parmentier, faisant sa dernière navigation avec Raoul son frère, en Isle Taprobane autrement dit Samatra*, Alençon, Maistre Simon du Bois, 1531.

« Me proposant d'écrire tous les soirs ce qui sera arrivé dans la journée, on ne doit pas espérer de trouver un de ces stiles fleuris, qui rendent recommandables toutes sortes de Relations ; mais on peut être certain, qu'outre l'exactitude **la pure et simple vérité s'y trouvera [...]étant fortement résolu de donner pour mon compte un démenti au proverbe vulgaire qui dit qu'il fait bon mentir à qui vient de loin.**³⁵ (Challe, 12).

Ceci nous amène à poser la question du rôle des anecdotes dans les écrits viatiques. Dans quelle mesure peuvent-elles aider à authentifier les récits de voyage ? Les récits de voyage n'existent généralement qu'à la condition de se soumettre à la règle de la preuve. Comme le dit Jean-Paul Bachelot dans sa thèse « Conter le monde », « faute de pouvoir étayer sa démonstration à l'aide des pièces matérielles rapportées du voyage, elle est comme lui (texte historique) contrainte de confier au seul témoignage du sujet une fonction de référence probante » (Bachelot, 199). Il faut donc s'en remettre au seul témoignage du voyageur et à l'expérience individuelle. Ainsi, cette expérience du voyageur se trouve dans presque tous les textes valorisés comme une source irrécusable d'information. Mais, au XVII^e siècle, le voyageur est souvent jugé comme un homme peu sérieux et les livres de voyages comme étant « mal faits et plein de mensonges ou d'exagérations »³⁶. Le proverbe qui apparaît comme le refrain d'une chanson et qui s'accroche à toutes les relations est : « A beau mentir qui vient de loin » ou comme le précise Sylvie Requemora « voyager = mentir »³⁷ (Requemora, 259). Cette constatation est de nouveau confirmée par Jean-Didier Urbain qui écrit : « Les problèmes de confiance et de

³⁵ Challe, Robert, *Journal d'un voyage fait aux Indes Orientales (1690-1691)*, texte publié et commenté par Deloffre Frédéric et Menemencioglu, Melâhat, tome 1 (février 1690- août 1690) et tome 2 (août 1690- août 1691), Paris, Mercure de France, 1979 et 1983.

³⁶ Voir la conférence de Sophie Linon-Chipon « À beau mentir qui vient de loin. Dire le vrai dans la relation de voyage authentique au XVII^e siècle » à l'occasion du colloque *Fictionnalité II* organisée par le centre culturel NOÉSIS, Calaceite, Espagne, juillet, 1990 citée par Requemora, Sylvie, *L'espace dans la littérature de voyages*, Études littéraires, vol.34, n° 1-2, 2002, p.249-276..

³⁷ Requemora, Sylvie, « L'Espace dans la littérature de voyage », *Études littéraires*, volume 34, hiver 2002, p. 249-276.

supercheries sont implicites dans tous les récits de voyage dès lors qu'on ne peut être sûr de la fiabilité de l'auteur [...] »³⁸ (Urbain, 7).

Cette suspicion pesant sur les voyageurs, il devient difficile de faire la différence entre une expérience fictive qui est basée sur les faits et un témoignage oculaire qui est véritable. Ceci nous amène à conclure que la véracité des anecdotes réside, en grande partie, dans l'habileté rhétorique du voyageur. Le rôle de l'anecdote ne se limite pas tout simplement « à faire voir » l'altérité mais aussi à y « faire croire »³⁹. Ainsi, certains critiques comme Nicolas Wagner vont établir une distinction très nette entre ce qu'ils appellent « anecdote pure » et l'« anecdote impure » en prenant en compte le caractère historique ou « véridique » de la première et le caractère fictif des autres. Dans son article intitulé « L'anecdote dans l'Exégèse des lieux communs », Wagner déclare que, pour lui, ce sont les « marques temporelles » qui permettent de distinguer « une anecdote pure » d'une « anecdote impure⁴⁰ ». Le narrateur doit toujours se référer à un moment précis du temps comme « pendant mon enfance... », « en 1870 et 1871... » pour authentifier les anecdotes. Tout au contraire, les références vagues comme « il y avait une fois... » montrent qu'elles sont des inventions pures et simples. En ce qui concerne les anecdotes de notre corpus, il est impossible de se prononcer sur leur véracité. Nous pensons au cas particulier d'Anquetil-Duperron qui voyage en Inde entre 1754 et 1762. Ce dernier affirme dans sa relation de voyage qu'il a vu le *sati*. Or, sur son exemplaire personnel du *Zend-Avesta*, conservé au Cama Institute de Mumbai, on lit cet aveu dans la marge: « j'ai lu et j'ai appris des gens du pays les détails relatifs aux femmes indoues qui se brûlent, mais je n'ai pas assisté à

³⁸ Urbain, Jean-Didier, *Secrets de Voyages*, Paris, Payot, 1998 cité par Withers, Charles, dans « Voyages et crédibilité », *Géographie et Cultures*, n° 33, Paris, 2000.

³⁹ Nous empruntons ici les phrases de François Hartog. Dans son livre *Miroir d'Hérodote*, il écrit : « Décrire, c'est voir et faire voir [...] » p.379.

⁴⁰ Wagner, Nicolas, « L'anecdote dans l'Exégèse des Lieux communs », dans *L'Anecdote*, actes du colloque de Clermont-Ferrand, présentés par Montandon, Alain, France, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1990, p.79 à 99; la citation apparaît à la p. 87.

cette cérémonie barbare quoique religieuse [...] » (Anquetil-Duperron, 268). L'essentiel est donc que l'anecdote puisse être tenue pour vraie par les lecteurs.

La deuxième caractéristique de l'anecdote est sa représentativité. Un événement trivial de l'anecdote reflète souvent une vérité plus grande et c'est là que réside la véritable essence de l'anecdote. La représentativité de l'anecdote est précisément ce lien entre l'histoire personnelle et la grande histoire, entre le particulier et le général. François Pyrard de Laval parle du supplice d'un jeune prince indien qui aspirait à la couronne dans le Deccan, au sud de l'Inde :

Il y a environ quinze ans qu'il y avait à Goa un parent fort proche du roi Adil Khan, mais qui n'était encore chrétien, étant venu toutefois en intention de se faire baptiser. On l'instruisait tous les jours, et il fut ainsi entre les Portugais deux ou trois ans en cette espérance, et désirait le plus qu'il pouvait de se faire baptiser [...] Sur ces entrefaites, vinrent à lui quelques affronteurs de l'Adil Khan qui lui firent accroire que le roi était mort, et que la couronne lui appartenait [...] ce qu'il crut facilement, et prit complot de s'en aller secrètement avec eux, pour n'être découvert des Portugais qui l'en eussent détourné, et à qui il avait donné parole et avait reçu beaucoup de commodités d'eux [...] Ce pauvre prince étant arrivé là fut assez bien reçu du commencement, mais gardé de près toutefois ; enfin le roi ayant assemblé son conseil fut avisé qu'on lui crèverait les yeux [...] ⁴¹ (Pyrard de Laval, 652).

Cette anecdote parle de l'ambition du jeune prince qui abandonne sa vie simple pour devenir roi, un acte pour lequel il est aveuglé. Cette anecdote du prince est représentative du sort réservé à tous les princes moghols qui aspirent à la couronne. En Inde, il n'existait pas de lois sur la succession. La couronne appartenait au prince qui pouvait vaincre les autres aspirants. Pour citer de nouveau Pyrard : « c'est le supplice de tous ceux qui aspirent à la couronne [...] ainsi qu'en usent tous les rois indiens et mahométans à l'imitation du Turc et du Perse » (Pyrard de Laval, 653). L'anecdote peut, de cette façon, en relatant un seul événement, rendre l'esprit d'une époque ainsi que les traditions politiques et sociales, sans nécessairement être totalement vraie.

⁴¹ Pyrard de Laval, François, *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales (1601-1611)*, Paris, Chandeigne, 1998.

Troisièmement, l'anecdote appartient aux formes brèves. On la définit comme étant « un récit bref, d'un fait curieux ». L'art de construire une anecdote est donc fortement lié à la brièveté, à la manière de raconter l'événement avec économie⁴². Cependant, les années 1660 marquent l'élévation des récits de voyage « au rang [...] d'une littérature de masse du public cultivé » (Wolfzettel, 128)⁴³. En effet, Charles Sorel, dans sa *Bibliothèque Française*, écrit que les livres de voyage sont considérés comme « les Romans des Philosophes » (Sorel, 132)⁴⁴. Le genre viatique semble ainsi devenir le concurrent de la littérature de fiction. Après le déclin du roman baroque et avant la naissance du roman réaliste et psychologique, le récit de voyage vient occuper une place vacante. Jean-Paul Bachelot confirme ce point de vue lorsqu'il écrit ; « Et de fait, des termes comme “aventures”, “belles narrations”, “romans” suggèrent qu'on ne tient plus uniquement les *Voyages* pour des instruments de connaissance sur le monde, mais pour de véritables récits d'évasion, susceptibles de nourrir l'imaginaire » (Bachelot, 561). Naturellement de telles transformations ne seront pas sans conséquence pour l'anecdote. C'est pour cette raison qu'Yves Reuter dans son article « L'anecdote dans les témoignages concentrationnaires »⁴⁵ va remplacer ce caractère de brièveté par un caractère d'enchâssement, des histoires indépendantes liées les unes aux autres au sein d'un récit cadre, tout comme les nouvelles de Boccace. Nous observons le même phénomène dans les récits de voyage de notre corpus quand le statut du voyageur change de témoin de l'altérité à conteur d'aventures personnelles. Les voyageurs rompent souvent la trame du récit au profit d'un personnage qu'ils rencontrent lors de leur

⁴² Voir l'article de Linon-Chipon, Sophie, « Brièveté et authenticité : l'identité générique de la relation de voyage à la fin de l'âge classique » *La Licorne, Brièveté et Écriture*, n° 21, novembre 1991, p. 115-123. D'après cette étude, il existe des liens très étroits dans les relations de voyage entre l'effet de vérité et la brièveté. Qui plus est, la brièveté préserve d'au moins neuf types d'excès discursifs et anecdotiques comme le désir de moraliser, la tentation de dire l'inutile, celle de dire ce qui n'a pas été vu, « l'énonciation répétante » ou le « déjà écrit », le « biographique » et le récit épico-romanesque du voyageur-héros ».

⁴³ Wolfzettel, Friedrich, *Le Discours du voyageur*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

⁴⁴ Sorel, Charles, *La Bibliothèque française*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

⁴⁵ Reuter, Yves, « L'anecdote dans les témoignages concentrationnaires » dans *L'Anecdote*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 1988, p.109-121.

séjour indien. Ainsi, le Comte de Modave nous fournit une suite de micro-récits anecdotiques sur le général Sombre, militaire français qui joue un rôle important dans les batailles contre les troupes anglaises qui essayaient de s'emparer de tous les comptoirs français en Inde. Parfois, l'insertion des anecdotes enchâssées sert à combler les interstices entre chaque lieu durant la pérégrination du voyageur. Jean-Baptiste Tavernier, lors de son séjour à Goa, raconte plusieurs anecdotes à propos de son compatriote Sieur Belloy, chaque histoire s'enchâssant dans la précédente comme des poupées russes.

Il s'ensuit de toutes ces discussions que du point de vue narratologique, l'anecdote est considérée comme une sorte de micro-récit, car elle est plus petite que le discours dans lequel elle s'inscrit. Elle peut prendre la forme d'une digression, mais elle ne peut pas interrompre trop longtemps le déroulement du grand récit, ni détourner l'attention de l'intrigue principale.

Dernière caractéristique, le micro-récit nous fournit aussi la matière à réflexion, preuve que l'événement inhabituel s'est vraiment converti en anecdote. On pourrait penser que cet effet est simplement dû au caractère singulier de l'événement, mais, de cette façon, chaque événement inhabituel constituerait une anecdote, ce qui n'est pas le cas. L'anecdote donne au lecteur de quoi penser. François Pyrard de Laval, lors de son escale aux îles des Comores, en route pour les Indes Orientales, observe un poisson et écrit :

[...] je ne puis omettre une chose bien rare que nous observâmes : car étant en un bateau à une lieue de terre, pour retourner à nos navires qui étaient à la rade, nous aperçûmes paraître sur l'eau près de nous un poisson fort monstrueux. Nous n'en vîmes que la tête qui ressemblait à la forme et figure d'un homme, ayant vers le menton certaine espèce de barbe qui paraissait comme des ailes de poisson, et la tête un peu longue allant en pointe couverte d'écailles. Mais comme nous voulions approcher encore plus près, il se plongea la tête au fond de l'eau [...] et ne parut plus (Pyrard de Laval, 72).

Ici, la description du poisson monstrueux fait réfléchir le lecteur sur ce que Marie-Christine Gomez-Géraud appelle « la richesse de la Création » (Gomez-Géraud, 46). Le voyageur veut peindre le monde dans toute sa diversité et mettre cela à la portée des lecteurs.

De la même manière, quand Jean de Léry aborde le sujet de l'anthropophagie chez les Tupinambas, il utilise l'anecdote pour montrer à ses compatriotes qu'ils ont pratiqué un cannibalisme plus atroce que celui des Amérindiens durant les guerres de religion. La pratique cannibale des Tupinambas étant restreinte uniquement aux ennemis pris en guerre, elle a pour Léry le mérite d'être clairement définie et ainsi elle devient acceptable voire admirable à ses yeux. Elle semble bien moins barbare que celles des Français catholiques, qui tuent leurs compatriotes. C'est cette fidélité au groupe et cette constance en amitié dans laquelle il se reconnaît que Léry valorise chez les Tupinambas :

[...] tout ainsi qu'ils haïssent si mortellement leurs ennemis, que [...] quand ils les tiennent [...] ils les assomment et mangent ; par le contraire ils aiment tant estroitement leurs amis et confederez, tels que nous estions de ceste nation[...] je me fierois et me tenois de fait lors plus assurez entre ce peuple que nous appelons sauvages, que je ne ferois maintenant en quelques endroits de notre France, avec les François desloyaux et degenez [...] ⁴⁶ (Léry, 464).

Ainsi l'anecdote évoque chez le lecteur un sentiment d'émerveillement ou de dégoût, tout en donnant à réfléchir.

Quant à la forme de l'anecdote, la plupart des théoriciens s'accordent à reconnaître une structure tripartite. Ainsi, le linguiste allemand Rudolf Schäfer⁴⁷ compare l'anecdote à une pièce de théâtre en trois actes : « *occasio, provocatio, et dictum* ». L'auteur crée un suspense dans les deux premières parties et on arrive à la résolution à la fin. *L'occasio* ou l'introduction présente

⁴⁶ Léry de, Jean, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant, Paris, Livre de Poche, 1994.

⁴⁷ Schaefer, Rudolf, *Die Anekdote. Theorie-analse-didactik*, Munchen, 1982, p.29-36.

les personnages principaux ainsi que les circonstances importantes, bref, tout ce qui permet de bien comprendre l'histoire qui suit. C'est ici que nous retrouvons la mention de l'origine du fait ou le « canal » par lequel l'anecdote a été transmise. La *provocatio* constitue le noyau central qui relate l'événement singulier. Cette partie peut être considérée, pour emprunter le terme de Demerson et Bellot-Antony, comme « le récit anecdotique ». Le *dictum* est la conclusion et il prend souvent la forme d'un « trait bref et brillant qui sollicite l'attention et la mémoire du lecteur »⁴⁸ (Montadon, 99). Reprenant l'hypothèse de Schäfer, Lionel Gossman écrit :

[...] what most people would consider the classic anecdote is a highly concentrated miniature narrative with a strikingly dramatic three act structure consisting of situation or exposition, encounter or crisis, and resolution - the last usually marked by a "pointe" or clinching remark, often a "bon mot" (Gossman, 149).

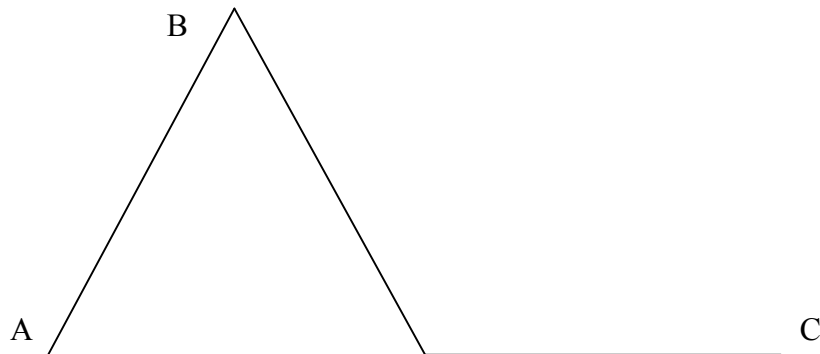
Comme exemple, nous proposons d'examiner l'anecdote suivante de Jean-Baptiste Tavernier. Nous savons que notre voyageur avait visité l'Inde une première fois entre 1638 et 1643. Ce premier voyage est suivi par trois autres (1651-1655, 1657-1662, 1664-1668). C'est durant ses pérégrinations ultérieures qu'il se souvient d'une histoire remarquable d'un jeune enfant qui est réuni avec ses parents dans des circonstances extraordinaires. Le tout se passe en 1642, lorsque les parents traversaient la rivière à Amadabat:

Un paysan et sa femme passaient un jour la rivière de la manière que je viens de dire, et ayant un enfant d'environ deux ans ils le mirent dans un de ces pots, de sorte qu'on ne lui voyait que la tête qui était dehors. Étant environ au milieu de la rivière ils trouvèrent comme un petit banc de sable où il y avait un gros arbre que l'eau avait entraîné, et le père poussa en cet endroit-là le pot où était l'enfant pour se reposer un peu. Comme il approchait du pied de l'arbre dont le tronc était un peu élevé au dessus de l'eau, un serpent sortit d'entre les racines et sauta dans le pot [...] Le père et la mère épouvanté de cet accident et en ayant comme perdu le jugement laissèrent aller le pot que la rivière emporta[...] Environ à deux lieues plus bas un Banian et sa femme avec un petit enfant se

⁴⁸ Montandon, Alain, « La Pointe », *Les Formes brèves*, Paris, Coll. Contours littéraires, 1992.

lavaient le corps [...] Ils virent de loin ce pot sur l'eau et la moitié de la tête d'un enfant qui paraissait hors de l'embouchure. Le banyan se met d'abord en devoir d'aller au secours, et l'ayant joint le pousse à la rive. La femme suivie de son enfant vient incontinent prendre celui qui était dans le pot pour l'en tirer, et en même temps le serpent qui n'avait fait aucun mal au premier enfant sort du pot, et allant s'entortiller autour du corps de l'autre enfant qui était auprès de sa mère le pique et lui jette son venin, ce qui lui causa une prompte mort. Cette aventure si extraordinaire ne troubla pas tant ces pauvres gens, qu'elle ne leur fit plutôt croire qu'elle était arrivée par une secrète disposition de leur Dieu, qui leur avait ôté un enfant pour leur en donner un autre [...] Quelque temps après le bruit de cette aventure étant venu aux oreilles du premier paysan, il fut trouver l'autre pour lui dire comme la chose s'était passée et lui redemander son enfant, ce qui fit naître entre eux un grand différent [...] Pour couper court cette affaire fit grand bruit et fut enfin portée devant le Roi qui ordonna que l'enfant serait rendu à son père (Tavernier, p.45/46).

La structure interne de cette anecdote peut être représentée en trois temps par le diagramme suivant :



A est la partie que l'on appelle « exposition », car elle présente les personnages principaux. L'exposition nous permet d'entrer d'emblée dans l'action. Cette partie initiale est suivie par « le nœud » (ici représenté par B), où les conflits se mettent en place. La dernière partie s'appelle le dénouement (C), car il résout le conflit d'une façon définitive. L'anecdote de Tavernier suit de près cette division tripartite. Ainsi, dans la première partie on donne une description des personnages principaux : le paysan, sa femme, leur enfant, le serpent, le banyan, sa femme et son

fil. La mort du fils du Banián par la morsure venimeuse du serpent et l'adoption de l'enfant dans le pot forment l'intrigue de cette anecdote. Le tout se résout quand le roi ordonne aux parents adoptifs de rendre l'enfant à ses parents biologiques.

Nous observons cette structure dans les anecdotes que nous classifions de « classiques ». Nous sommes aussi de l'avis que cette structure disparaît lorsque l'anecdote commence à revêtir des connotations négatives de détails secondaires et lorsqu'elle perd la dimension de réflexion⁴⁹.

Voilà en bref les quatre traits qui constituent les caractéristiques fondamentales d'une anecdote. Cependant, ce sont précisément ces éléments- là qui la placent à la lisière d'autres formes brèves. Comme le dit Alain Montandon :

[...] l'anecdote reste-t-elle limitée à sa fonction de relation d'un fait court, saillant, authentique, remarquable, souvent paradoxal, renonçant à toute amplification et à tout développement littéraire. Les possibilités formelles et stylistiques en sont limitées, mais non sa représentativité et ses conséquences philosophiques, morales ou autres. Ceci explique qu'elle soit souvent proche d'autres formes brèves, toute en se distinguant nettement [...] ⁵⁰ (Montandon, 100)

Nous tenterons maintenant de distinguer l'anecdote d'autres formes brèves. Parmi les genres limitrophes, nous ne retiendrons que les formes qui nous paraissent intéressantes dans le cadre de notre étude.

IV. L'anecdote à la lisière des genres

i. Anecdote et Ana

Qu'est-ce qu'un ana? Le mot qui, de nos jours, est tombé dans l'oubli, était un genre populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. Ces recueils de paroles d'un savant ou d'un homme de lettres étaient compilés par des familiers qui les avaient jugés dignes d'être retenus pour la

⁴⁹ Nous observons ce phénomène surtout dans les récits de voyage au XVIII^e siècle.

⁵⁰ Montandon, Alain, « L'Anecdote », *Les Formes brèves*, Paris, Hachette, 1992, p.99-111.

postérité. Il est difficile d'assigner une date de naissance au genre des ana. Cependant, Francine Wild, dans son ouvrage, *Naissance du genre des Ana*⁵¹, est de l'avis que l'ouvrage vraiment fondateur de ce genre sont les *Scaligerana* (ou les bons mots de Joseph-Juste Scaliger, l'un des plus grands érudits du XVI^e siècle) publié en 1666. Ils portaient le nom du personnage à qui ils étaient attribués comme per exemple les *Menagiana* (Gilles Ménage) et les *Perroniana* (Jacques Davy Du Perron). Le *Dictionnaire de Trévoux* les définit comme un mot qui ne:

[...] signifie rien et n'est qu'une terminaison de noms adjectifs neutres pluriels; mais parce que, depuis quelque temps, on a formé de ces sortes d'adjectifs latins, des titres à des livres, même français, qui sont des recueils de pensées détachées, de contes, de traits d'histoire, on appelle ces livres en –ana⁵².

Ce type de recueil, qui rassemblait des anecdotes, des pensées détachées ou mêmes des fragments de certaines conversations, entretenait une relation symbiotique avec son lectorat. D'une part, les ana aidaient le lecteur à mieux comprendre le caractère et la personnalité des savants, et, de l'autre, les bons mots des savants servaient à enrichir le lecteur. Le caractère essentiellement oral ou pseudo-oral de ces recueils mène Pierre–Daniel Huet à conclure que même les *Essais* de Montaigne étaient en effet des *Montaniana* :

Les *Essais* de Montaigne sont de véritables *Montaniana*, c'est-à-dire un recueil des pensées de Montaigne, sans ordre et sans liaison. Ce n'est pas peut-être ce qui a le moins contribué à le rendre si agréable à notre Nation, ennemi de l'assujettissement que demandent les longues dissertations; et à notre siècle, ennemi de l'application que demandent les traités suivis et méthodiques. Son esprit libre, son style varié et ses expressions métaphoriques, lui ont principalement mérité cette grande vogue, dans laquelle il a été pendant plus d'un siècle, et où il est encore aujourd'hui (cité par Montandon, 105).

⁵¹ Wild, Francine, *Naissance du genre des Ana*, Paris, Honoré Champion, 2001.

⁵² *Dictionnaire de Trévoux* cité par Maber, Richard, dans « L'Anecdote littéraire aux XVII^e et XVIII^e siècles : les Ana », *L'Anecdote*, Montandon, Alain, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1990.

Comment l'anecdote peut-elle se rapprocher des ana? Nous savons que l'anecdote désigne tout ce qui est rare, original et exotique, piquant la curiosité du lecteur. Les ana « recueillent les anecdotes de la conversation » comme le prouvent les titres de certains ouvrages : *Naudaeana et Patiniana, ou singularités remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé et Patin*⁵³. Qui plus est, l'anecdote est souvent associée à des verbes liés à la communication comme raconter ou rapporter et même recueillir, ce qui souligne le lien que l'anecdote entretient avec la tradition orale. Or, dans les récits de voyage, une des ressources stylistiques pour mettre en scène la parole est l'insertion des dialogues et parfois d'un échange épistolaire qui laissent croire au lecteur qu'on lui fait des confidences et qu'il entre dans l'intimité des correspondants. Ainsi, Pierre du Jarric insère, après une longue description du zèle missionnaire aux Indes Orientales, cette lettre qui montre la volonté de l'empereur mogol Akbar de connaître davantage la religion chrétienne.

Venerables Peres de l'ordre de S.Paul, Je vous fais sçavoir , comme je vous suis fort affectioné, j'envoye Ebadola mon ambassadeur, & Dominique Briz son interprete, pour vous prier de m'envoyer deux Peres, qui soyent bien versez aux lettres & qui portent avec eux les principaux livres de la loy, & les Evangiles : parce que j'ay un tres grand desir de cognoistre ceste loy,& la perfection d'icelle[.....]
(Du Jarric, 440).

Dans cette lettre trop longue pour la reproduire dans sa totalité, Akbar dit qu'il veut se convertir au christianisme, mais que les intrigues de la cour l'empêchaient de le faire. Il révèle, dans une autre lettre anecdotique, un plan secret pour assassiner le jésuite Rudolphe Aquaviva. Une lecture attentive de la lettre révèle que l'extrait obéit à une logique interne assez proche de la conversation :

Le genre personnel qui offre le plus de possibilités de comparaison avec l'ana est la lettre. Informations savantes, réflexions

⁵³ Naudé, Gabriel et Patin, Guy, *Naudaeana et Patiniana : ou singularitez remarquables prises des conversations de Mess. Naudé et Patin*, Montana, Kessinger Publishing company, 2009.

personnelles, confidences, informations d'actualité, se mêlent dans les deux genres. Le style familier, le ton plaisant, leurs sont également communs, et on ne saurait s'en étonner, puisqu'il est généralement admis que le style des lettres familières doit rechercher le naturel de la conversation intime (Wild, 33).

Qui plus est, en lisant la lettre, le lecteur a le sentiment qu'il participe aux intrigues de la cour royale. L'anecdote nous permet de mieux comprendre l'empereur moghol et sa décision politique de se distancier des jésuites. C'est une vision subjective et personnelle de l'histoire qui révèle aux lecteurs les ressorts cachés qui font agir ces personnages historiques. En publiant cette lettre de l'empereur moghol Akbar, l'anecdote acquiert le sens d'un extrait intéressant d'une œuvre oubliée (ici la correspondance jésuite). Il s'agit là d'une forme d'intertextualité qui cherche l'anecdote non pas dans les contrées lointains mais dans le texte écrit. L'anecdote peut, de cette manière, prendre le sens de détail intéressant et inconnu tiré d'un ouvrage, d'où vient cette ressemblance avec les ana. On ne peut bien sûr de ce fait conclure que les ana sont synonymes d'anecdotes. La grande différence réside dans le fait que les ana rassemblent non seulement des anecdotes, mais aussi des traits d'esprit, des fragments de pensées détachées permettant une meilleure connaissance des personnages historiques. Ces derniers sont en effet leur seul principe d'unité.

ii. Anecdote et exemplum

Qu'il s'agisse d'un journal de bord, de la relation d'un missionnaire, ou d'un esprit curieux qui est en quête de « curiosités », le voyage est toujours un compte rendu d'une enquête menée sur le terrain et qui sert à compléter une connaissance encore incertaine et incomplète du monde. Les premiers voyageurs qui, pendant la Renaissance, avaient reculé les bornes du monde connu sont suivis par une nouvelle génération de voyageurs qui sont plus attentifs aux particularités des pays et des peuples étrangers, plus exacts dans leurs descriptions et moins

prompts à s'émerveiller des prodiges. Lorsque François Bernier s'apprête à partir pour les Indes Orientales, Chapelain lui écrit une lettre qui résume bien ce nouvel état d'esprit du XVII^e siècle. Ce dernier rappelle à notre voyageur les nombreux domaines où il doit exercer sa curiosité. Bernier doit se renseigner « sur l'histoire et les révolutions de ce royaume, non seulement depuis Tamerlan et ses successeurs, mais *ab ovo* et depuis Alexandre » (Bernier 18). Il lui faudra aussi apprendre les langues du pays afin de puiser dans leurs livres un savoir encyclopédique sur les sciences, la morale, la religion et la géographie de l'Inde. Cette soif des connaissances manifeste une curiosité largement répandue pour les pays lointains. L'Église et le pouvoir exploiteront cet attrait de l'inconnu en faisant des relations de voyage les instruments d'une propagande politique et missionnaire. Ainsi, dans les *Histoires des choses mémorable*, Du Jarric explique à ses lecteurs que le dessein de son ouvrage est de secouer l'indifférence des Français à l'égard des voyages, de les engager à participer à la construction d'un Empire et « d'éclairer des rayons de sa lumière tant de peuples et nations auxquelles la bonne nouvelle de salut acquis aux hommes par le mérite du précieux sang de Jésus-Christ, sauveur du monde, n'était encore parvenue » (Du Jarric, vol1, p.2). Cette vocation fait en sorte que les anecdotes que le missionnaire raconte commencent à ressembler à une autre forme brève qui a connu son apogée au Moyen Âge, l'exemplum.

Dans leur livre intitulé *L'Exemplum*, Jacques le Goff, Claude Bremont et Jean-Claude Schmitt offrent la définition suivante de ce genre : « Un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire » (Le Goff, Bremont et Schmitt, 37-38)⁵⁴. On s'accorde aussi sur certaines caractéristiques essentielles de l'exemplum : la brièveté du récit, sa véracité et son authenticité, la dépendance relative de l'exemplum par rapport à un discours dans lequel il vient s'insérer le

⁵⁴ Bremont, Claude, LeGoff, Jacques et Schmitt, Jean-Claude, *L'Exemplum*, Brepols, Turnhout-Belgium, 1982.

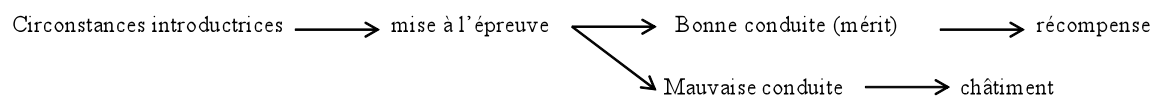
fait que le discours englobant est souvent un sermon, et la finalité et la tonalité de l'exemplum qui est la persuasion. Le récit de Du Jarric est parsemé de plusieurs de ces histoires moralisantes pour prouver la supériorité du christianisme sur l'Islam et l'hindouisme. La séquence des événements caractéristiques de ce genre d'anecdote s'articule souvent en trois phases : premièrement, une circonstance introductrice qui est ensuite suivie par une mise à l'épreuve de l'individu et, finalement, il y a la résolution du problème où ce que nous pouvons aussi appeler la leçon de l'anecdote.

La matière de l'exemplum, un genre à visée pragmatique, était souvent puisée dans l'histoire ; ce genre étant synonyme d'authenticité. Le Goff, Bremont et Schmitt montrent cependant la rupture qui existe entre les exempla de l'Antiquité et ceux du Moyen Âge :

Pour les Grecs et les Romains, il s'agit de prendre à témoin un passé plus glorieux que le présent [...] Pour les chrétiens du Moyen Âge, le recours à l'histoire est moins un appel à un temps fondateur qu'une preuve d'authenticité [...] D'où la propension plus ou moins grande des auteurs d'exempla médiévaux à mettre en avant l'exemplum récent et même contemporain, celui dont on peut trouver des témoins vivants, celui que conserve la mémoire courte (Le Goff, Bremont et Schmitt, 44).

Par la suite, ce souci de véracité est abandonné et la matière pour ces exempla était de provenances diverses. Certains linguistes comme Lecoy de la Marche proposent même un classement de ces exempla d'après leur origine. Il distingue ainsi : (a) les exempla extraits de l'histoire ou des légendes, particulièrement des historiens de l'Antiquité, des chroniques, des Vies de Saints, des livres historiques de la Bible ; (b) les exempla tirés d'événements contemporains, des anecdotes du domaine public ou des souvenirs de l'auteur : ils apportent « des traits de mœurs et révélations curieuses » ; (c) les exempla-fables empruntés « au génie populaire » ; (d) les exempla consistant en descriptions ou moralités tirées de bestiaire (41).

L'exemplum, au sens large du terme, pourrait se comparer, à certains égards à un récit, à une fable, à une historiette et même à une description. C'est peut-être cette diversité typologique qui a poussé certains théoriciens comme Guy Demerson et Michel Bellot-Antony à parler de l'existence d'une figure particulière qu'ils appellent « l'anecdote exemplaire »⁵⁵. Ce genre hybride combine les traits de l'anecdote et de l'exemplum et Demerson et Bellot-Antony le définissent dans les termes suivants : « le récit bref d'un fait curieux ou pittoresque donné comme véridique et destiné à être inséré dans un autre énoncé pour y servir de preuve ou d'illustration » (Le Goff, Demerson et Bellot-Antony,132). Claude Bremont propose le schéma suivant pour l'anecdote exemplaire, alors que les événements s'articulent en quatre phases :



La plupart des anecdotes dites « exemplaires », dans notre corpus, ne peuvent pas être ramenées à ce modèle. C'est pour cette raison que nous pensons qu'il faut établir une distinction entre l'anecdote illustrative et l'anecdote exemplaire. Il est souvent bien difficile de distinguer l'exemple de l'illustration, les deux mots étant presque synonymes. En ce qui nous concerne, la différence primordiale entre l'anecdote illustrative et l'anecdote exemplaire est la présence marquée d'une valeur moralisante dans la deuxième catégorie. Ainsi, François Bernier nous raconte l'histoire du prince Dara qui, pour échapper à la furie de la guerre fratricide, décide de former une alliance avec le traître Jiwan Khan. Il ignore les conseils de tous, ce qui le mène à sa fin sanglante :

Ce voleur [Jiwan Khan] qui croyait d'abord qu'il [le prince Dara] eut beaucoup de gens qui le suivissent, lui fit le meilleur accueil du monde et le reçut avec beaucoup d'amitié et de civilité en

⁵⁵ Demerson, Guy, Bellot-Antony, Michel « Formes et fonctions de l'anecdote exemplaire chez Rabelais (Quart Livre) », dans *L'Anecdote*, présentés par Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Associations des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1990, p.131-151.

apparence [...] Mais dès qu'il sut qu'il n'avait pas plus de deux à trois cents hommes en tout, il montra aussitôt quel il était (Bernier, 119).

La morale de cette anecdote, pour reprendre les mots de François Bernier, est « qu'il ne faut jamais se fier à un méchant homme » (Bernier, 119). Dans l'anecdote illustrative, par contre, cette partie didactique est absente. Comme preuve, nous citons une anecdote que le voyageur français Anquetil-Duperron, nous raconte pour démontrer la gentillesse des indiens :

Je m'aperçus à une cosse de Balassor que j'avais laissé ma montre chez Mohammed Aali et la regardai comme perdue. Je ne risquai malgré cela mon pion la chercher et attendis son retour au premier tchoki, à une cosse et demie de cette ville. Le pion trouva ma montre à terre dans la varangue de Mohammed Aali, me le rapporta et je continuai ma route, surpris de voir un pareil trait de fidélité chez des gens que nous traitons de barbares (Anquetil, 126).

L'anecdote sert alors d'exemple qui illustre le point de vue du voyageur. Citons de nouveau Bachelot qui affirme que « l'anecdote est un instrument idéal pour permettre le va et le vient constant entre les faits et les idées, entre la théorie et l'expérience » (Bachelot, 330). Ainsi délimitée, nous observons que les deux catégories d'anecdotes (exemplaire ou illustrative) deviennent, dans les récits de voyage, un instrument idéal de persuasion. Les formules du genre « je raconterai une plaisante histoire », « exemples dignes de mémoire » et « j'en ai vu l'exemple » montrent que l'anecdote fonctionne souvent comme un exemple, qui raconte et persuade.

iii. Anecdote et nouvelle

Au XVII^e siècle, le récit de voyage se trouve à son apogée en France. Cette vogue s'intensifie durant le règne de Louis XIV, au moment où Colbert conçoit le dessein de former une compagnie pour le commerce des Indes Orientales. François Charpentier, le propagandiste officiel, collabore avec les traducteurs et compilateurs de la cour royale pour écrire et traduire

des écrits viatiques afin de stimuler chez les français le goût du risque et l'esprit d'aventure. Les récits se succèdent rapidement; il suffit de citer les noms de Chardin, de Thevenot, de Tavernier et de Bernier pour en témoigner. Jacques Chupeau, dans son article « Les récits de voyage aux lisières du Roman »⁵⁶, souligne que ce succès des écrits viatiques coïncide avec le déclin du roman héroïque (Chupeau, 539). Le poète Jean Chapelain, qui est attentif à l'évolution du goût du public, nous a laissé un témoignage important de ce phénomène dans une lettre du 15 décembre 1663:

Notre nation a changé de goût pour les lectures et, au lieu des romans, qui sont tombés avec la Calprenède, les voyages sont venus en crédit et tiennent le haut bout dans la Cour et dans la Ville, ce qui sans doute est d'un divertissement bien plus sage et plus utile que celui des bagatelles qui ont enchanté tous les fainéants et toutes les fainéantes de deçà [...] ⁵⁷(Chapelain, 477).

Le fait que le genre viatique soit présenté comme un substitut du roman révèle qu'il peut aussi être lu pour le divertissement. Chupeau soutient d'ailleurs que nous pouvons envisager une double lecture de ces ouvrages :

Très vite, une double lecture du voyage a été explicitement proposée: lecture utilitaire du voyage de celui qui cherche à s'informer et à s'instruire; lecture de divertissement pour qui recherche avant tout le plaisir du dépaysement, de la surprise et de l'aventure extraordinaire (Chupeau, 541).

De tels changements font en sorte que l'écriture du voyage se transforme en récit d'aventures personnelles. Après tout, écrire le voyage n'est-il pas la narration de l'expérience? Dès lors, on cherche à concilier les deux composantes fondamentales d'une relation de voyage : l'inventaire

⁵⁶ Chupeau, Jacques, « Les récits de voyage aux lisières du roman », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. LXXVII, n^{os} 3-4, 1977, p. 536-553.

⁵⁷ Chapelain, Jean, *Opuscules critiques*, édité par Alfred C. Hunter, Paris, Droz, 1936.

et l'aventure⁵⁸. Chez beaucoup de voyageurs, l'accent est toujours sur l'information géographique; pensons aux relations de Bernier et de Tavernier. Il y a cependant d'autres récits où la volonté de s'instruire s'efface au profit du plaisir de conter. Le récit de voyage comporte alors certaines caractéristiques des romans picaresques. Les anecdotes se trouvent ainsi libérées de leur fonction de ce que Jean-Paul Bachelot appelle le « soutien de discours » (Bachelot, 555) pour se transformer en récits autonomes. Tantôt personnelles, tantôt rapportées, les anecdotes apparaissent comme des histoires indépendantes, enchâssées dans un récit cadre sur le modèle des nouvelles boccaciennes. Pris dans ce contexte particulier, elles commencent à ressembler à un autre modèle d'écriture brève: la nouvelle. Le cas de Boccace, qui parle dans son *Décameron* de cent nouvelles, montre bien la confusion qui peut exister entre les deux formes brèves, car le *Décameron* est constitué pour une part d'anecdotes authentiques.

Si nous observons la définition que donnent les dictionnaires de la nouvelle, on comprend d'où vient la confusion entre ces deux formes d'écriture. Les théoriciens définissent ce genre narratif comme étant « un récit bref, de construction dramatique et présentant des personnages peu nombreux » (Montandon, 108). La brièveté à part, une autre particularité que les deux modèles d'écriture ont en commun est l'insistance sur la nouveauté. Le fondement de l'anecdote est la nouveauté tout comme la nouvelle dont l'étymologie *novella* désigne une information récente et véridique. Alain Montandon, dans son article sur l'anecdote, soulève quelques critères qui permettent de distinguer anecdote et nouvelle. Selon lui, la nouvelle comporte ce qu'il appelle « plusieurs moments caractéristiques, tous en rapport avec un événement central » (Montandon, 108). En d'autres mots, l'anecdote ne parle que d'un seul événement ou incident. La nouvelle, par contre, crée autour de l'événement principal tout un réseau de récits secondaires

⁵⁸ Nous empruntons les termes de Frank Lestringant. Lire son « Préface » dans *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Jean de Léry, Paris, Livre de poche, 1994, p.15-39.

ou des digressions. En outre, Montandon classe l'anecdote comme étant « foudroyante », car elle s'achemine directement vers sa fin tandis que la nouvelle est plus lyrique et elle s'intéresse moins à l'histoire qu'à sa représentation. Certes, le fondement de l'anecdote, comme de la nouvelle, est « la nouveauté ». Cependant, ce qui constitue la raison d'être de l'anecdote n'est pour la nouvelle qu'une ruse ou un prétexte en vue de diversifier la diégèse par des événements divers.

À la suite de cette étude comparatiste, nous constatons que la brièveté peut prendre des formes hétérogènes : exemplum, ana et nouvelle pour n'en nommer que quelques-unes. Si ces formes brèves se recoupent ou se chevauchent, elles ont aussi des traits d'écriture qui leur sont spécifiques. Alain Montandon, dans son collectif sur *Les Formes brèves*, cite Georges Poulet qui écrit à propos de la maxime : « elle existe à la fois en soi, dans la rigueur de son contenu, et dans l'entre-suite qui la lie à une vaste indétermination environnante » (Montandon, 14). Cette définition pourrait bien s'appliquer à l'anecdote.

V. Typologie des anecdotes

La dernière section de ce chapitre consiste à présenter une typologie des anecdotes que nous utiliserons pour analyser les anecdotes de notre corpus. Plutôt qu'un classement thématique, il nous semble plus utile de constituer une nomenclature des anecdotes à partir des critères liés à l'enjeu tenu pour majeur par les voyageurs à travers tous les siècles. De ce point de vue, les catégories élaborées par Jean-Paul Bachelot, basées sur les critères pour authentifier l'information, constituent un bon point de départ. Son classement propose une hiérarchie des contenus fondée sur leur pouvoir d'authentifier les informations. Il les présente en ordre croissant : *lecta* (les anecdotes lues), *audita* (les anecdotes entendues), *visa* (les anecdotes vues)

et *sensa* (les anecdotes évoquant les autres sens comme l'odorat, le goût). Dans notre thèse, nous utiliserons ces mêmes critères et nous les regrouperons sous deux grandes catégories : sources primaires et sources secondaires. Les catégories élaborées représentent non seulement les moyens traditionnels de recueillir les anecdotes, mais aussi les façons d'authentifier l'information.

i. Sources primaires

Le voyageur partage avec l'historien, au sens où l'entendait Hérodote, la vocation de témoigner. Il est témoin, non seulement de son temps, mais aussi du passé. Dans les écrits viatiques, la source primaire est souvent le témoignage oculaire du voyageur, d'où la prépondérance de formules du type « j'ai vu » pour crédibiliser la parole du voyageur. André Thevet, dans sa *Cosmographie de Levant*, affirme que « les yeux surpassent tout autre sens de nature »⁵⁹ (Thevet, 13-14). Rien d'étonnant, donc, dans le fait que le témoignage visuel constitue le principe fondamental du discours viatique. Nous savons que les voyageurs font grand usage des « anecdotes descriptives » dans leurs écrits, car comme le précise Hartog, « décrire, c'est voir et faire voir » (Hartog, 259). Ainsi, par la seule médiation de l'écriture, le voyageur est apte à rendre l'altérité visible pour ses lecteurs comme si tout se passait devant leurs yeux. Le voyageur, médiateur privilégié entre le monde de l'ailleurs et celui de ses lecteurs, superpose le texte au réel comme si le premier n'était que le calque du second. D'ailleurs, il faut se rappeler que l'anecdote est liée à la vue par son étymologie. Le terme *anecdota* désignait des histoires ou des événements secrets dont les historiens étaient des témoins oculaires directs. De plus, le voyageur se déplace avec « une bibliothèque », c'est-à-dire qu'il véhicule un savoir qui oriente et configure, en fonction de sa propre culture, ce qu'il croit être une perception directe de la réalité. Le témoin est donc un interprète qui donne sens à ce qu'il voit, il est le traducteur de l'altérité.

⁵⁹ Thevet, André, *Cosmographie de Levant*, Genève, Droz, 1985.

C'est peut-être pour cette raison que nous trouvons un certain nombre de « récits topiques » parmi les « anecdotes vues ».

Moins fréquentes que le témoignage oculaire mais également importantes sont ce que nous appelons « les anecdotes vécues ». Elles font appel à des sensibilités autres que la vue et l'ouïe et renvoient souvent à l'odorat, au goût ou même aux sentiments comme la peur et le courage. Elles montrent l'implication des sens du voyageur. Ainsi des marques d'énonciation comme « il y avait une bonne odeur de... », ou du genre « les ananas laissent dans la bouche le goût de... », deviennent des procédés rhétoriques par excellence pour convaincre le lecteur de la véracité de l'observation.

ii. Sources secondaires

Les sources secondaires désignent les travaux qui s'inspirent des sources primaires. Dans le cadre des relations de voyage, elles s'expriment par des marques d'énonciation comme « j'ai entendu » ou « j'ai lu ». François Hartog a démontré que, chez Hérodote, le « j'ai vu » cède la place au « j'ai entendu » quand le voir n'est pas possible, ou, comme le dit J.P. Bachelot, : « *l'audita* est convoqué pour pallier les manques d'expérience » (Bachelot, 259). Mais l'oreille n'a pas partout la même écoute. Elle comprend en effet plusieurs niveaux. Dans le premier cas, il est possible d'avoir entendu soi-même ; l'ouïe a alors la valeur de « je me suis informé auprès des personnes qui ont vu ». Ensuite les intermédiaires peuvent se multiplier à l'infini. L'information communiquée est aussi parfois réduite à un ouï-dire. Ces anecdotes ne peuvent, de ce fait, prétendre à la même valeur de vérité que les « anecdotes vues ou vécues ».

Bachelot croit cependant que « les anecdotes auditives » impliquent quand même la présence du voyageur dans le « décor ». En faisant exister d'autres énonciateurs que lui, le

voyageur est forcé de changer son rôle ; il devient le porte-parole d'un savoir dont il n'est plus le garant. Il serait ainsi possible de présenter une perspective différente de l'altérité qui n'est pas forcément la sienne. Qui plus est, « les anecdotes auditives » peuvent nourrir le récit des voix autres que celle du voyageur, et on peut même y ajouter des révélations inédites faites de confidences. Tels sont, d'après Bachelot, les atouts de cette catégorie qui n'a rien à envier aux autres.

Tout comme cette dernière catégorie, les anecdotes « lues » impliquent non seulement un manque d'expérience, chez le voyageur, mais aussi son absence du « décor ». C'est le cas, par exemple, de Pierre Du Jarric. Son ouvrage intitulé *Histoire des choses mémorables advenues tant es Indes Orientales qu'autres païs* n'est, en effet, qu'une compilation de l'histoire de l'Inde à partir de diverses lettres jésuites. L'auteur avoue cependant, dans son « Avis au lecteur », qu'il ne cite que « des auteurs graves et digne de foy » (Avis au lecteur, vol. 2).

Frank Lestringant n'est pas d'accord avec cette théorie qui précise que les anecdotes « lues » sont uniquement l'apanage des compilateurs. Dans son livre *L'Atelier du Cosmographe*, il explique qu'il était naturel pour un voyageur de la Renaissance de faire appel aux autres regards que le sien. Ainsi, même si le voyageur parcourt des terres nouvelles, son récit n'est pas exempt de références soit à des textes anciens soit à la Bible ou, dans certains cas, à des ouvrages géographiques contemporains. L'objectif de ces références, selon lui, était d'entretenir le lecteur dans « une fiction d'érudition ». Les anecdotes apportent ainsi à la narration les atouts de l'expérience individuelle avec la garantie indispensable de l'érudition. Cet usage de la citation ne se limite pas au XVI^e siècle. Tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, les voyageurs continuent à faire référence à des textes antiques ou aux récits des voyageurs qui les ont précédés. L'exemple qui nous saute aux yeux est celui du comte de Modave qui visite l'Inde entre 1773 et

1776. Esprit encyclopédique, ce voyageur avait lu presque tous les livres écrits sur l'Inde. Dans son récit de voyage, il cite les auteurs de l'Antiquité ainsi que les grands voyageurs du XVII^e siècle comme Bernier, Tavernier et Chardin. À la différence des compilateurs comme Du Jarric, il utilise son expérience pour vérifier ou rejeter les données recueillies dans les sources livresques.

VI. Conclusion

Le présent chapitre portant sur l'anecdote nous a permis d'expliquer l'évolution de cette notion et d'établir et de la mettre en parallèle avec d'autres genres. La première utilisation attestée du mot dans le lexique français date de 1654. Cependant, le fait qu'il existe des ressemblances sémantiques frappantes entre l'anecdote et certaines notions primordiales de l'écriture viatique (singularité, miracles, curiosités) démontre que la notion avait précédé sa mise en forme lexicale en français. Ceci ne veut bien sûr pas dire que tout événement raconté au retour d'un périple peut être qualifié d'anecdote. Du point de vue narratologique, c'est une digression qui rompt avec le discours général pour détourner l'attention et créer un effet d'improvisation. En outre, il y a d'autres caractéristiques fondamentales comme l'authenticité, la brièveté et l'effet qui donnent à penser. Notre définition de l'anecdote n'est pourtant pas statique. C'est à cette enquête que nous consacrons les pages suivantes. De façon à mieux comprendre en quoi consistait l'image de l'Inde, nous allons, avant d'analyser les récits de voyage des auteurs de notre corpus, rappeler la genèse des récits indiens. Nous commençons avec les témoignages de l'Antiquité et du Moyen Âge qui nous démontrent l'influence de ces narrations sur les voyageurs français ainsi que leurs témoignages sur les Indes Orientales.

Chapitre 3

Genèse des récits de voyage français aux Indes Orientales

Nous avons vu dans le chapitre précédent que le récit de voyage est un des terrains d'élection de l'anecdote, le voyageur relatant les faits surprenants qu'il a vus ou qu'il a entendu exposer. Les voyageurs de l'Antiquité et ceux du Moyen Âge accentuent souvent cette tendance en accumulant la recension des faits étranges et des coutumes surprenantes. Bref, tout récit de voyage, si on écarte des itinéraires du voyageur, se réduit à un « Livre de Merveilles »¹. En effet, de nombreux recueils s'intitulent tout simplement *Mirabilia*². Claude Kappler, dans son livre *Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Âge*, explique que « la quête des merveilles constitue l'un des plus solides attraits de l'exploration du monde »³ (Kappler, 52). Les merveilles sont fertiles en sensations fortes et c'est là que réside le plaisir recherché. D'après certains chercheurs comme Jacques Le Goff et Catherine Weinberger-Thomas, les récits de voyage aux Indes Orientales obéissent à ces mêmes règles esquissées ci-dessus. Ils sont de l'avis que l'image du sous-continent a été construite et reconstruite par ce qu'ils appellent « le processus de la mémorisation » de certains stéréotypes. Il nous semble pourtant que cette perspective pourrait être nuancée, et nous allons démontrer que l'utilisation de ces stéréotypes laissait pourtant la place à l'apparition d'une nouvelle image de l'Inde.

¹ Bibliothèque Nationale de France, manuscrit français 2810, connu précisément sous l'appellation de ms.8392. Les historiens pensent que le compilateur de cet ouvrage est le moine bénédictin Jean Le Long d'Ypres.

² Voir l'article de Roussel, Claude, « Du mythe irlandais à l'anecdote orientale : 'le fier baiser' selon Jean de Mandeville » dans *Anecdotes* sous la direction d'Alain Montandon, Paris, Association des Publications de la faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1990, p. 197-211.

³ Kappler, Claude, *Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.

I. L'Inde imaginée selon la tradition occidentale

i. L'Antiquité

Nous ignorons les ramifications des traditions orales qui ont façonné, à l'origine, l'imaginaire des Anciens ; elles se perdent dans la nuit des temps. Le premier témoignage hellénique sur le monde indien connu est dû au navigateur grec Scylax qui aurait exploré les côtes de l'océan Indien. On pense que ce voyage n'a jamais eu lieu, mais sa relation de voyage *Periplous*⁴ est apparemment citée par l'historien grec Hécatée ainsi que par d'autres auteurs. Mais c'est au père de l'Histoire (pour emprunter l'expression de Cicéron), Hérodote, qu'appartient le mérite d'avoir composé la première description systématique du monde indien⁵. Il affirme que l'Inde est le dernier pays en allant vers l'Orient. Dans ce pays, l'inventaire des merveilles dépasse les limites de l'imagination. L'Inde d'Hérodote est le pays des anthropophages, des fourmis chercheuses d'or, des monstres, de la fontaine de jouvence, d'une faune fourmillant d'animaux étranges et d'une flore luxuriante. Les arbres y ont des proportions extraordinaires. Certaines variétés « portent comme fruit une laine qui dépasse en solidité celle qui provient des moutons » (Hérodote, 106)⁶. Sa description des fourmis chercheuses d'or fait ressortir la monstruosité des animaux vivant dans cette contrée ainsi que l'abondante richesse du sous-continent indien :

Il y a des fourmis, de moins grande taille que des chiens, mais plus grandes que des renards ; on en peut voir en effet à la résidence du roi des Perses, qui viennent de cette région où on les a prises à la chasse. Ces fourmis en creusant leurs demeures sous terre rejettent en haut du sable, comme font les fourmis de Grèce, [...] le sable qu'elles rejettent est mêlé d'or (Hérodote, 102).

⁴ L'édition la plus récente de ce texte grec en français s'intitule *Pseudo-Skylax : le périple du Pont-Euxin*, texte traduit et commenté par Counillon, Patrick, Paris, Diffusion de Boccard, 2004.

⁵ Filliozat, Jean, « La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde », *Journal des Savants*, 1981, p. 97-135.

⁶ Hérodote, *Histoires*, livre 3, texte établi et traduit par E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Selon Hérodote, tous ceux qui ne vivent pas en Grèce sont des barbares. Le cannibalisme est une des caractéristiques qui démontre la barbarie des mœurs indiennes. Les pratiques des « padéens » en sont le signe par excellence. L'historien ne nous fournit que peu de renseignements sur ce peuple sauf qu'il habite dans la partie orientale de l'Inde. Nous savons aujourd'hui qu'en sanscrit, le Gange s'appelle *Padda* et que les « padéens », ayant emprunté leur nom à cette rivière, devaient habiter sur ses bords. Hérodote précise cependant que ce peuple s'empresse d'égorger les malades afin de pouvoir se régaler de leur chair.

Ctésias⁷, qui écrit vers le quatrième siècle avant l'ère chrétienne, est abondamment cité par les auteurs latins. Il est à l'origine de cette longue chaîne de textes qui vont construire l'image de l'Inde en Occident. Comme le confirme Catherine Weinberger-Thomas :

À partir d'Hérodote, et plus encore de Ctésias de Cnide se constituent des corpus de savoirs oniriques dont la transmission franchit, sans accidents majeurs, les grands seuils de l'exploration moderne du monde indien. Tout se passe comme si l'observation directe des faits indigènes que favorise l'ouverture de la route maritime du Tage au Gange à la fin du XV^e siècle et l'accès aux grands textes de la civilisation indienne grâce à la naissance de l'orientalisme trois siècles plus tard, n'avaient pas modifié sensiblement l'image de l'Inde léguée par les Anciens » (Weinberger-Thomas, 9)⁸.

Il est indéniable que tout comme Hérodote, Ctésias décrit à ses concitoyens l'inventaire de la monstruosité indienne. On trouve dans cette contrée, assure-t-il, des griffons, une sorte d'oiseau quadrupède d'une dimension comparable à celle d'un loup, muni de griffes semblables à celles

⁷ Ctésias qui est né à Cnide est un médecin grec au service d'Artaxerxès II. Il est aussi connu comme l'historien de la Perse et de l'Inde.

⁸ Weinberger-Thomas, Catherine, « Introduction. Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales », *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1985, p. 9-31.

d'un lion. On trouve aussi la martichore⁹, une créature qui dévore les hommes et dont les dimensions sont celles d'un lion. Sa couleur de peau ressemble à la teinte rougeâtre du cinabre. La martichore a trois rangées de dents, des oreilles identiques à celles des hommes, des yeux presque humains et une queue semblable à celle du scorpion. La nomenclature des monstruosité se gonfle lorsqu'il évoque des cynocéphales et des sciapodes, ces individus s'ombrageant de leur pied. Cette prolifération de figures monstrueuses pourrait s'expliquer par ce que Catherine Weinberger-Thomas appelle « une recette surréaliste » pour la création des monstres. Il s'agit ici d'un petit nombre d'ingrédients diversement combinés pour produire une variété étonnante d'êtres monstrueux. Ainsi, selon ce processus, on peut supprimer, ajouter ou développer une ou plusieurs parties du corps humain. Cette méthode donne naissance à des Arimaspes dont l'œil unique brille au milieu du front, à des Astomes sans bouche qui se nourrissent de la seule fragrance des pommes sauvages ou à des Blemmyes sans têtes aux yeux fixés dans les épaules. La deuxième méthode consiste à inverser les parties du corps et à changer ses proportions. Le résultat est la naissance des Antipodes, qui sont des hommes aux pieds retournés ou des macrobes qui sont dotés d'une longévité fabuleuse et dont les cheveux sont blancs dans la jeunesse et noirs dans la vieillesse. Une troisième recette consiste à assembler les parties disparates. De cette manière, on obtient les Cynocéphales, qui sont les hommes aux têtes de chiens ou encore les hommes serpents qui sont des mangeurs d'homme (Weinberger-Thomas, 10-11).

⁹ La martichore est aussi connue sous le nom de « mantichore ». Cette erreur est attribuée à Pliny l'ancien lors de la transcription du mot du grec au latin.



Figure 1: Typologie des monstres en Inde, Weinberger-Thomas, Catherine, « Les yeux fertiles de la mémoire » dans *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, E.H.S.S, 1985, 12.

L'Inde de l'époque antique apparaît donc avoir été un pays consacré aux errances de l'imaginaire. Citons ces extraits de l'ouvrage de Ctésias pour prouver cette affirmation :

Dans ces montagnes on dit que vivent des hommes à tête de chien. Ils font leur vêtement en peaux de bêtes. Ils ne parlent aucune langue mais jappent comme des chiens et se comprennent grâce à ce langage. Ils ont des dents plus longues que celles des chiens, des griffes comme les chiens, mais plus grandes et plus crochues. Ils habitent dans les montagnes jusqu'à Indus¹⁰ (Ctésias, 112).

La littérature latine sur l'Inde est largement tributaire des auteurs grecs. Les Romains ne feront que reprendre et diffuser ces récits. Nous savons qu'il existait un vaste réseau commercial entre l'Inde et l'empire romain. C'est par les ports de la mer Erythrée (la mer Rouge) que les marchands allaient fréquemment au Gujarat et sur la côte malabar échanger l'or contre le poivre.

¹⁰ Ctésias de Cnide, *Histoires de l'Orient*, texte traduit et commenté par Janick Auberger, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Ce sont donc les Romains qui ont formalisé l'image de l'Inde en Occident. Ainsi, *L'Histoire naturelle* de Pline l'Ancien reproduit l'image d'une Inde regorgeant de merveilles. Les passages de ces auteurs se ressemblent à un point tel que l'on a parfois des difficultés à différencier entre les observations d'un Hérodote, celles de Ctésias ou celles d'un Pline. On y trouve encore une fois le motif récurrent des races monstrueuses. Le récit d'Hérodote sur les fourmis chercheuses d'or assume des proportions considérables dans le livre de Pline. Les cornes d'une fourmi indienne fixées au mur dans le temple d'Hercule à Erythrée provoquaient l'admiration de ses contemporains. Ces fourmis tirent de l'or de la terre en creusant leurs trous, dans le pays des Indiens septentrionaux appelés Dardes¹¹ (André et Filliozat, 90).

Il y a la même stupeur devant un écosystème inconnu. Tout, en Inde, paraît prodigieux : les pluies de la mousson, l'excès de la chaleur, la variété infinie de la végétation tropicale. Pline parle aussi de l'énormité et de la singularité des animaux comme l'éléphant, le tigre, le rhinocéros, le perroquet parlant et les mille espèces de serpents :

Ce sont principalement l'Inde et les régions habitées par les Éthiopiens qui abondent en merveilles. Les plus gros animaux naissent dans l'Inde ; les chiens, d'une taille supérieure à tous les autres, en sont une preuve. Quant aux arbres, ils sont dit-on, d'une telle hauteur qu'il n'est pas possible de lancer des flèches par-dessus leur cime [...] (André et Filliozat, 78).

Mais si, d'une part, l'Inde est un pays qui évoque l'effroi, d'autre part, c'est un pays de sagesse exemplaire. La figure du gymnosophe occupe aussi une place importante dans la littérature des Anciens. Les pouvoirs fabuleux de ces sages nus qui habitent aux confins de l'Orient sont abondamment décrits par les auteurs grecs et latins. Pline affirme que ces derniers peuvent demeurer toute la journée à contempler le soleil sans trébucher. Cicéron souligne leurs exploits

¹¹ André Jacques et Filliozat Jean, *L'Inde vue de Rome : textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

ascétiques lorsqu'il explique que les gymnosophistes peuvent supporter un froid intense et même se laisser brûler par le soleil sans la moindre protestation. Cette image des philosophes nus est reprise par Valère Maxime qui résume bien les opinions de son temps lorsqu'il écrit :

Chez les Indiens, on s'exerce, croit-on, à la pratique de l'endurance avec une telle persévérance que certains passent tout le temps de leur vie entièrement nus, tantôt endurcissant leur corps au froid glacé de Caucase, tantôt s'exposant aux flammes sans exhaler de plaintes. Ce mépris de douleur leur procure grande gloire et leur vaut le titre de sages (Filliozat et André, 42).

La littérature de l'Antiquité regorge aussi de récits relatifs à la funeste coutume des veuves hindoues qui se précipitent sur le bûcher funéraire de leur mari. Ainsi Cicéron explique à ses lecteurs comment les veuves se disputent entre elles pour obtenir le privilège de s'étendre à côté du défunt. Laissons la parole à Propertius qui décrit les derniers instants des veuves dans un élan poétique :

Quand la dernière torche a été jetée sur le lit funèbre, la troupe pieuse des épouses est là [...] honte à celle à qui il n'est pas permis de mourir. Les épouses victorieuses brûlent et offrent leur poitrine à la flamme, et appliquent leurs lèvres brûlées sur le corps de leur mari (Filliozat et André, 34).

Le corpus onirique relatif à l'Inde est donc constitué par l'historiographie des Anciens. C'est aussi la raison pour laquelle la plupart des critiques comme Weinberger-Thomas sont de l'opinion que pour le monde antique, l'Inde était le lieu de la différence absolue. Le discours de ces auteurs pose les fondements d'une représentation qui aura des répercussions au moins jusqu'au XVIII^e siècle. L'Inde des Anciens est un amalgame curieux de la sagesse et de la monstruosité :

Issue de l'enchevêtrement des *realia* et *mirabilia*, l'image archétypale de l'Inde se caractérise par deux traits particulièrement saillants, ou plutôt deux thèmes, dont perdurent encore aujourd'hui,

sinon les variations, du moins les résonances : monstruosité et sagesse. Ceux-ci partageraient l'Inde, en une pacifique promiscuité, un peuple prestigieux de sages barbares qui feront encore l'émerveillement des philosophes des lumières, et une profusion de monstres, enfants naturels des égarements de la nature en ces extrémités du monde (Weinberger-Thomas, 11).

ii. Le Moyen Âge

Le déclin de l'empire romain est accompagné d'une période de profonds changements culturels. Le contact entre l'occident et l'Inde est brisé, mais on ne perd pas le souvenir de cette Inde fabuleuse. La taxinomie de la monstruosité décrite par les auteurs grecs et latins a eu des ramifications dans le monde chrétien. Dans *La cité de Dieu*, saint Augustin s'interroge à savoir si les habitants de l'Inde sont vraiment les descendants de Noé ou s'ils appartiennent plutôt au règne animal :

On se demande aussi si les fils de Noé, ou plutôt cet homme unique dont ils sont eux-mêmes issus, ont pu de façon crédible avoir pour descendants ces espèces monstrueuses d'hommes, dont parle l'histoire des nations. Des hommes n'ont qu'un seul œil au milieu du front. Certains ont la plante des pieds tournée à rebours. D'autres possèdent les deux sexes, ayant la mamelle droite d'un homme, celle de gauche d'une femme, et peuvent s'unir alternativement pour engendrer et enfanter [...] ¹² (Saint Augustin, livre XVI, 8, 660-661).

Saint Augustin essaie de donner une interprétation chrétienne de ces races monstrueuses. Selon lui, quand Dieu a vu que la terre était pleine de malheurs et que les hommes vivaient dans la corruption absolue, il a envoyé le déluge. Seuls Noé et sa famille qui ont été épargnés à cause de la pureté de son âme. Pour ce Docteur et Père de l'Église, les hommes monstrueux sont les créatures de Dieu, qu'ils soient sortis de terre comme à la création du monde, ou qu'ils aient été sauvés du déluge par Noé. Il déclare sans équivoque que ces races sont l'œuvre de Dieu, et accepte même la possibilité de l'existence des races monstrueuses :

¹² Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000.

Il ne doit pas nous sembler absurde qu'il y ait, dans les nations, certains peuples de monstres comme il y a dans l'ensemble du genre humain quelques individus monstrueux (Saint Augustin, 663).

L'Inde devient ainsi synonyme du pays des monstres.

Dans la tradition scolastique, l'Inde demeure également le domaine privilégié de l'imaginaire. Ainsi, Isidore de Séville (570-636) et le manuscrit *Beatus de Saint-Sever* (1028-1072) reprennent les données de Pline en y ajoutant des traits nouveaux. Le Gange, autrement appelé le Phison, est doté d'un caractère sacré puisqu'il naît à la même source que les autres fleuves bibliques : le Nil, le Tigre et l'Euphrate. L'Inde est aussi le pays de l'éternel printemps dont les rivages orientaux marquent le bout du monde. Le bestiaire s'enrichit d'animaux réels comme les éléphants, les tigres et les rats géants. Nous ignorons si ces descriptions sont le fruit de l'imagination des conteurs ou l'écho des observations réelles. Mais au fil des siècles, ces images seront reprises dans les encyclopédies médiévales qui fleurissent à partir du XII^e siècle sous la plume d'Honoré d'Autun, de Gauthier de Metz ou de Gervais de Tilbury. Tout comme chez les Anciens, l'Inde demeure le pays des rêveries et des errances de l'imagination¹³.

La vogue des voyages continue cependant durant le Moyen Âge. On ressent un besoin de reculer les bornes du connu et d'aller explorer de nouvelles contrées. Les voyageurs vont publier leurs mémoires et les récits de voyage de ceux qui ont vécu en Inde une expérience réelle présenteront une image similaire à celle établie par la tradition manuscrite. C'est dans cette optique que s'insère le récit extraordinaire du célèbre voyageur vénitien Marco Polo, qui laisse une profonde empreinte sur la psyché médiévale. Même si les histoires merveilleuses dans cet ouvrage parlent principalement de la Chine, elles stimuleront néanmoins la recherche par

¹³ Bouchon, Geneviève, « L'Image de l'Inde dans l'Europe de la Renaissance », *Inde découverte, Inde retrouvée, 1498-1630*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 1999, p.311-335.

Christophe Colomb d'une route maritime vers les Indes Orientales¹⁴. Marco Polo dresse de nouveau l'inventaire des personnages fabuleux de l'Inde. Décrivant les habitants de l'île d'Andaman et Nicobar, le Vénitien écrit :

Or sachez très véritablement que les hommes de cette île ont tous une tête de chien, et dents et yeux comme chiens ; et vous n'en devez douter, car je vous dis en bref qu'ils sont du tous semblables à la tête de grands chiens mâtins. Ils ont assez d'épicerie, ils sont gens très cruels et mangent les hommes tout crus [...] (Marco Polo 422).¹⁵

Cette île est, en outre, présentée comme un lieu de travestis érotiques. Les habitants menaient une vie de débauche : la polygamie et l'inceste semblaient y être à l'ordre du jour. Laissons la parole à notre voyageur :

En cette île, ils n'ont ni roi, ni seigneur mais sont comme bêtes sauvages. Ils ont rapports charnels comme chien dans la rue et n'ont respect ni le père de sa fille, ni le fils de sa mère, car chacun fait comme il veut et comme il peut. C'est un peuple sans loi (Marco Polo, 422).

Le voyageur est aussi frappé par la nudité des brahmanes. Il raconte que dans la région de « Maabar », les brahmanes « n'ont pas besoin de tailler ni de coudre du tissu, parce qu'ils vont tout nus à tous les temps de l'année » (Marco Polo, 427). Il affirme aussi que les vertus de la vie ascétique prolongent la durée de l'existence. La longévité des « ciugui » confirme ces vertus puisque nulle part au monde les ascètes ne vivent aussi vieux¹⁶ (Marco Polo, 450).

¹⁴ François Hartog, dans son livre *Le Miroir d'Hérodote* écrit : « Jamais le récit n'est surgissement originel, il est toujours pris dans un autre récit et le parcours du récit de voyage est aussi parcours d'autres récits : le sillage des découvreurs du Pacifique, avant de se muer en écriture, commence par recouper l'écriture des récits antérieurs. Et Christophe Colomb s'est embarqué avec le livre de Marco Polo » p.443.

¹⁵ Polo, Marco, *Le Devisement du monde* Paris, Éditions La Découverte, 2004, tome II,.

¹⁶ En effet Marco Polo écrit : « Ils ont parmi eux [...] des ordres de moines qui sont nommés *ciugi* et qui vivent certainement plus que tous les autres du monde, car ils vivent de cent cinquante à deux cents ans... ».

La liste des monstruosité est transmise de voyageur en voyageur durant le Moyen Âge. On trouve le même écho dans le récit de Jean de Mandeville (1347-1350). L'Inde est un pays où on voit surgir toute une humanité disgraciée : les cyclopes à l'œil unique, les troglodytes, les pygmées. Quand les habitants de l'Inde ne surprennent pas par leur aspect physique, ils le font par leurs mœurs. Ainsi les habitants de cette contrée mangent volontiers de la chair humaine et se marient sans respecter les interdits de parenté. Même écho dans le récit du frère Odoric de Pordenone (1316-1329). Parlant des mœurs des habitants du sous-continent, il écrit :

En ceste isle a les plus merueilleuses gent et la plus mauvaie qui soit au monde. Ils mangent chair cru et toutes manières d'autres ordures treuve en eulx et de cruautés car le père y mengue le filz et le filz son père, le mari sa femme et la femme son mari¹⁷
(Pordenone, 35).

Ces exemples semblent confirmer l'hypothèse des critiques comme Le Goff et Weinberger-Thomas selon laquelle les témoignages des voyageurs qui parvenaient à gagner l'Inde aidaient à perpétuer les leitmotifs relatifs au sous-continent indien.

iii. Monstres et iconographie indienne

On pourrait tenter d'expliquer la permanence de ces topoï par diverses raisons. Les chercheurs comme Partha Mitter¹⁸ et Jurgis Baltrusaitis s'accordent cependant pour reconnaître que la peinture et la sculpture indiennes ont été les plus grands facteurs liés à la persistance de ce thème de la monstruosité. Les réalités de l'iconographie indienne iront de pair avec les traditions fabuleuses héritées de Plin et de Solinus. En d'autres mots, l'image fournit le matériau pour les

¹⁷ Pordenone, Odoric de, *Le voyage en Asie*, édition critique par Andreose Alvisé et Ménard, Philippe, Genève, Droz, 2010.

¹⁸ Mitter, Partha, *Much maligned monsters: European reaction to Indian art*, Chicago, University of Chicago press, 1992.

mirabilia. Dans ce contexte, il est intéressant d'examiner un passage des mémoires de Marco Polo qui décrit les *devadasi* (les femmes qui dédient leur vie à des divinités hindoues) :

Et encore vous dis qu'ils ont maintes idoles en leurs moustiers [...] auxquelles maintes demoiselles sont offertes de cette manière : leur père et leur mère les offrent à l'idole, à celle qui leur plaît le mieux, mais elles vivent toujours dans la maison paternelle. Quand ils les ont offertes, chaque fois que les moines du moustier des idoles requièrent ces demoiselles de venir [...] pour faire fête à l'idole, elles y viennent aussitôt, et chantent, et sonnent d'instruments, et dansent et font grandes fêtes (Polo, 438).

L'intérêt principal de cet extrait réside dans le fait qu'il a donné naissance à la première illustration occidentale d'une scène religieuse hindoue. Une peinture de Boucicaut intitulée « Danses des servantes ou esclaves des dieux » se trouve dans un des manuscrits les plus célèbres du XIV^e siècle : *Le Livre des merveilles*.



Figure 2: Les devadasis de Coromandel, dans Mitter, Partha, *Much maligned monsters*, Chicago, University of Chicago press, 1977, 4.

Il est difficile de reconnaître cette image comme étant indienne, car les religieuses ne ressemblent en aucune manière aux *devadasis*. Boucicaut n'avait jamais visité l'Inde, mais cette

peinture est une reproduction fidèle, tout en étant hautement imaginaire, de la description de Marco Polo. Le voyageur vénitien parle de « nonnes » et le résultat en est un tableau que l'on peut appeler un métissage culturel. Les sujets indiens portent des habits occidentaux. Cette représentation hybride des « Danses des servantes » semble cependant être un cas isolé. Les monstres sont le plus souvent des figures récurrentes dans les récits de voyage. Le choc des cultures produit par la confrontation des deux mondes a fait en sorte que la sculpture et la peinture indiennes ont pendant longtemps été objet d'incompréhension de la part des Européens. Les voyageurs ont vu dans les dieux hindous aux multiples bras et aux multiples visages des représentations diaboliques et monstrueuses¹⁹. Comme preuve, lisons cette citation de Marco Polo :

Or, sachez que les idoles du Catai et du Mangi, et celles de ces îles de l'Inde, sont toutes d'une manière, mais diffèrent grandement des autres. Et vous dis que ceux de ces îles, ainsi que les autres Idolâtres ont des idoles qui ont tête de bœuf, d'autres qui ont tête de cochon, d'autres de chien [...] et telles autres de maintes autres façons. Il y en a qui ont une tête à quatre visages, et certaines ont trois têtes[...] Les faits de ces Idolâtres sont d'une telle étrangeté et d'un tel travail diabolique, qu'il ne ferait pas bon le mentionner en notre livre, parce que serait trop mauvaise et abominable chose à ouïr pour les chrétiens [...] (Marco Polo, 403-404).

Michel Meslin attribue ce phénomène à la présence de l'iconographie des monstres dans les cathédrales de l'Europe à partir du XIII^e siècle²⁰. Le bestiaire illustré comprend, entre autres, les gargouilles sculptées sur des clochetons²¹. La vision de l'Inde dans l'imaginaire européen est donc le résultat d'une rencontre et d'un mélange de ces différentes traditions. Partha Mitter

¹⁹ Catherine Weinberger-Thomas écrit à cet effet « cet amalgame des monstres et des idoles devait susciter (ou approfondir ?) le sentiment mêlé d'horreur et de fascination qui marque toute l'histoire du regard occidental sur cette région de l'Asie » p.15.

²⁰ Meslin, Michel, *Le Merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984, p.10.

²¹ L'historien Jurgis Baltrusaitis précise que la représentation iconographique de l'enfer en Europe s'inspire de l'Orient, berceau de la monstruosité, afin de répandre sa lugubre atmosphère. Voir *Le Moyen Âge fantastique : antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Armand Colin, 1955.

affirme que le mythe de la monstruosité crée une balance précaire entre la réalité et l’imaginaire dans la psyché occidentale. La réalité indienne serait donc perçue à travers le « prisme du merveilleux ». Les dieux indiens et les monstres bibliques sont tous regroupés sous la grande catégorie des monstres. Expliquant ce phénomène, Mitter écrit : “Classical monsters and gods, Biblical demons and Indian gods were all indiscriminately lumped together...under the all embracing class of monsters” (Mitter, 10). C’est pour cette raison que les historiens affirment que l’Inde n’a jamais été découverte. C’est un pays qui a été construit et reconstruit « par le processus de la mémorisation »²² de certains stéréotypes.

II. L’Inde imaginée : autres perspectives

i. L’Antiquité

Une grande partie de l’ouvrage de Ctésias sur la Perse et l’Inde s’est perdue dans la nuit des temps. La vision fragmentaire qui nous est parvenue contient l’inventaire de la monstruosité indienne. Nous savons aujourd’hui que, contrairement à ce que pensent certains historiens, les êtres monstrueux ne sont pas les inventions de Ctésias. Des légendes indiennes évoquent ces mêmes démons. Le *Harivamsa*, par exemple (texte en sanscrit décrivant le lignage du dieu indien Vishnu) en donne toute une liste incluant ceux qui n’ont qu’un pied (*ekapada* en sanscrit). Le *Lalitavistara* (texte biographique de Buddha) met aussi en scène une armée de sciapodes attaquant le Buddha. Le *Mahabharata* (épopée sanscrite sur la mythologie hindoue) mentionne un peuple dont le nom *karnapravarana* signifie littéralement « ceux qui ont pour couverture leurs oreilles ». Nous ignorons si Ctésias a eu accès à ces textes indiens ou si ces histoires lui sont parvenues par l’intermédiaire des Indiens à la cour du roi de Perse. Il n’est d’ailleurs pas

²² Nous empruntons ici les termes de Geneviève Bouchon.

certain que Ctésias ait vraiment compris que ces textes mythologiques étaient différents de la réalité.²³

La description de ces races monstrueuses à part, Ctésias se révèle comme un ethnographe faisant le portrait des Indiens. Ainsi, ceux qui habitent au nord, près de la montagne, ont le visage blanc comme des Européens, mais ceux du sud ont « le teint basané ». L'utilisation des adjectifs comme « juste », « merveilleux » ou même « courageux » montre que la figure de l'indien est un objet d'admiration plutôt que d'horreur.

La création d'un royaume hellénisé dans l'ancienne Bactriane, l'Afghanistan actuel, à la suite des conquêtes d'Alexandre, a eu pour résultat l'établissement de contacts plus directs et plus durables entre le monde grec et le monde indien. Plutarque raconte cette rencontre entre Alexandre et les brahmanes dans ses *Vies des hommes illustres*. Parmi les textes de l'Antiquité qui nous sont parvenus, il y a la correspondance d'Alexandre le Grand avec le brahmane Dindime qui nous livre un résumé réfléchi de la philosophie indienne:

Le peuple des Brahmanes mène une vie pure et innocente. Les séductions du monde sont sans effet pour lui. Il ne demande rien de plus que n'exige la raison naturelle [...] Notre subsistance est toujours facile, non celle que recherche un luxe délicat parcourant tous les éléments, mais celle que produit une terre que le fer a respectée. Nos tables sont chargées de mets innocents. Aussi ignorons-nous toutes les maladies ainsi que leurs noms et jouissons-nous des joies durables d'une santé sans nuage [...] On ne demande pas de l'aide l'un à l'autre quand on vit entre égaux. Il n'y a nulle place pour la jalousie quand aucun est supérieur (cité par André et Filliozat, 164).

²³ En effet McCrindle écrit : "[...] many of his (Ctésias') statements, which were once taken to be pure falsehoods, have either certain elements of truth underlying them, or that they originated in misconceptions which were perhaps less wilful than unavoidable. The fabulous races for instance which he has described are found, so far from being fictions of his own invention, to have their exact analogues in monstrous races which are mentioned in the two great national epics and other Brahmanical writings[.] Lire son livre *Ancient India as described by Ktesias the Knidian*, Delhi, Manohar publishers, 1973, p.5.

Les brahmanes méprisent les biens de ce monde, la richesse, les plaisirs et même cette vie qui est illusoire. Cette attitude s'appuie sur l'idée de la libération de l'âme après la mort, qui repose à son tour sur la croyance en l'immortalité de l'âme et en sa réincarnation. La réaction de cette rencontre entre les sages indiens et l'occident est un processus de naturalisation de ces sages. Les Grecs trouvent des similarités remarquables entre les doctrines indiennes et les leurs. Cela permet aux Grecs de jeter une passerelle pour emprunter la terminologie de Tzvetan Todorov, entre nous (les Grecs) et les autres (les Indiens). Ainsi ceux qui vivaient à l'extérieur des frontières de la Grèce n'étaient peut-être pas tous des barbares.

ii. Le Moyen Âge

De même, au Moyen Âge, la liste des monstruosité est transmise de voyageur en voyageur. Les récits extraordinaires du célèbre voyageur italien Marco Polo ont laissé une empreinte profonde sur la psyché médiévale. Dans son récit de voyage, il met cependant en doute à plusieurs reprises ce qu'il a entendu dire et confirme ce qu'il constate lui-même. C'est le cas, par exemple, du griffon qui est une sorte d'oiseau quadrupède d'une dimension comparable à celle d'un loup muni des griffes semblables à celles d'un lion. Il démythifie cet oiseau complètement en informant ses lecteurs qu'il ressemble plutôt à un aigle. Cette citation du voyageur confirme l'existence d'une perspective différente de celle liée au stéréotype :

Et maintenant, voici une grande merveille. Et encore sachez très véritablement qu'en ces autres îles qui sont en si grande quantité vers le Midi, et où les nefes ne vont jamais volontairement à cause du courant qui règne en ces régions, disent les hommes qui ont été là-bas, qu'on y trouve de très terribles oiseaux griffons, et disent que ces merveilleux oiseaux apparaissent, venant du Midi, à certaines saisons de l'an. Mais sachez qu'ils ne sont nullement faits comme nos gens d'ici le croient ou comme nous le faisons représenter, en disant qu'ils sont mi-oiseaux et mi-lions[...] Mais je vous dis que moi, Marco-Polo, quand j'en ai d'abord entendu

parler, j'ai pensé que ces oiseaux étaient des griffons[...]Et ceux qui les ont vus ont affirmé très constamment qu'ils ne ressemblaient à une bête terrestre en aucune manière, et qu'ils avaient seulement deux pattes comme des oiseaux ; ils disent que c'est fait exactement comme un aigle mais démesurément grand (Marco Polo, 481).

De la même manière, il atteste l'existence de l' « unicorne », un animal qui est, de toute évidence, le rhinocéros. La tête de cet animal ressemble à celle du sanglier et il est laid. Cependant, notre voyageur n'hésite pas à ajouter « il n'est point du tout comme nous, d'ici, disons et décrivons, quand nous prétendons qu'il se laisse attraper par le poitrail par une pucelle. C'est tout le contraire de ce que nous croyons » (Marco Polo, 414). La plupart du temps, la merveille animalière, pour Marco Polo, réside dans les différences de taille, de couleur ou plus généralement d'apparence entre les animaux indiens et leurs homologues occidentaux. Ainsi, il parle des lions noirs (panthères) ou des perroquets multicolores. Nulle mention des animaux monstrueux comme la « martichore », une créature qui dévore les hommes et qui a trois rangées de dents, des oreilles identiques à celles des hommes, des yeux presque humains et une queue semblable à celle du scorpion. La faune indienne demeure circonscrite dans la sphère du réel. Il en va de même pour la flore. Il parle du bois précieux et des produits dits exotiques comme le poivre, les dattes, le riz, qui étaient déjà connus dans le monde occidental. La merveille résidait dans l'abondance de ces produits. Ainsi, décrivant la flore luxuriante de l'île de Sumatra, notre voyageur écrit :

En cette île y a très grandissime abondance de trésors, de toutes les chères épices, et bois d'aloès, et nard, et brésil, et ébène, et maintes autres épices qui jamais ne viennent en notre pays, à cause de la longueur du chemin et de ses difficultés périlleuses [...] (Marco Polo, 412).

Mais c'est la frontière incertaine entre l'humanité et l'animalité qui constitue la merveille la plus déstabilisante. D'après les historiens comme Jacques Le Goff, l'image de l'Inde dans les écrits médiévaux constituait un « horizon onirique »²⁴. Marco Polo infléchit ces attentes. Tout d'abord, il réduit considérablement la liste des peuples monstrueux. Il détruit le mythe des pygmées en Inde lorsqu'il affirme que ce ne sont que de tout petits singes :

Et veux vous dire encore, et vous faire connaître, que ceux qui apportent les petits hommes d'Inde, c'est grand mensonge et grande supercherie quand quelqu'un dit que ce sont des hommes [...] La vérité est qu'en cette île y a une manière de singe qui sont très petits et ont un visage qui semble humain (Marco Polo, 414).

En effet, parmi les peuples que lui léguait la tradition antique, il ne mentionne que les cynocéphales qu'il situe dans les îles Andaman. Marco Polo dit que ces derniers sont très cruels, car ils sont anthropophages, mais il faut souligner que notre voyageur considère ce peuple comme des hommes et non pas une espèce hybride. Une analyse attentive de la description de Marco Polo révèle qu'il ne dit pas que les Andamanais ont une tête de chien, mais qu'ils ont « tête comme des chiens » et « dents et yeux comme chiens aussi », car « ils sont du tout semblables à la tête de grands chiens mâtins » (Marco Polo, 422). Ainsi, on ose conclure que le voyageur vénitien fait référence à la physionomie de ce peuple. Qui plus est, Marco Polo n'était certes pas le premier à parler des habitants de ces îles. L'anthropologue A.R. Brown, dans son livre *The Andaman Islanders ; a study in anthropology*,²⁵ déclare que les premières mentions écrites de ces insulaires se trouvent dans les relations de deux voyageurs arabes qui visitent l'Inde et la Chine au IX^e siècle. Leurs mémoires sont traduits en français au XVIII^e siècle par l'abbé Renaudot. Voici la description qu'il nous fournit :

²⁴ Le Goff, Jacques, « L'Occident médiéval et l'Océan Indien : un horizon onirique », *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 280-298.

²⁵ Voir l'introduction, p. 1 à 22, du livre: Brown A.R, *The Andaman Islanders; a study in anthropology*, Glencoe, Free press, 1948.

Au-delà de ces deux îles, on trouve la mer appelée d'Andaman. Les peuples qui habitent sur la côte, mangent de la chair humaine toute crue. Ils sont noirs, ils ont les cheveux crépus, le visage et les yeux affreux, les pieds forts grands [...] et ils vont tout nus (*Anciennes Relations de l'Inde...5-6*)²⁶.

Nous savons aujourd'hui que les tribus des îles Andaman évitent tout contact avec le monde extérieur²⁷. En effet, les rapports du gouvernement indien précisent que certaines tribus n'ont jamais pu être recensées parce qu'elles disparaissent dans la forêt dès que les agents du gouvernement mettent le pied sur l'île. Les quelques photographies des habitants rapportées par les différentes missions n'indiquent pas de particularités anatomiques, mais le fait que ces insulaires vivent dans l'isolement total et leur hostilité à tout ce qui est en dehors de leur univers a peut-être aidé à cristalliser autour de ces îles la légende des hommes sauvages qui ressemblent à des chiens.

Tout comme Marco Polo, le récit de voyage de Jean de Mandeville est aussi un « best seller » qui fait rêver plusieurs générations de lecteurs. L'influence de cet ouvrage sur ses contemporains français et européens est à juger par les rééditions successives en France et ailleurs. Christiane Deluz, parlant de l'immense succès des *Voyages*, déclare :

[...] son livre a été un des plus lus jusqu'au XVII^e siècle. Plus de deux cent cinquante manuscrits sont parvenus jusqu'à nous, le plus ancien copié pour Charles V en 1371, le plus récent, en tchèque, en 1783. Ce livre écrit en 1356 « en roman pour que chacun le comprenne » était accessible, dès le XV^e siècle, dans toutes les

²⁶ *Anciennes Relations de l'Inde et de la Chine de deux voyageurs Mahométans qui y allèrent dans le neuvième siècle*, traduits de l'arabe par l'abbé Renaudot, Paris, MDCCXVIII.

²⁷ Les tribus andamanaises sont divisées en deux groupes : 1. Les Grands Andamanais et 2. Les Onge-Jarawa qui regroupe (a) les Jarawa, (b) les Onge, (c) les Jangils : cette population qui vivait sur sa propre île a aujourd'hui complètement disparu (d) les Sentinelles : la population sentinelle n'a établi aucun contact avec le monde extérieur et ils sont considérés comme le peuple le plus isolé du monde. Ils attaquent avec des flèches tout ceux qui s'en approchent.

langues parlées en Europe, anglais, latin, allemand, italien, espagnol, néerlandais, gaélique, danois, tchèque.²⁸ (Deluz, VX).

En effet, les mémoires de ce chevalier errant deviennent vite le livre de chevet d'un grand nombre de voyageurs et d'explorateurs comme Christophe Colomb (1471), Martin Frobisher (1576) et John Dee (1583).

Dans ses *Voyages* (1356), Jean de Mandeville se présente comme un chevalier anglais qui entre d'abord au service du Sultan d'Égypte et ensuite à celui du Grand Khan, où il demeure pendant quinze années. De retour de son voyage, il décide de confier par écrit les merveilles qu'il a vues. Cependant, une analyse attentive de son ouvrage permet de constater que son récit n'était en réalité qu'une compilation de divers auteurs de l'Antiquité, tel Pline, et des encyclopédies du Moyen Âge. Ce chevalier est-il donc le grand voyageur qu'il prétend être ? Selon Deluz, le livre de Mandeville contient des passages qui portent des marques d'originalité. Ainsi, lors de son pèlerinage en Terre Sainte, on peut lire des détails minutieux sur des marches à monter ou à descendre pour accéder aux sanctuaires. Il est aussi le premier à parler de l'Hippodrome de Constantinople. Tout cela nous mène à conclure que Jean de Mandeville a quitté son pays pour entreprendre un pèlerinage en Terre Sainte. Il est même possible qu'il ait passé quelque temps au service du sultan d'Égypte, puis qu'il soit rentré pour imaginer le restant de son voyage.

En ce qui concerne la partie sur l'Inde, Jacques Le Goff y fait allusion comme étant un monde imaginaire. Ainsi, on voit paraître des gens sans oreilles ou se couvrant au contraire de leurs oreilles géantes. Il y a des gens qui ont les yeux sur les épaules ou la poitrine, ceux qui marchent sur leur genou comme des bêtes et ceux qui se nourrissent de la seule odeur des fruits. Il est pourtant intéressant de noter que cette liste de monstruosité mise à part, le thème essentiel du

²⁸ Deluz, Christiane, *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une géographie au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Publication de l'Institut d'Études Médiévales, 1988.

livre de Mandeville était de montrer la profonde unité de ce monde pourtant si divers. Ainsi, chaque fois qu'il parle de peuples monstrueux, Mandeville leur donne un trait humain qui les réintroduit résolument dans l'humanité. Les Pygmées savent très bien travailler la soie. Les cynocéphales, quant à eux, sont « pourvus de raison et d'une bonne intelligence » et le jour du son couronnement, le roi parcourt l'île en grand cortège comme le ferait un souverain occidental, acclamé par un peuple armé de lances et de boucliers.

Mandeville prend aussi soin de rapprocher certains aspects de l'hindouisme avec ceux du christianisme : « Les indiens vont en pèlerinage vers leur idole avec autant de dévotion que les chrétiens à Saint-Jacques en Galice ». Comment par ailleurs critiquer les idoles alors que « nous avons des images de Notre-Dame et des saints que nous adorons ? (Mandeville, XXVII).²⁹ Se mutiler lors des grandes processions en l'honneur des idoles est signe d'amour et de révérence envers Dieu. Pourquoi critiquer les monarques musulmans qui ont un grand harem, car ils ne font qu'accomplir, comme des chrétiens, l'ordonnance de Dieu ; en d'autres mots, ils se multiplient pour peupler cette terre. Le récit de voyage de Jean de Mandeville est une compilation de diverses sources, mais le message qu'il essaie de communiquer est neuf. Il ne serait pas inexact d'affirmer que Jean de Mandeville a composé une œuvre originale.

III. Voyageurs arabes

Cette vision de l'Inde n'était pas limitée aux voyageurs occidentaux. Deux voyageurs arabes, Al-Biruni et Ibn-Battuta, qui sont contemporains de nos voyageurs médiévaux, ont également vu la réalité au-delà des stéréotypes.

Al-Biruni est assurément l'un des plus grands savants du monde arabe. Les renseignements biographiques sur lui sont flous, mais nous pensons qu'il est né en 973 dans une

²⁹ Jean, de Mandeville, *Voyage autour de la Terre*, traduit et commenté par Christiane Deluz, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

famille iranienne. Il passe les vingt-cinq premières années de sa vie dans sa patrie où il reçoit une formation en sciences et mathématiques. Il se distingue également comme géographe, historien et linguiste. À la suite de ses études, il devient conseiller du prince dans sa ville natale de Khawarizm. Après l'assassinat de son maître et protecteur, il est emmené comme prisonnier en Afghanistan. Il y est retenu par le roi dans la fonction officielle d'astrologue. Il accompagne le sultan dans des nombreuses expéditions militaires au nord-est de l'Inde. Al-Biruni est un grand critique de ces campagnes ; il écrit dans ses mémoires:

Yamin-addaula Mahmud marched into India during a period of thirty years and more. God be merciful to both father and son! Mahmud utterly ruined the prosperity of the country, and performed there wonderful exploits, by which the Hindus became like atoms of dust scattered in all directions [...] (Al-Biruni, 22)³⁰

Pourtant, le résultat de ses pérégrinations est son récit de voyage *Kitab fi Tahqiq ma lil-Hind* (*Livre sur la description de l'Inde*). Le livre est une étude approfondie et érudite de la religion, de la philosophie, de la culture et de l'état actuel des recherches en sciences et mathématiques des Indiens. Al-Biruni avoue dès le début de son ouvrage que le monde islamique est diamétralement opposé au monde hindou :

Before entering on our exposition, we must form an adequate idea of that which renders it so particularly difficult to penetrate to the essential nature of any Indian subject. The knowledge of these difficulties will either facilitate the progress of our work or serve as an apology for any shortcomings of ours. For the reader must always be in mind that the Hindus entirely differ from us in every respect [...] (Al-Biruni, 19).

Il s'étonne du fait que personne jusqu'ici n'ait pu expliquer les vrais fondements de la religion hindoue. Une des raisons pour cela est, selon lui, un manque d'observations directes :

³⁰ Al-Biruni, *Al-Biruni's India*, an English edition with notes by Edward Sachau, Pakistan, Government of West Pakistan press, 1962.

Everything which exists on this subject in our literature is second hand information which one copied from the other, a farrago of materials never sifted by the sieve of critical examination (Al-Biruni, 8).

Il remédie à ce défaut en se procurant des documents originaux et en entamant des discussions avec des prêtres hindous. Selon lui, le Dieu ou l'Être Suprême est connu dans la philosophie indienne, sous le nom d'*Isvara*, qui veut dire immobile ou immuable. Ce Dieu a envoyé sur la terre quatre *Védas* : le premier est le Rig Véda, le deuxième le Yajur Véda, suivent ensuite le Sama et l'Atharva Véda. S'ils ont un vaste panthéon de dieux, les hindous ne sont pas des polythéistes, car ils croient à l'unicité de Dieu :

The Hindus believe with regard to God that he is one, eternal, without beginning and end, acting by free will, almighty, all-wise, living, giving life, ruling, preserving; one who in his sovereignty is unique, beyond all likeness and unlikeness, and that he does not resemble anything nor does anything resemble him (Al-Biruni, 32).

On aurait tort aussi de les qualifier d'idolâtres, car ce n'est pas la statue qu'ils adorent mais celui qui est représenté par la statue. C'est ce qu'Al-Biruni appelle le langage des symboles. Ainsi, pour représenter les idées au moyen de sons, nous employons les symboles, qui sont les mots. Pour représenter des mots graphiquement, nous utilisons les caractères d'une écriture quelconque. De la même manière, dans la théorie cosmologique des hindous, les idoles représentent une idée. Cette coutume d'adorer les idoles ne se limite pas aux hindous. Dans l'Antiquité, les Grecs considéraient les idoles comme des médiateurs entre le monde humain et la puissance divine, une opinion qui était partagée par le monde arabe :

The ancient Greeks considered the idols as mediators between themselves and the First cause, and worshipped them under the names of different stars and the highest substances...When the heathen Arabs had imported into their country idols from Syria,

they also worshipped them hoping that they would intercede for them with God (Al-Biruni,166).

Ainsi, à travers cette étude comparatiste des textes sacrés, Al-Biruni semble vouloir montrer la grande unité des religions. Moïse, Krishna, le Christ et Mahomet ont tous reçu leur inspiration de la même source divine et ils sont tous les promoteurs du progrès de l'humanité.

Abu Abd Allah Muhammad ben Abd Allah ben Muhammad ben Ibrahim, dit Ibn Battuta, est connu comme le Marco Polo du monde musulman³¹. Il a vécu en Inde entre 1330 et 1346. Nous avons très peu d'informations biographiques sur cet explorateur. Nous savons qu'il est né le 24 février 1304 (la date est précisée au début de ses mémoires). Nous sommes en revanche moins sûrs de la date de sa mort ou du lieu de son décès. Nous n'avons aucun renseignement sur le milieu dont il est issu et sur la formation qu'il aurait pu recevoir. Il est possible cependant de déceler, à partir de ses mémoires, qu'il désirait être « un voyageur errant de pays en contrées, au hasard des occasions et selon son bon vouloir. Son but était de découvrir toujours plus d'horizons afin d'être le plus grand voyageur de l'Islam et d'être le premier à avoir parcouru des terres inconnues » (Ibn Battuta, 7)³². Il quitte Tanger à l'âge de vingt-deux ans pour visiter la Mecque et Médine. Il a en effet accompli quatre pèlerinages et a séjourné plusieurs années à la Mecque. Il y arrive la première fois le 18 octobre 1326 et y demeure jusqu'en novembre. De retour en 1327, il y réside trois années. En 1331, il y revient après un voyage au Yémen et dans quelques pays de l'Afrique orientale, et il met fin à ses pérégrinations en 1349 après un long voyage en Inde et en Chine. Sous l'ordre de son souverain mérinide, Abu Inan, Ibn Battuta a dicté ses souvenirs à Ibn

³¹ Ibn Battuta était un voyageur inconnu de la majorité des savants européens jusqu'à la première traduction de son ouvrage en français par C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, Paris, 1853-1858. Le texte avait été établi à partir d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de France (Codex 907, Arabe 2291).

³² *Ibn Battuta, Voyages et Périples choisis*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Charles-Dominique, Paule, Paris, Gallimard, 1992.

Juzayy. Le *Rihla* (relation de voyage) est achevé en février 1356³³. La description de l'Inde, qui constitue la partie centrale de son ouvrage, porte sur l'histoire indienne. Ibn Battuta se transforme ici en chroniqueur du règne de Muhammad bin Tughlaq, sultan de Delhi de 1300 à 1351.

Muhammad bin Tughlaq est une personnalité énigmatique et controversée de l'histoire indienne. Esprit encyclopédique, il avait des connaissances approfondies en astronomie, en mathématiques ainsi qu'en philosophie. Il était polyglotte, capable de s'exprimer aisément dans plusieurs langues comme le persan, l'arabe, les langues turciques et même le sanscrit. Le règne de Tughlaq est caractérisé par des révoltes. Une des premières raisons pour cela est la décision du monarque de transférer la capitale de Delhi à Daulatabad. L'empire de Tughlaq s'étant étendu jusqu'au sud de l'Inde, la ville de Delhi était devenue trop excentrée comme capitale. Cette mesure provoque le mécontentement et la résistance devient une sorte de lutte personnelle entre Tughlaq et son peuple. Il va sans dire que le souverain gagne la partie et impose sa volonté avec cruauté:

Le plus grave reproche qu'on peut faire au sultan, c'est d'avoir obligé les habitants de Delhi à quitter leur ville [...] Il acheta toutes les maisons et les logements de la ville, en paya le prix aux propriétaires et leur ordonna de la quitter pour Daulatabad. Mais les habitants refusèrent d'obtempérer. Alors le crieur du sultan proclama que, dans trois jours, il ne devrait plus rester d'habitants dans la ville. La majeure partie de la population partit donc et le reste se cacha dans les maisons. Le sultan ordonna alors de rechercher les gens qui s'y terraient. Ses esclaves trouvèrent, dans les ruelles, deux hommes : un paralytique et un aveugle qu'ils firent comparaître devant le sultan, qui ordonna que le paralytique soit catapulté au moyen d'une baliste et que l'aveugle soit traîné de Delhi à Daulatabad[...] il fut déchiqueté pendant le trajet et il n'arriva que son pied [...] (Ibn Battuta, 217).

³³ Dans son introduction, Paule Charles-Dominique écrit que le titre original de cet ouvrage était *Présent à ceux qui aiment à réfléchir sur les curiosités des villes et les merveilles des voyages* p.8.

Mohammad bin Tughlaq, passe pour un souverain détestable aux yeux de son peuple. Mais quelle image nous laisse Ibn-Battuta du sultan de Delhi ? La réponse, d'après nous, est un portrait impartial et équilibré. Durant la grande famine dans la région de Doab, Tughlaq distribue des provisions gratuitement à tous ses sujets. Notre voyageur écrit :

Lorsque la disette s'abattit sur l'Inde et le Sind et que la vie devint très chère, [...] le sultan ordonna qu'on donna à tous les habitants de Delhi des provisions pour six mois [...] à chaque individu, jeune ou vieux, libre ou esclave (Ibn Battuta, 214).

Mais ce côté humble et généreux du Sultan est contrebalancé par ses tendances cruelles, de sorte qu'il était fort normal de trouver au palais royal « un supplicié mis à mort » (Ibn Battuta, 214).

Il y a de nombreuses anecdotes cruelles qui jalonnent le récit de notre voyageur arabe. Dans l'histoire qui suit, il raconte l'effarouchement de son cheval lorsqu'il voit une « masse blanchâtre » sur le sol :

Un jour que je venais au palais, mon cheval fut effarouché, je vis alors une masse blanchâtre par terre. Je demandais ce que c'était et un de mes amis m'apprit que c'était le tronc d'un homme qui avait été coupé en trois morceaux (Ibn Battuta, 214).

La deuxième anecdote raconte la décapitation du frère du Sultan parce que ce dernier le soupçonnait de trahison :

Le sultan avait un frère du nom de Masud Khan [...] C'était le plus bel homme que j'ai vu au monde. Le sultan le soupçonna de vouloir se révolter contre lui. Il le questionna à ce sujet. Masud avoua de crainte d'être torturé. En effet, qui niait être coupable de rébellion quand le souverain le prétendait était torturé et les malheureux pensaient qu'il valait mieux mourir que d'être torturés. Le sultan ordonna donc que son frère fût décapité au milieu du marché et laissé là pendant trois jours selon la coutume indienne (Ibn Battuta, 215).

Malgré cette dichotomie très visible de la personnalité de Tughlaq, notre voyageur ne porte aucun jugement. Il ne cesse de souligner que les événements qu'il raconte sont des « scènes » auxquelles il a assisté et dont il a été le témoin oculaire. C'est au lecteur de tirer ses propres conclusions. Dans son récit Ibn Battuta se révèle avant tout comme « un voyageur de l'Islam ». Son objectif principal était de fournir un témoignage véridique de la société musulmane de l'Inde de son époque.

L'exotisme de l'Inde, pour lui, réside dans sa flore. Ibn Battuta établit un véritable inventaire des fruits qui sont uniques à l'Inde comme le manguier qui est comparé à un oranger. Il parle aussi des shaki *et* des barki qui sont le jacquier ou l'arbre à pain, le jamun qui est le djambou ou *Eugenia jambu*, l'ankur ou le raisin indien ou encore *l'anar* qui est le mot indien pour le grenadier. Il évoque aussi la faune indienne, et notamment le rhinocéros : « Le rhinocéros est plus petit que l'éléphant, mais sa tête est beaucoup plus grosse. Il a une seule corne entre les deux yeux longue de près de trois coudées et large d'environ un empan. » (Ibn Battuta, 183) L'ouvrage de Battuta n'est pas sans points faibles. Il y a des itinéraires fantaisistes, une chronologie erronée et des dates qui ne correspondent pas à la réalité. En effet, son ami Ibn Khaldun confie au lecteur qu'« à la cour, les gens se disaient tout bas qu'il mentait » (Ibn Battuta, 17). Notre objectif, ici, n'est pas de nous prononcer sur la crédibilité du témoignage d'Ibn Battuta mais de montrer que pour les voyageurs arabes, le sous-continent indien n'est pas « le grand contraire complémentaire »³⁴ du monde arabe. C'est plutôt une vision qui érige la diversité culturelle au rang du patrimoine commun de l'humanité. C'est dans cette même optique que s'insèrent certains aspects des relations des voyageurs occidentaux. S'ils succombent parfois à la facilité du stéréotype, ils essaient souvent de montrer que les différences culturelles entre les contrées n'étaient que superficielles.

³⁴ Nous empruntons les termes d'Edward Saïd.

III. Conclusion

L'image de l'Inde, à l'aube de la Renaissance, est indéniablement celle d'un pays soumis aux errances de l'imaginaire. Il ne faudrait cependant pas accuser trop rapidement les auteurs de l'Antiquité et ceux du Moyen Âge de propager une fausse image de l'Inde. L'inventaire des « races monstrueuses » relevait aussi de la réalité indienne, et les occidentaux n'ont certainement pas inventé les dieux à plusieurs bras et plusieurs têtes. Ce qui leur a fait défaut, c'était la compréhension de la religion hindoue. Nous sommes tous prisonniers de notre bagage culturel et la mentalité européenne colorée par les récits mythiques d'antan faisait en sorte que le voyageur voyait certaines choses à travers « le prisme du merveilleux ». Ce leitmotiv de la monstruosité mis à part, la vision occidentale de l'Inde ne se résume guère par un ensemble négatif. Les témoignages de l'Antiquité et ceux de Marco Polo et Jean de Mandeville voulaient, à notre avis, montrer que les différences entre l'Orient et l'Occident étaient superficielles. On pourrait, ici, même revoir l'hypothèse de François Hartog qui écrit que « dire l'autre, c'est le poser comme différent, c'est poser qu'il y a deux termes a et b et que a n'est pas b » (Hartog, 331). Les voyageurs mentionnés n'essaient-ils pas de dire que malgré les différences, a n'est pas le contraire de b ?

Chapitre 4

Le régime des anecdotes dans les récits de voyage (XVII^e–XVIII^e siècles) : le cas particulier

de Pierre Du Jarric

Tantôt magnifiée comme un Eldorado oriental, tantôt comme un lieu de travestis érotiques, l'Inde du Moyen Âge évoque à la fois, dans la psyché européenne, la fascination, la répulsion et l'effroi. Vers la fin du XV^e siècle, le monde occidental assiste à ce que Sophie Linon-Chipon appelle « une rupture épistémologique » (Linon-Chipon, 2003, 11) qui bouleverse ses notions de l'univers connu et inconnu. C'est Bartolomeu Dias, un explorateur portugais, qui, en doublant le cap de Bonne Espérance en 1488, a ouvert la voie maritime vers les Indes Orientales. Ainsi au moment où l'Europe retrouvait le monde gréco-romain, les navigateurs portugais lui en ouvraient un autre, celui de l'Asie. De nombreux Français ont profité de l'ouverture de cette route maritime « du Tage au Gange »¹, pour visiter l'Inde. C'est le cas, par exemple, d'Augustin Hiriart,² un joaillier français originaire de Bordeaux. On a heureusement retrouvé quatre de ses lettres écrites entre 1620 et 1632. Ingénieur à la cour du « grand mogol »³ Jahangir, puis de Shah-Jahan, il a pu observer de près la société indienne. L'Inde musulmane forme la toile de fond de cette correspondance. Les renseignements qu'Augustin nous fournit sont bien sûr fragmentaires. Il informe ses correspondants que les musulmans étaient les maîtres de l'Inde. Malgré cela, il règne dans ce royaume un esprit de tolérance et chaque personne vit en liberté de conscience. Hiriart est lié, par sa belle-famille, au monde hindou. Il est donc un

¹ Subrahmanyam, Sanjay, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle : une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique », *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 1, 2001, p. 51-84.

² Pour une biographie de ce joaillier français qui est natif de Bordeaux, lire *Les Voyageurs français dans l'Inde aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Bamboat, Zenobia, New-York, Lennox Hill, 1972.

³ L'empire moghol est fondé en Inde par Babur, le descendant de Tamerlan en 1526 lorsqu'il inflige une défaite décisive à Ibrahim Lodi, le dernier sultan de Delhi à la bataille de Panipat. Nous pensons que le qualificatif « mogol » est dérivé de mongol. Ce sont seulement les six premiers empereurs de cette dynastie qui portent le titre de « grand moghol ». Ils sont Babur (1526-1530), Humayun (1530-1556), Akbar (1556-1605), Jahangir (1605-1627), Shah-Jahan (1627-1658) et Aurangzeb (1658-1707).

observateur privilégié pour parler des castes et du *sati*, le rite de l'immolation des veuves sur le bûcher funéraire de leurs maris. Dans une lettre adressée au baron du Tour, il écrit : « la mère de ma femme et sa sœur lorsque moururent leurs maris, elles se brûlèrent toutes vives tenant embrassé le corps de leurs maris morts »⁴ (Hiriart, 5). Quatre lettres d'Augustin Hiriart ont, jusqu'à présent, été retrouvées dans les papiers du savant français Nicolas Fabri de Peiresc⁵. Il faut aussi souligner que le cas d'Augustin d'Hiriart est un cas isolé, car les témoignages français de ceux qui ont vécu en Inde demeurent, au soir de la Renaissance, un fait rarissime. Donc, malgré l'intérêt pour l'Inde, le public français n'avait recours qu'à des textes portugais ou italiens pour leur fournir des renseignements sur ce pays. Augustin Hiriart, par contre, est pris du désir de voir le sous-continent après avoir lu *Histoires des choses plus memorables advenues tant ez Indes orientales que autres pais* [...] d'un certain Pierre Du Jarric⁶. Ce dernier n'avait jamais visité l'Inde, mais il écrit ce qui est considéré comme la première synthèse historique en français sur le sous-continent indien. Le livre est aussi vu comme étant un des premiers « best-sellers » français sur le sous-continent indien.

I. Biographie

Pierre Du Jarric est un jésuite qui est né à Toulouse en 1566. La *Biographie universelle* de Michaud ne nous fournit pas beaucoup de détails sur sa vie, mais nous savons qu'il est entré dans la compagnie de Jésus en 1582. La grande ambition de sa vie était de partir en mission dans les pays lointains, mais ce rêve ne sera jamais réalisé. Cette déception l'oblige à trouver d'autres voies pour répandre le message du Christ. Ainsi, Du Jarric s'engage sur le chemin de l'enseignement et sur celui de l'écriture. Il devient professeur de théologie morale au collège de

⁴ Hiriart, Augustin, dit de Bordeaux « Four letters of Austin of Bordeaux », dans *Journal of Punjab Historical Society*, Lahore, IV, 1916.

⁵ Lafont, Jean-Marie, « Les Indes des Lumières » *Passeurs d'Orient : Encounters between India and France*, Paris, Ministère des Affaires Étrangères, 1991, p. 13-40.

⁶ Bamboat, p- 39.

Bordeaux et il publie, entre 1608 et 1614, une vaste fresque en trois volumes intitulée *Histoires des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales que autres païs, de la decouverte des Portugais, en l'establissement & progrez de la foy chrestienne et catholique.*⁷

En principe, Du Jarric s'était seulement proposé de traduire en français les relations publiées par les jésuites italiens et espagnols sur les établissements que la société venait de fonder en Amérique. Mais, comme chaque correspondant ne traitait que d'une province, le lecteur ne pouvait avoir qu'une idée incomplète des travaux des missionnaires dans le nouveau monde ou dans les pays d'Asie et d'Afrique. Du Jarric renonce donc à ce projet et décide de choisir dans la relation de chaque missionnaire ce qu'il y avait de plus intéressant. Il compose ainsi l'ouvrage dont il est question. L'*Histoire* de Du Jarric est divisée en trois volumes et chaque volume est subdivisée en deux livres. Le premier volume (livres I et II) parle de la vie de saint François Xavier et de l'œuvre des missionnaires jésuites dans l'Inde du sud (Travancore, Cochin, Calicut, Vijaynagar, Bengale) jusqu'en 1599. Le deuxième volume (livres III et IV) brosse un panorama de l'Inde musulmane sous le règne d'Akbar ainsi que des travaux missionnaires en Afrique, en Chine, au Japon et au Brésil. Il traite le même thème dans son dernier volume, mettant le lecteur au courant de toutes les tentatives des jésuites jusqu'en 1610. Le récit de Du Jarric a connu un succès énorme auprès du public français, comme le prouvent les rééditions successives de son livre en France. Selon l'historien Vincent Smith, le deuxième

⁷ Le titre complet de cet ouvrage est *Histoires des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales que autres païs, de la decouverte des Portugais, en l'establissement & progrez de la foy chrestienne et catholique : et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jésus y ont fait, & endure pour la même fin ; depuis qu'ils y sont entrés jusques à l'an 1600, [Le tout recueilli des lettres et autres Histoires, qui en ont été écrites ci devant & mis en ordre] par le P. Pierre du Jarric, Toulousain de la même compagnie.*

volume est republié indépendamment dès 1611 à Arras et à Valenciennes, tandis que l'ensemble de l'œuvre, traduite en latin par le père Mathieu Martinez en 1615, est vendu jusqu'en Hongrie⁸:

In 1611, a new edition of the second volume appeared at Arras (and was reprinted in 1628) under the title *Nouvelle histoire des choses...* and this volume was also published in 1611 at Valenciennes. A Latin translation of the entire work by Martinez was published at Cologne in 1615 and entitled *Thesaurus Rerum Indicarum*.⁹ (Maclagan, 7).

Nous allons maintenant analyser les aspects majeurs ou essentiels de cet ouvrage qui expliquerait son influence sur le public de son temps.

II. Une cosmographie tardive ?

Nous savons que l'objectif principal de notre auteur était de faire part aux lecteurs des entreprises des jésuites aux Indes orientales. La lecture de certains « mémoires », pourtant, lui fournit suffisamment de matériel pour élaborer le même projet pour l'Afrique, le Brésil, la Chine et le Japon, ce qui le mène à redéfinir son ouvrage et à le qualifier de cosmographie. Dans son « Avis aux lecteurs », Du Jarric écrit :

Voicy enfin (ami lecteur) les deux livres qui restoyent de l'Histoire des Indes Orientales, combien qu'un peu plus tard que je n'eusse pensé, et que (peut-estre) tu n'eusses désiré : mais en contr'eschange du retardement, je donne plus que je n'avais promis. Car n'ayant encore trouvé tout ce, qui estoit de besoing pour dresser l'histoire des Royaumes de Congo et Angola, je n'estois point en deliberation d'en parler ; toutefois en ayant depuis recouvré quelques memoires, et rencontré en divers auteurs, ce qui manquait, je resolu d'y adjouster ces deux pièces. Voyant donc qu'il se pouvait faire un livre des choses de l'Afrique, y comprenant celles du Brasil ; et un autre presque esgal des

⁸ Selon l'historien C.H.Payne, l'information que nous fournit Vincent Smith est erronée. Dans la préface de la traduction anglaise du premier volume de Pierre du Jarric, il écrit : « The original French edition of *Histoire* [...] was published at Bordeaux (not Arras as erroneously stated by Mr. Smith) in three quarto volumes which appeared successively in 1608, 1610 and 1614 [...]. In 1611, a new edition of Part II was published at Arras (chez Gilles Bauduyn), and was reissued by the same publisher in 1628 [...]. » Payne, C.H, *Akbar and the Jesuits*, London, Routledge Curzon, 1926, p.58.

⁹ Maclagan, Sir E. Douglas, *The Jesuits and the great Mogul*, Octagon Books, New York, 1972.

Royaumes de l'Asie [...] je résolus de suivre plustost cet ordre, que celui que j'avais proposé au commencement du premier livre. Car ce faisant je m'accommodais davantage, à la Cosmographie et donnois moyen aux Lecteurs de trouver plus aisément es mappe-monde les regions, desquelles il est ici fait mention (Du Jarric, Avis aux lecteurs, volume 2).

Dans cette citation, Du Jarric avoue qu'il dévie de son projet initial. Pourtant, la cosmographie est un genre qui s'essoufflait à la fin du XVI^e siècle. La crise de ce genre est due à deux raisons principales. Premièrement, le cosmographe qui adopte le point de vue du créateur pour atteindre à son savoir universel est accusé d'être orgueilleux, car il prétend corriger « l'Écriture » au nom de son expérience personnelle. Deuxièmement, la compilation encyclopédique par un seul écrivain devient démodée. Du Jarric, qui écrit son ouvrage au début du XVII^e siècle, a-t-il raison donc de le qualifier de « cosmographique » ?

Frank Lestringant, dans son ouvrage *L'Atelier du Cosmographe*¹⁰, établit une différence nette et claire entre la cosmographie et le récit de voyage. Selon lui, le voyageur, dans la cosmographie, adopte une vue globale de l'espace terrestre. Ainsi, d'un écoumène insulaire et restreint, on passe à l'étude de la totalité du globe, ce qui exige un déplacement de point de vue. Le cosmographe adopte « le regard du créateur » sur le monde pour le décrire dans sa totalité. Comme l'écrit Lestringant : « L'hypothèse cosmographique suppose un monde global et plein, sans autres limites que l'orbe des cieux qui en dessine par projection les pôles, les régions et les zones » (Lestringant, 27). Il s'ensuit que cette description du monde provient de l'expérience personnelle de l'auteur. Cependant, le cosmographe sacrifie souvent son récit d'aventure à l'inventaire des curiosités, car pour lui l'accent est mis sur le savoir. Lestringant compare *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry aux *Singularitez de la France Antarctique* d'André Thevet pour mieux illustrer son point de vue :

¹⁰ Lestringant, Frank, *L'Atelier du Cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991.

Si l'on place en vis-à-vis les *Singularitez* et *l'Histoire* publiées à vingt années d'intervalle, on s'aperçoit que les deux ouvrages combinent en des proportions inverses l'aventure et l'inventaire, ces deux composantes fondamentales de tout récit d'itinéraire ¹¹ (Lestringant, 30).

Rappelons ici que Thevet est cosmographe du Roi de France (il sert successivement quatre rois : Henri II et ses trois fils, François II, Charles IX et Henri III). Il travaille à partir de 1556 au projet très ambitieux d'une encyclopédie géographique universelle. Cet ouvrage, *La cosmographie universelle*, est publié en 1575. Se conformant à l'esprit de son temps, Thevet s'attarde sur les singularités susceptibles de surprendre ses contemporains. Le terme, comme nous l'avons vu, désigne des objets, des événements ou des comportements qui sont hors du commun et pour cette raison considérés comme étonnants. En ce qui concerne André Thevet, son inventaire indien est un amalgame de la flore, de la faune et des mœurs indiennes. Parmi les curiosités végétales, il parle de l'utilisation de la feuille de bétel par les Indiens. Cette plante est bien connue dans le sous-continent pour ses propriétés médicinales :

En ceste isle Patalis se trouue l'herbe nommée d'eux betelle [...] Ceste plante a la feuille comme le Laurier & presque naissant par terre, ou aux arbres, en grim pant comme fait le Lierre, sans porter fruit ne semence [...] De ceste herbe usent les Indiens tant hommes que femmes, en ceste sorte : ils prennent des escailles des Huistres, & les font seicher : puis puluerisent, & avec la pouldre ils trempent la feuille de ceste herbe, y adioustans certains pommes qu'ils appellent *Areca* [...] et de tout cecy meslé ensemble, ils font des pillules rondes qu'ils tiennent en la bouche sans les aualer : [...] Ceste composition purge le cerueau & le conforte, chasse toute ventosité, & apaise la soif & alteration (Thevet, 380).¹²

Les feuilles de bétel sont utilisées pour traiter l'indigestion et les maux de tête. Malgré l'absence des qualificatifs, nous décelons un sentiment d'admiration pour cette plante miracle capable de

¹¹ Lestringant, Frank, « Préface », *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, par Jean de Léry, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p.15-39.

¹² Thevet André, *La Cosmographie Universelle*, Paris, Pierre l'Huilier, 1575.

combattre plusieurs maladies. Ceci n'est pas le cas lorsqu'il évoque le festival du chariot de la ville de Jagannath. La statue du dieu est alors posée sur un chariot et la machine est à son tour tirée par des pèlerins. Les hindous se jettent souvent sous les roues de ce chariot, une action héroïque qui, d'après leurs croyances, fera renaître l'adepte dans un état de bonheur :

Elle (l'idole) est conduite vne fois par l'an sur un chariot à huict roues, & trainee par les plus anciens du païs : [...] Et fault icy penser, que de plus de cent lieues le peuple vient pour assister à la procession de ceste belle poupée : de la quelle ce pauvre peuple est si abusé, que lors qu'elle passe parmy la rue, plusieurs d'eux se precipitent dessoubz les roues du Chariot [...] (Thevet, 384).



Figure 3: Le festival de Jagannath en Inde, Thevet André, *La Cosmographie Universelle*, Paris, chez Pierre l'Huillier, 1575, 384.

Dans ces deux passages, Thevet fait peu de commentaires. Cependant, l'utilisation des syntagmes comme « pauvre peuple » « si abusé », nous laisse croire que les mésaventures de ceux qui se livrent à ce sacrifice volontaire provoquent une certaine commisération chez notre auteur.

En ce qui concerne l'œuvre de Du Jarric, elle décrit principalement les entreprises des jésuites dans les pays où il y avait une présence portugaise comme l'Ethiopie, le Brésil, l'Inde et la Chine, ces pays représentant les divers continents du monde. Tout comme Thevet, il établit un inventaire de la flore et de la faune. Annie Molinié, dans son article « Pierre du Jarric et

l’Afrique »¹³ démontre par exemple comment la description de l’Afrique est un mélange de fabuleux et de réel. Prenant le cas spécifique du royaume de Monomotapa, elle prouve comment Du Jarric insiste sur le fait que ce royaume abonde en or : « en plusieurs provinces d’iceluy, il y a des minières d’où l’on tire une grande quantité d’or » (Du Jarric, 108). Cette référence à la richesse apparaît maintes fois, presque comme le refrain d’une chanson. Ainsi, en décrivant la grandeur des fleuves du pays, il ajoute : « à certains endroits le fleuve contient de l’or réduit en particules comme du sable » (Du Jarric, 106). N’oublions pas que, d’après les croyances populaires, les légendaires mines du Roi Salomon mentionnées dans la Bible se trouvaient dans le royaume de Monomotapa. Les descriptions de Du Jarric aident certainement à perpétuer ces mythes. Les éléphants sont l’autre curiosité du Monomotapa et Du Jarric signale que ces bêtes sont valorisées pour leurs dents. Il évoque également la légende des Amazones lorsqu’il affirme que les principales forces du roi consistaient en une armée de femmes guerrières et courageuses :

[...] une légion de femmes qui habitent seules sans compagnie d’hommes en une province que le roi leur a baillée et vont à la guerre comme les anciennes Amazones. Elles se bruslent aussi le tétin droit pour tirer mieux de l’arc (car ce sont leurs armes ordinaires) et combattent le plus souvent contre les *Giachas*, peuples cruels et farouches auxquels elles ne cèdent point ny en prouesse ny en subtilité ny en expérience, étant fort courageuses et exercitées aux armes (Du Jarric, 108).

Pierre du Jarric, qui ne quitte guère son collège de Bordeaux, établit un inventaire de singularités en les reprenant des récits de voyage d’antan¹⁴. Cependant, à la différence de Thevet, cet inventaire est utilisé à des fins de propagande. Ainsi, après la description du royaume de

¹³ Molinié, Annie, « Pierre du Jarric et l’Afrique. Le royaume de Monomotapa », dans *L’Afrique au XVII^e siècle*, Paris, Renaud-Bray, 2002 p.157-165.

¹⁴ Annie Molinié dans le même article précise que « le père Du Jarric a mêlé, dans ces chapitres consacrés au royaume de Monomotapa, deux sources fondamentales : la relation du Congo de Filippo Pigafetta pour ce qui est de la description de l’empire du Monomotapa et les nombreuses informations venues de la Compagnie pour la longue évocation du martyr du père Sylveira » p.164.

Monomotapa, Du Jarric souligne la nécessité de secourir les peuples de ces contrées qu'il qualifie de « gens cruels et barbares » et qui sacrifient aux idoles. C'est le père Gonzale Sylveira qui est envoyé en mission au Monomotapa. Le missionnaire entre en contact avec la famille royale, car il voulait tout d'abord convertir le prince. Il va de soi que le peuple allait suivre la voie du souverain, mais cette histoire n'a pas une fin heureuse. Gonzale Sylveira est persécuté et finalement mis à mort par « quatre grands sorciers et enchanteurs mahométans » (Du Jarric, 123). Du Jarric décrit le martyre qui est survenu le 11 août 1561 :

[...] la dessus autres quatre le prennent par les pieds et par les bras et l'ayant levé de terre, autres deux lui mettent une corde au col, et la tirent l'un deçà, l'autre delà et de ceste sorte, ils tuèrent luy ayant fait jeter grande quantité de sang par le nez et par la bouche [...] or après que les barbares l'eurent meurtry, ils prirent l'image du crucifix qu'il avait entre les mains et la mirent en pièces ; puis attachèrent le corps à une corde et le traînèrent à une rivière qui passe là auprès nommé Monsengesses (Du Jarric, 123).

Il est indéniable qu'un projet religieux motive la publication de l'ouvrage de Du Jarric. Dans l'avant-propos du premier volume, il souligne l'importance d'entreprendre « une conquête spirituelle des pays inconnus » (Du Jarric, 6) pour son lectorat. La citation qui suit confirme cette affirmation :

Nous avons peu voir et connaître le mesme en plusieurs choses qui sont arrivées de nostre temps, et singulièrement en la découverte des Indes, et tout plein d'autres païs, qui nous estoient incogneus, advenue depuis cent ans en ça ou environ. Car il semble que Dieu prevoyant qu'en ces derniers siecles la Foy de son Eglise devait estre combatuë et abbatuë en plusieurs endroits de l'Occident et du Septentrion, tant par la puissance des Turcs, ennemis jurés du Christianisme, que par l'audace et impieté des Heretiques de ce temps, a daigné jetter l'œil de sa miséricorde [...] pour esclairer des rayons de sa lumière tant de peuples et nations auxquelles la bonne nouvelle de salut acquis aux hommes par le mérite de précieux sang de Jésus-Christ, sauveur du monde, n'estoit encore parvenuë (Du Jarric, 2).

La page de titre du deuxième volume confirme notre hypothèse, car elle illustre non seulement les principaux missionnaires des Indes Orientales : saint François Xavier, le père Gaspar Barzé, mais aussi ceux qui ont été massacrés comme le père Rudolf Aquaviva et le père Gonzale Sylveira. On y représente la scène de martyre décrite ci-dessus. Le jésuite tient un crucifix dans sa main tandis que les autochtones l'étranglent avec une corde.

Peut-on ainsi conclure que Du Jarric est un cosmographe tardif ? Pour Du Jarric, écrire n'est pas seulement apporter sa contribution au savoir universel. Cela consiste aussi à transmettre la bonne nouvelle. Cette idée esquissée dans son premier volume est reprise dans le volume suivant. Ici, dans son épître à Louis XIII, il demande à son souverain de ne pas abandonner les projets maritimes amorcés par son père, Henri IV :

[...] nous avons grande occasion d'espérer que V.M. fera durant son règne, reflourir la France autant, ou plus que jamais elle fleurist en pieté et religion, en paix et en justice, en richesse et en puissance, bref en toutes les perfections d'un estat tres chrestien ; de manière que non content de ses bornes, elle ira porter la cognoissance du Vray Dieu, avec ses loix es Terres-neuves et autres pays barbares et idolâtre (Du Jarric, « Épître au Roi », volume II).

Frank Lestringant, dans son article « le voyage, une affaire de religion »¹⁵, explique comment, depuis Cicéron et saint Augustin, la religion est vue comme ce qui relie les hommes à Dieu et, du même coup, les hommes entre eux en fondant une communauté de croyants. La mission de Du Jarric s'insère dans cette optique. Il veut étendre le catholicisme en sauvant les idolâtres par le prosélytisme de la foi catholique. L'œuvre de Du Jarric ne correspond pas à la définition de la cosmographie telle qu'elle est esquissée par Lestringant. Ce serait peut-être plus exact de dire qu'elle suit le modèle à des fins de propagande ou de prosélytisme. C'est pour cette raison que

¹⁵ Lestringant, Frank, « Le Voyage, une affaire de religion », *Transhumances Divines : récits de voyage et religion*, textes réunis par Linon-Chipon, Sophie et Guennoc, Jean-François, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005.

ses *Histoires* sont un mélange intéressant d'anecdotes puisées dans les récits de voyage antérieurs et d'anecdotes religieuses proclamant les vertus des missionnaires jésuites qui se lancent sur des routes inconnues, se heurtent au danger pour la seule gloire de Jésus Christ. L'anecdote suivante témoigne ainsi du zèle missionnaire de François Xavier qui va même jusqu'à lécher les plaies d'un malade et sucer le pus lors de son séjour à Venise:

Or entre ces malades, il y en avait un chargé de bubes ou de pustules, desquelles sortait une matière si vilaine & si puante, qu'il n'y avait personne qui la peut supporter [...] il (François Xavier) commence à nettoyer ces ulcères chancreuses avec plus de soin et diligence que de coutume, à celle fin de vaincre cette répugnance de nature et toutefois il ne pouvait encore la surmonter du tout jusqu'à ce qu'il fit une chose qui semblera aux délicats bien étrange, mais non pas nouvelle à ceux qui ont lu les histoires des Saints. C'est qu'il se mit à lécher les plaies de ce pauvre ulcéré, voire qui plus est, à sucer la matière qui en découlait (Du Jarric, 63).

Cette anecdote met en évidence le stoïcisme et la persévérance de François Xavier. Le choix des mots que Du Jarric emploie fait en sorte que ce micro-récit peut être lu à deux niveaux. À première vue, il nous raconte une histoire qui montre la souffrance du malade et la bonté de François Xavier, car il est le seul qui s'approche de lui pour le guérir. Cette histoire peut, dans un deuxième temps, être interprétée au niveau symbolique. Les missionnaires sont les hommes élus de Dieu, qui avaient pour but de parler du christianisme, de répandre le message du Christ partout dans le monde et de sauver les « âmes perdues ». Son expérience à l'hôpital prépare François Xavier à devenir un « médecin des âmes ».

Les anecdotes de ce genre côtoient celles qui traitent des singularités tout au long du livre. Expliquant le nom de la mer Rouge, il écrit que l'eau avait une apparence rougeâtre à cause du dépôt sédimentaire qui s'y trouve :

Comme l'on est entré dans le Golfe, prenant à main gauche, se continue le reste de la côte Abyssine, jusques à la ville de Süaquen, là où commence l'Égypte : et bien près de là passèrent les enfants d'Israël à pied sec ce bras de mer, appelé autrement la mer rouge : non que de vray les eaux d'icelle soient rouges, mais en apparence tant seulement à raison des montagnes qui font ses environs, lesquelles ont force marbre rouge ; ou bien d'autant qu'en plusieurs lieux le sable qui est au fonds, est rouge, qui fait que les eaux semblent être de même couleur (Du Jarric, 28).

Il y a cependant une deuxième interprétation qui s'impose. La Bible, dans le livre de l'Exode, raconte l'histoire célèbre de la traversée de la mer Rouge par Moïse et les Israélites. Ce récit miraculeux est considéré comme l'un des événements fondateurs du judaïsme. Dans l'anecdote ci-dessus, Du Jarric ignore cet aspect « merveilleux » pour se concentrer sur l'aspect rationaliste. Nous n'aurons pas tort de conclure que, pour l'auteur, c'est sa foi catholique qui détermine si un fait hors du commun puisse être interprété comme une œuvre divine ou s'il appartient à l'œuvre antithétique de Satan. Dans la critique qu'ils font des prodiges païens, les jésuites rappellent volontiers les paroles de Jésus sur les faux prophètes qui utilisent la magie pour abuser des hommes. Dans les pages qui suivent, nous verrons que cet affrontement entre les conceptions divergentes du miracle est présent dans les anecdotes relatives au sous-continent indien.

III. Les anecdotes indiennes de Pierre Du Jarric

Dans son article intitulé « De la place de l'anecdote dans l'écriture missionnaire du XVI^e siècle : le modèle de saint François Xavier »¹⁶, Jean-Paul Bachelot affirme que l'anecdote occupe une place importante dans l'« arsenal rhétorique » des écrits viatiques de la Renaissance. En ce qui concerne l'Inde, l'ouvrage de Du Jarric contredit l'affirmation ci-dessus. La description du sous-continent s'étale sur les trois volumes des *Histoires*, mais nous ne comptons qu'une

¹⁶ Bachelot, Jean-Paul, « De la place de l'anecdote dans l'écriture missionnaire du XVI^e siècle : le modèle de saint François Xavier », *De l'Orient à la Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, sous la direction de Poirier, Guy, Gomez-Géraud, Marie-Christine, Paré, François, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2011, p. 251-266.

trentaine d'anecdotes. Pourquoi se montre-t-il si peu enclin à établir une collection de singularités ? La raison, selon nous, revient au projet initial de Du Jarric. Il voulait témoigner de l'activité apostolique des jésuites et des possibilités offertes par cette population lointaine au processus d'évangélisation. C'est le point central de son travail sur l'Inde et il décide d'évacuer tout autre détail secondaire. À défaut de valoriser les singularités, la seule raison pour laquelle Du Jarric convoque les anecdotes est en fonction de leur exemplarité, autrement dit les anecdotes représentent une situation spirituelle particulière. Or, l'Inde est un pays où plusieurs religions foisonnent et notre auteur parle des deux principales : l'islam et l'hindouisme.

i. L'Inde musulmane

Deux grandes puissances étrangères sont présentes, en Inde, à la Renaissance. Au sud, en 1498, Vasco da Gama débarque à Calicut et les Portugais deviennent ainsi les premiers européens à s'installer en Inde, tout particulièrement dans les régions côtières au sud de l'Inde. Ils établissent des comptoirs comme celui de Goa, mais aussi un comptoir dans une bonne baie (bom baia en portugais) qui deviendra Bombay¹⁷. En 1526, Babur, un descendant de Tamerlan, est chassé de sa capitale, Samarcande¹⁸. Il arrive en Inde, entre en conflit avec la dynastie afghane des Lodi et s'empare de la capitale, Delhi. Il fonde ainsi l'empire moghol (déformation du mot mongol, car Tamerlan se disait descendant de Gengis Khan). L'Inde relevait alors de deux grandes puissances étrangères, les moghols au nord et les Portugais au sud. Or, les deux caractéristiques fondamentales du gouvernement portugais en Inde étaient, premièrement, le contrôle absolu des voies maritimes et, deuxièmement, la conversion du peuple indigène au christianisme. Cette tâche de prosélytisme est confiée aux jésuites. Le premier contact entre ces deux puissances, moghole et portugaise, au sein du sous-continent indien, se fait par

¹⁷ La ville de Bombay est actuellement connue sous le nom de Mumbai. Le nom provient de la contraction de la déesse hindoue Mumbadevi, vénérée par les habitants de cette ville.

¹⁸ Ville qui se trouve en Ouzbékistan.

l'intermédiaire des jésuites qui essaient de gagner l'empereur moghol à leur religion. Akbar, le petit fils de Babur, occupe alors le trône ; c'est un esprit ouvert à la différence des croyances. Dans son ouvrage intitulé *Akbar and the Jesuits*¹⁹, (le livre qui est une traduction anglaise de la partie de l'œuvre de Du Jarric consacrée à l'Inde), l'historien anglais C.H Payne écrit que les jésuites étaient les seuls à vraiment connaître le personnage énigmatique du « grand mogol » et que cela contribue à la grande originalité de cet ouvrage:

The early Jesuit missionaries wrote so sparingly and withal so modestly of their adventures by sea and land that we are unaccustomed to think of them as travellers. Yet few men of their day have a better right to the designation. We point with pride to the narratives of Fitch, Hawkins, Coryat, Roe, and other of our merchant heroes who in the opening days of the seventeenth century sowed the seeds of British influence in the East. But they went nowhere the Fathers had not been before them. The latter were, in fact [...] the only Europeans who found their way into the Mogul empire in the sixteenth century. Moreover, theirs was no flying visit [...] and in the course of their missionary labours, traversed his dominions from end to end, from Lahore to Kabul, and from Kashmir to the Deccan (Payne, 16).

Nous verrons, dans les analyses qui suivent, qu'aucun de nos voyageurs n'établit de contacts personnels avec l'empereur moghol et que leur description de sa personne se révèle en grande partie aporétique. En ce qui concerne l'ouvrage de Du Jarric, c'est à travers le personnage du grand moghol que nous avons des aperçus de l'Inde islamique.

Du Jarric entremêle souvent sa narration de correspondances, les relations des jésuites étant composées de lettres envoyées à Rome par des missionnaires tous les ans²⁰. François

¹⁹ Du Jarric, Pierre, *Akbar and the Jesuits: an account of the Jesuit missions to the court of Akbar*, translated into English with introduction and notes by Payne, C.H., London, George Routledge and sons, 1926.

²⁰ Lors de la formation de la Compagnie de Jésus, saint Ignace de Loyola établit un système de correspondance. Ainsi tout jésuite parti en mission devait écrire à ses supérieurs un compte rendu minutieux de ses activités dans les pays lointains. Il y avait ainsi les *Relations annuelles* de diverses missions ainsi que d'autres lettres plus personnelles. Le style et le sujet de ces lettres variaient selon le destinataire. Pour une analyse détaillée de

Xavier dans une missive à Ignace de Loyola expliquait quelle fonction devait remplir ces lettres. Elles permettaient de remplacer la conversation, faisaient office, pourrait-on croire, de courriel du XVI^e siècle. Pour le religieux parti en terres lointaines, la lettre est « le trait d'union » qui comble la distance entre les divers membres de la Compagnie:

Puisque c'est seulement par des lettres que nous nous reverrons en cette vie, il faut qu'en ce peu de temps qui nous reste de cette vie-ci, nous nous voyions beaucoup par lettres. C'est pourquoi je procéderai comme vous me l'avez ordonné par lettre, de vous écrire souvent ²¹ (Saint François Xavier, 45).

De même, l'ouvrage de Du Jarric contient des lettres monophoniques comme celles de François Xavier ou encore un échange épistolaire comme celui qui existait entre les Jésuites et le Grand Moghol, Akbar. Comme preuve, nous citons l'extrait d'une lettre que l'empereur envoie au père Rudolf Acquaviva :

Venerables Peres de l'ordre de S.Paul, Je vous fais sçavoir, comme je vous suis fort affectioné, j'envoye Ebadola mon ambassadeur, & Dominique Briz son interprete, pour vous prier de m'envoyer deux Peres, qui soyent bien versez aux lettres& qui portent avec eux les principaux livres de la loy, & les Evangiles : parce que j'ay un tres grand desir de cognoistre ceste loy,& la perfection d'icelle[...] (Du Jarric, 440).

Cette lettre montre la volonté de l'empereur moghol de connaître davantage la religion chrétienne et révèle ses pensées intimes. Le ton des lettres s'avère familier²² et la logique interne

diverses catégories de lettres jésuites lire Afonso-Correia, John, *Jesuit letters and Indian history, 1552-1773*, Bombay, Oxford University Press, 1969.

²¹ Saint François Xavier, *Correspondance 1535-1552, Lettres et Documents*, traduction intégrale, présentation, notes et index de Didier, Hugues, Paris, Desclée de Brouwer-Bellaramin, 1987.

²² Luc Vaillancourt dans son livre *La Lettre familière au XVI^e siècle*, (Paris, Honoré Champion, 2003) trace l'étymologie du mot *familiaris* et il écrit : « Chez les Romains de l'Antiquité, le terme désigne un parent, un domestique ou un ami, celui qui est de la famille, de la maison ou qui a une habitude particulière avec quelqu'un. Lorsque la forme française « famelier » apparaît vers le XII^e siècle, elle conserve le sens latin : « qui est regardé comme étant de la famille, [...] ami, serviteur ». Dans ce contexte sémantique, la lettre familière est d'abord et avant tout celle destinée à un proche. Au XIII^e, « familier » désigne par extension « libre dans ses rapports, comme

est comparable à la progression de la parole dans une conversation. Le procédé épistolaire devient un moyen original de faire sentir au lecteur qu'il s'introduit dans l'intimité des correspondants. La lettre permet, en outre, l'inclusion des anecdotes ou de récits digressifs. Prenons comme exemple cette anecdote où Akbar révèle au père Rudolf Aquaviva que les prêtres musulmans complotaient contre lui : « Ces mullas, dit-il, sont traîtres et méchants, et pour cela je veux te bailler de mes gens pour te garder, & t'accompagner partout » (Du Jarric, 455). L'écriture épistolaire devient ainsi un procédé littéraire visant à révéler au lecteur les intrigues ou, comme dirait Varillas, « les histoires secrètes » de la cour royale.

La lettre sert aussi à dresser un portrait d'Akbar. L'empereur mogol apparaît comme « un esprit supérieur, subtil, curieux des choses et des hommes et ouvert à la différence des croyances, des arts et des civilisations »²³ (Lafont, 20). Les jésuites cependant comprennent vite la situation. Akbar n'est pas un fervent adepte de l'islam, mais il ne se convertira pas pour autant au christianisme, ce qui était l'objet principal de la mission. Ainsi, ce même empereur, vu sous des lumières positives, se métamorphose en un être obstiné qui avait « une folle ambition & désir [...] d'être estimé quelque grand prophète, & comme un demi dieu en terre » (Du Jarric, 476). En effet, Du Jarric raconte à ses lecteurs plusieurs anecdotes où Akbar est secoué de son obstination avertie par l'éventualité du courroux céleste de Jésus Christ. L'anecdote suivante raconte comment Akbar est puni pour adorer le soleil²⁴ :

Il semble que ce bon Dieu, qui ne désire pas la mort du pecheur, ains plustost qu'il se convertisse à lui & se sauve, voulust lui envoyer quelques châtiments et punitions, pour l'esveiller du sommeil de son obstination [...] Comme il (l'empereur moghol) était sur la terrasse de son palais, faisant une grande fête à

dans une famille ». À l'époque classique, le mot s'emploie également avec le sens de ce « qu'on dit ou écrit naturellement en dehors des relations hiérarchiques, officielles » p.13.

²³ Lafont, Jean-Marie, « Les Indes des Lumières », *Passeurs d'Orient : Encounters between India and France*, Paris, Ministère des Affaires Étrangères, 1991.

²⁴ Du Jarric informe le lecteur qu'un pareil incident arrive au roi de Chine pour ses croyances aveugles.

l'honneur du soleil... voilà que le feu tombe du ciel, & se prend premièrement au pavillon du prince, qui était très riche, lequel fut brûlé entièrement, sans qu'il y eut personne qui osa aller éteindre le feu. Car tous étaient si étonnés, qu'ils n'avaient pas le courage de s'en approcher. De là, il saute sur les autres tentes, qui étaient sur la même terrasse ²⁵(Du Jarric, 478).

Akbar est sans contredit l'une des plus remarquables figures de l'histoire indienne. Son génie porte à l'apogée l'empire que des chefs tartares avaient fondé au nord de l'Inde. Retracer la vie et les actes d'un tel prince, dresser son portrait moral et psychologique, tels sont les grands mérites de l'œuvre de Du Jarric. Cependant, son objectif principal est de parler des entreprises de jésuites dans les pays de mission. Tous ceux qui ne se convertissent pas au christianisme sont qualifiés de barbares, comme le seront l'empereur moghol Akbar et la communauté musulmane.

ii. L'Inde hindoue

Si notre auteur adopte une attitude peu sympathique envers l'islam, elle n'est guère différente envers les hindous. Dans son « Avis au lecteur », Du Jarric dit qu'il s'est employé de son mieux à répondre à l'attente des curieux de son époque. L'islam était beaucoup mieux connu du public cultivé et c'est peut-être pour cela qu'il préfère donner une description plus détaillée des croyances et des coutumes hindoues. Pour Du Jarric, cette religion n'est qu'un tissu de superstitions. À propos de la réincarnation, il n'hésite pas à en faire ressortir les aspects ridicules, notamment dans l'extrait suivant lié à la vache sacrée:

²⁵ Abu al-Fazal ibn Mubarak, premier ministre d'Akbar, est l'auteur d'*Akbarnama* ou le livre d'Akbar. Dans cette biographie, il parle de cette pratique de l'empereur d'adorer le soleil. Il écrit : « L'empereur ne se permet jamais de tourner en ridicule les opinions d'aucune secte ou religion ; il ne songe qu'à faire un bon emploi de son temps et à ne négliger aucun de ses devoirs religieux, en sorte que, grâce à la pureté de ses intentions, chaque action de sa vie puisse être considérée comme un hommage à la Divinité. Plein de reconnaissance envers la Providence, il lui demande sans cesse de le guider dans l'examen de sa propre conduite ; mais il implore plus particulièrement cette faveur à certaines heures de la journée. Ainsi, au point du jour, au moment où le soleil émet ses premiers rayons, à midi quand ce flambeau de l'univers resplendit de tout son éclat, et le soir quand il se dérobe aux regards des habitants de notre globe, à minuit enfin, lorsqu'il va recommencer sa marche ascendante [...] Sa Majesté professe une grande vénération pour le feu en général, et pour la lumière artificielle, qu'on doit regarder comme une émanation de la lumière naturelle ». Citation traduite en français par Jancigny, Adolphe de, *Histoire de L'Inde ancienne et moderne et de la confédération indo-britannique*, Leipzig, Collection Hetzel, 1860, volume 1, p.173.

Ils [les hindous] sacrifient des boucs, des moutons, & plusieurs autres animaux ; non toutefois des vaches, car ils les tiennent comme chose divine, selon qu'a esté dit, & en font si grand cas, que s'ils peuvent mourir tenant une vache par les hanches, ou bien aupres d'icelles, ils estiment estre bien-heureux, cuidans que leur ame entre dans ceste beste, qu'ils tiennent pour la meilleure loge, qu'elle puisse avoir (Du Jarric, 44).

Selon la philosophie hindoue, le sacrifice est le moyen qui assure la primauté du sacré dans la vie quotidienne. Les textes védiques spécifient, en effet, qu'il revient aux hommes de veiller à la subsistance et au bien-être des divinités qui, en retour, envoient, par exemple, la pluie pour les récoltes. Médiation entre les êtres visibles et invisibles, le sacrifice est, pour l'hindou, une nourriture offerte aux dieux et c'est par le feu sacrificiel que celle-ci pourra atteindre le royaume des cieux. Il est intéressant de noter, dans cette conception, une interdépendance directe entre le ciel et la terre, voire un rapport de causalité. Si l'homme ne sacrifie pas ou, en d'autres mots, n'offre pas de nourriture aux dieux, ceux-ci s'affaibliront et ne pourront intervenir sur terre aux moments voulus. Le sacrifice est donc un moyen utilisé pour renforcer la puissance des dieux. Du Jarric a raison de signaler la mise à mort des animaux pour le rite sacrificiel²⁶. Sa description est cependant parsemée des adjectifs qui qualifient cette pratique de « sottise ». Le peuple qui croit à cette religion est un peuple idiot et ignorant, ce qui révèle le sentiment de supériorité que le jésuite ressentait vis-à-vis des hindous.

La dévotion de l'hindou est personnifiée par diverses figures singulières. Par moments, elle adopte le visage du « brahmane » ou encore celui de la figure énigmatique du « yogi ». Dans la littérature antique, la célèbre scène du débat entre Alexandre et les ascètes indiens aide à perpétuer l'image des gymnosophistes ou des philosophes « nus ». Selon les anciens, les gymnosophistes ne craignent aucun pouvoir ni aucune menace, ils méprisent les biens du monde

²⁶ L'historien indien D.N. Jha affirme que la viande était la nourriture préférée des dieux. Lire son livre *Myth of the holy cow*, London, Verso, 2001.

et la vie elle-même, et sont à la recherche de la délivrance totale du cycle infernal des renaissances. C'est à partir de ce type de récit que la postérité va lire l'Inde, établissant une confusion entre le renonçant et les brahmanes. Le brahmane est un membre des quatre castes hindoues regroupant notamment les prêtres. Le « yogi », au sens étymologique du terme, c'est quelqu'un qui pratique le yoga. Du point de vue hindou, « le yogi » est plutôt une forme d'engagement spirituel. Du Jarric n'établit guère cette différence dans son ouvrage. Selon lui, les « yogis » sont des brahmanes qui ne sont pas mariés : « Il y a une autre manière de brahmane qui ne se marient point : lesquels maintenant on appelle jogues » (Du Jarric, 44). La moralité de ces deux types de brahmanes ou prêtres hindous est ravalée, car ce sont pour Du Jarric des hypocrites qui gardent le peuple dans l'ignorance pour leur propre intérêt. Voici la description qu'il nous fournit à propos de ces prêtres mariés :

Ceux-ci usent de milles tromperies et fallaces, pour décevoir le peuple et faire bouillir leur marmite. Car ils font croire, que leurs pagodes se banquetent bien souvent les uns les autres, et qu'ils veulent qu'on leur offre des choses, qui soient propres pour se bien festoyer par ensemble. Mais après que par telle ruse et finesse, ils ont eu ce qu'ils demandaient, ils enlèvent tout cela en leur maison et en font bonne chère entr'eux. Que si le peuple est peu soigneux à porter les offrandes, qu'ils demandent, ils intimident ces pauvres gens, et leur font entendre, que les Pagodes sont fort courroucez et indignez contre eux et qu'en punition du mépris [...] ils leur enverront de grands maux, comme maladies, pertes, et autres desastres, que bien souvent ces méchants Brachmanes leur causent par l'entremise du Diable, avec leurs enchantements et sorceries (Du Jarric, 45).

Nous remarquons d'emblée l'utilisation de nombreuses remarques négatives pour décrire les prêtres hindous. Du Jarric, en effet, leur accole l'épithète de « méchant ». Les brahmanes collaborent avec le diable pour intimider « les pauvres gens ». Qui plus est, ils utilisent « mille tromperies » pour « décevoir » le peuple. Ils sont, pour Du Jarric, des hypocrites qui gardent le

peuple dans l'ignorance pour leur propre intérêt. En effet, il existe un parallèle frappant entre la description ci-dessus et celle de Marco Polo. Le Vénitien décrit les brahmanes comme étant « des magiciens et des sorciers » (Marco Polo, 426), image que l'on pourrait rapprocher du prêtre indien fainéant et sorcier. Ces descriptions sont aujourd'hui l'objet d'attaques virulentes de certains orientalistes comme Edward Saïd. Selon lui, l'image du prêtre oriental fainéant et débauché est un leitmotiv récurrent dans presque tous les récits de voyage²⁷. François Bernier, par exemple, nous raconte l'anecdote où les prêtres hindous choisissent une belle fille comme épouse du dieu Jagannath. La nuit des noces, le dieu est censé dormir avec elle et la fille doit, à son tour, demander à son époux divin de prophétiser les événements de l'année suivante. La nuit, un prêtre entre dans le temple, jouit de la fille et lui fait croire ce que bon lui semble. Il existe un parallèle frappant entre le récit décrit ci-dessus et celui décrit par Pierre Poivre dans ses *Mémoires d'un voyageur* lorsqu'il parle des *talapoins* ou prêtres siamois. Poivre écrit :

On ne saurait croire combien de ruses et de stratagèmes ils (les talapoins) emploient pour satisfaire leurs désirs criminels. Je ne rapporterai ici qu'un trait de leur façon qui a fait beaucoup de bruit à Merguy pendant notre séjour dans ce pays là ²⁸ (Poivre, 65).

Poivre décrit ensuite la ville de Tenasserim, au Siam, qui était célèbre pour sa pagode. Comme le temple à Jagannath, cette pagode était aussi un lieu de pèlerinage annuel pour les fidèles. Poivre continue l'histoire en disant que « parmi la foule [...] il y avait une jeune fille ». Les charmes et la beauté de cette fille ont allumé dans les cœurs des Talapoins une passion furieuse. Pour

²⁷ Selon Saïd, les romans de Gustave Flaubert constituent de bons exemples des « idées reçues ». Il écrit : Woven through all of Flaubert's Oriental experience, exciting or disappointing, is an almost uniform association between the Orient and sex. In making this association Flaubert was neither the first nor the most exaggerated instance of a remarkably persistent motif in Western attitudes to the Orient [...] Why the Orient seems still to suggest not only fecundity but sexual promise, untiring sensuality, unlimited desire, deep generative energies is something on which one could speculate" *Orientalism*, p.188.

²⁸ Poivre, Pierre, *Les Mémoires d'un voyageur*, texte reconstitué et annoté par Malleret, Louis, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1968.

satisfaire leurs désirs charnels, ils invitent la jeune fille à venir voir les curiosités du temple et lui dérobent ainsi sa chasteté. Pour justifier cette action honteuse les prêtres, ont recours, d'après Poivre, « à la fourberie la plus grossière » (Poivre, 65). À l'entrée de la pagode, il y avait un dragon, qui est supposé être le ministre de la colère des Dieux. Les prêtres se servaient avantageusement de cette crédulité populaire. La bouche de l'animal est peinte en rouge et on publie la nouvelle qu'elle a été victime du courroux céleste. Quant aux parents de la victime, Poivre dit que « loin de se fier à la tromperie, ils firent encore des présents aux talapoins » (Poivre, 67). Malgré l'écart temporel et spatial qui sépare ces ouvrages, ils sont au diapason quand ils parlent de la grande ignorance des « peuples orientaux » face aux enseignements du « vrai » dieu. Ainsi, l'image du « brahmane » présenté dans le récit de Du Jarric est le reflet inversé de celle des gymnosophistes des Anciens.

Si le portrait du brahmane dépeint par Du Jarric est fait de préjugés, le personnage de « yogi » n'est guère plus exempt des invectives de l'auteur. Au Moyen Âge, on trouve des récits fabuleux qui vantent les prouesses ascétiques des yogis. Marco Polo, par exemple, attribue une longévité sans pareille au « cuigui »²⁹. De même, Nicolo Conti, s'inspirant sans doute du récit du voyageur vénitien, affirme que certains d'entre eux ne vivent pas moins de trois siècles³⁰ (Conti, 25). Mais le yogi de Du Jarric n'est plus l'archétype de la sagesse imaginé par les écrivains de l'Antiquité et ceux du Moyen Âge. On en donnera pour preuve cette anecdote qui met en scène un yogi de la ville d'Ahmedabad dans une scène d'une grande arrogance:

Ils [les missionnaires] arrivèrent sur la my mars à une ville nommée Amadaba, ou ils virent trois choses remarquables : l'un fut un jogue, qui se tenait au milieu de la grande place de la ville, auquel une infinité de monde accourait de toutes parts pour le voir. Car il était estimé un grand Saint parmy eux, à cause de l'austérité

²⁹ Voir la note à la page 76 de notre thèse.

³⁰ Conti, Nicolo, *The Travels of Nicolo Conti in the east in the early part of the fifteenth century* dans Major, Richard Henry (éd.), *India in the Fifteenth Century*, New-York, Burt Franklin, 1970.

de vie qu'il menait. Comme font aussi la plupart de ces jogues [...] Or celui-cy que les Pères virent à Amadaba, était si superbe et orgueilleux, que le fils du Roy, le sultan Morad, duquel a été parlé ci-dessus, l'ayant demandé venir vers soi, l'autre n'y voulut point aller : ains avec un grand faste et arrogance répondit à ceux, qui le venait querir de sa part, disant, que le prince vienne lui-même, s'il veut : car ma sainteté mérite bien cela. Le prince ayant entendu une si sottre réponse, le fit très bien foüetter, et puis le bannit de tout ce pays, où il était pour lors, selon que méritait sa présomption et outrecuidance (Du Jarric, 468-469).

L'utilisation des mots comme « orgueilleux », « arrogance » ou même « présomption » peint une image antithétique de celui qui est censé être le synonyme de la sagesse. Pourtant, la vie ascétique menée par les yogis n'est pas différente de celle des missionnaires. Pour prouver notre point de vue, nous proposons de comparer les deux extraits suivants : le premier décrit la vie austère des yogis et le deuxième est un court récit qui met en évidence la détermination de saint François Xavier pour s'engager sur la voie spirituelle :

Il y a une sorte de Jogues, qui vivent comme ermites parmi les déserts, et solitudes, ou bien dans des cachots et cavernes de la terre. Ceux-ci **mènent une vie austère et affligent leur corps par veilles, jeûnes et autres âpretés, endurant le froid, le chaud, la faim, la soif, et semblables incommodités** » (Du Jarric, 46).

Or jaçoit que François Xavier eût été nourri assez délicatement en la maison de son père, et n'eût pas accoutumé de marcher à pied ; il endurait néanmoins si volontiers **telles incommodités**, que non content du travail ordinaire, qu'apporte quant et foy le chemin, il ajouta encore de son gré une plus **dure pénitence, qui fut de porter durant tout ce voyage ces petites cordes toutes pleines de nœuds, avec lesquelles il bandait ses cuisses** [...] d'où advint qu'en cheminant, ces cordelettes entrent si avant dans la chair, qu'a peine s'apercevait-on mêmes des nœuds, tellement que cela lui causa es cuisses des ulcères fort griefs, accompagné d'une très grande et continuelle douleur (Du Jarric, 61-62)³¹.

³¹ C'est nous qui soulignons.

Ces deux citations laissent entendre que la vie menée par notre missionnaire est semblable à celle des ascètes hindous. En effet, ce ne serait pas inexact de conclure que François Xavier, qui renonce à tous les comforts de la maison paternelle et qui se détache du monde extérieur pour s'engager sur la voie de la religion, est un yogi hindou ou, à l'inverse, les yogis sont des missionnaires habillés à l'indienne. Cette similarité était si frappante que le jésuite Roberto de Nobili, missionnaire dans l'Inde du sud, commence à porter des vêtements hindous pour paraître comme un saint homme à la mode indienne et il adopte même plusieurs coutumes indiennes. Nobili pensait que ces aménagements étaient nécessaires pour propager le christianisme en Inde³².

Pierre Du Jarric, par contre, ignore ces ressemblances. Pour lui, ces deux figures religieuses, le missionnaire et le yogi, sont diamétralement opposées l'une à l'autre. Dans l'anecdote relative à François Xavier, notre auteur juxtapose des propositions antithétiques pour mettre en évidence le stoïcisme et la persévérance du missionnaire. L'image du jeune garçon qui mène une vie confortable chez ses parents parce qu'il « eût été nourri assez délicatement » et qui « n'eût pas accoutumé de marcher à pied » contraste avec l'individu qui endure de grandes incommodités pour la gloire de Dieu. Et comme si ses luttes contre les éléments naturels étaient insuffisantes, il s'inflige une douleur supplémentaire en attachant des cordes autour de ses

³² Dans son livre *Jesuit writings of the early modern period 1540-1640*, (Indianapolis, Hackett publishing company, 2006), John Patrick Donnelly cite de Nobili comme disant que les problèmes des jésuites provenaient du fait qu'ils ne voulaient pas s'adapter aux coutumes des pays. ("All our difficulty comes from want of adaptation") (107). En effet, ce missionnaire était de l'avis que les jésuites partout dans le monde devaient suivre l'exemple d'Alexandre le grand. Il écrit : « In this matter that interests us from a religious view point, let me be allowed to draw an analogy from a secular precedent. What Alexander (the Great) had to say in connection with the subduing of nations conquered by force of arms is well known. He maintained that what most effectively ensured the control of nations thus conquered was the willing cooperation of a population won over by means of mutual exchange of social habits. Indeed, I am convinced that the spiritual conquest which is our objective must be achieved in much the same way as that of the political conquest[...]Just as the overlord of city states must [to ensure his sway] adopt many of the local institutions, so too must the ecclesiastical leaders set over the Christian communities[...]we must give them certain advantages, and must also learn certain lessons from them. In other words, we must learn and tolerate their human ways of acting in society, so that in turn we may teach and strengthen in them the ways of God"p.110.

cuisses. Ici, le corps souffrant de François peut être vu comme une image symbolique de la souffrance humaine. Les missionnaires sont les hommes élus de Dieu, qui avaient pour but de parler du christianisme et de répandre le message du Christ partout dans le monde. Ils renoncent à tous les plaisirs pour sauver les « âmes perdues ». Cette bienveillance des missionnaires, aux yeux de Du Jarric, est bien différente de l'action des yogis hindous qui mènent une vie austère pour le seul plaisir de satisfaire leur orgueil et d'être vus comme des saints. Ces critiques acerbes démontrent que Pierre du Jarric a très peu de sympathie pour les religions autres que le christianisme. Le prosélytisme est toujours omniprésent. C'était comme si le véritable objet de son ouvrage était de décrire la religion hindoue afin d'en faire ressortir les faiblesses et de prouver la supériorité du christianisme.

Les idoles des dieux indiens sont un autre sujet qui alimente l'affirmation ci-dessus.

Voici une anecdote descriptive que Du Jarric raconte à propos d'un dieu indien :

Or jaçoit qu'en tous ceux-cy, ils honorent le diable principe, & dernière fin de l'idolatrie : si est-ce que non contents de cela, ils adorent aussi en sa propre figure, c'est-à-dire de la façon qu'on a accoustumé le peindre parmy nous ; & autant laid, hideux & difforme, qu'on le peut imaginer: Car ils le figurent avec deux visages, l'un à la teste et l'autre au dessous du ventre, portant ses cornes en tous deux, des griffes aux pieds, & aux mains ; ayant la barbe faite de mesme, que celle d'un bouc puant & vilain. Mais afin qu'il tienne bien la morgue, & qu'il paroisse quelque chose de grand, ils luy couvrent le chef d'une grande tiare, ou mitre à trois couronnes : & le representent assis sur une belle chaire (Du Jarric, 44).

Nous avons remarqué dans le chapitre trois de cette thèse que les orientalistes voient dans cette description les fils conducteurs de deux traditions différentes. La première tradition s'inspire de l'héritage légué par la civilisation gréco-romaine. Pour les écrivains de l'Antiquité, comme Ctésias et Pline l'Ancien, l'Inde était un pays peuplé de monstres et

des races diaboliques. Les manuscrits comme *Le Livre des merveilles* ont aussi aidé à implanter fermement ces croyances. Comme le dit R. Wittkower dans son article « *Marvels of the East* » :

Marvels of the East determined the western idea of India for 2000 years and made their way into natural science and geography, encyclopedias and cosmographies. They gradually became the stock features of occidental mentality [...] their power of survival was such that they did not die altogether with geographical discoveries and better knowledge of the East but lived on in pseudo scientific dress up to the 17th and 18th centuries (Wittkower, 159).³³

À cette première tradition vient s'ajouter celle de la religion chrétienne. Le christianisme réduisait tous les cultes polythéistes à des cultes du diable,³⁴ y compris les dieux indiens. Cette constatation apparaît à maintes reprises dans presque tous les récits de voyage et à travers tous les siècles. L'italien Ludovico di Varthema, par exemple, a visité le Kerala entre les années 1503-1508. Il raconte ses pérégrinations indiennes dans l'*Itinerario* publié en 1510. Selon ce voyageur, le roi adorait à la fois un Dieu (qu'il appelait *Tamerani*) et un Diable (connu sous le nom de *Deumo*). Le temple de ce *deumo* est décrit par Varthema de la manière suivante :

Rex in eius regia constructo ad id sacello hoc apparatu (ut illico colliquescet) colit. Sacellum patet quaquaversum testudinis latitudine duum passuum, tollit autem ab humo non plus ternis passibus. Ingressum ligneum ostium praebet cum antipagmentis:que sunt demones complusculi torreutice sculpti: ut in emblamatis uisutum. In sacello medio collocata en sedes solii instartex ere aeneum admitens sessorem demonem. Demon sedes

³³ Wittkower, Rudolf, « *Marvels of the East. A Study in the history of monsters* » dans *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, vol.5, 1942, p.159-197.

³⁴ Michel Meslin dans son livre *Le Merveilleux, l'imaginaire et les croyances en occident* (Paris, Bordas, 1984) explique comment dans la psyché occidentale les monstres sont synonymes du paganisme et trouvent place dans les épopées de croisades. Il écrit : « ...dans les rangs des armes païennes nous trouvons des cynocéphales, des hommes à la peau couverte de corne, d'autres cornus; leur corps est bien le reflet de leur âme que n'a pas encore touchée la parole divine. Ces monstres sont employés à des fins didactiques et religieuses : les tuer est un devoir, c'est servir Dieu et le droit » p.99.

diadematē redimitum caput habet mon romanor pontificum. Sed id plus habet: q diadema ternis insignit cornibus, sulciunt item demonis caput quaterna cornua: Ore q uastissimo hians: dentes praese sert quaternos : Naso est deformi: toruis trucibusq luminibus: uultu minaci: aduncas manus uncini istar her. Pedes uero gallo haud absimiles: qui monstrum horrendum igens conspicant : pauent continuo” (Varthema,28)³⁵.

En 1515, on publie à Augsbourg la traduction allemande de *l’Itinerario* de Varthema avec des illustrations. Jorg Breu, l’artiste, n’avait jamais visité l’Inde, mais son dessin est une reproduction fidèle de la description de Varthema. Le voyageur italien décrit les dieux indiens comme étant diaboliques et le résultat est un tableau que l’on peut convenablement appeler un pot-pourri de diverses traditions.



11. Idol of Calicut in Varthema's *Itinerario*

Figure 4: L’idole de Calicut dans Mitter, 19.

³⁵ Varthema, Ludovico de, *Novum Itinerarium Aethiopiae, aegypti, utriusque Arabiae, Persidis, Siriae, Ac Indiae intra et extra Gangem*, traduit de l’italien en latin par Archangelus Madrignanus, edition de Mediolani, 1511. Voici la traduction anglaise de la citation ci-dessus: « ...and the King keeps this « deumo » in his chapel, in his palace, in this wise: this chapel is two paces wide in each of the four sides and three paces high with doors covered with devils carved in relief. In the midst of this chapel, there is a devil made of metal. The said devil has a crown like that of the Papal kingdom with three crowns, it also has four horns and four teeth, with a very large nose, mouth and most terrible eyes. The hands are made like those of a flesh hook and the feet like those of a cock” Varthema, Ludivico de, *Itinerario*, traduit en anglais par J.W. Jones, London, 1863, p.137.

Partha Mitter dans son livre *Much maligned monsters: a history of European reactions to Indian art*³⁶ précise:

These so called Indian idols had not the slightest connection with Buddhist or Hindu iconography. Their origin and ancestry were entirely European. Yet travellers insisted that they were Indian and they were accepted as such by their readers (Mitter, 6).

L'image du « deumo » de Varthema n'a que peu de traits communs avec l'iconographie indienne. La « triple couronne » de Varthema que l'on peut distinguer sur la tête du diable renvoie à la description des papes, tandis que les quatre dents et les quatre cornes étaient d'habitude attribuées au dragon de la littérature apocalyptique. Le livre de Varthema a connu un succès énorme et le *deumo* devient l'archétype des démons adorés par les peuples de l'Inde. L'image ainsi que la description de ce monstre seront reprises par un grand nombre de voyageurs européens, y compris Pierre Du Jarric.

IV. Anecdote et exemplum

Pour conclure cette section sur les anecdotes indiennes, deux choses deviennent évidentes : premièrement, les Indiens ignorent le christianisme et, deuxièmement, ils sont si farouchement attachés à leurs traditions qu'ils excluent toute voix de raisonnement. Ceci explique la présence d'un grand nombre d'anecdotes religieuses qui ressemblent à des exempla. Dans son sens étymologique, l'exemplum désigne d'abord un exemple, mais c'est aussi une ressource de la rhétorique pour persuader. Dans la rhétorique latine, l'exemplum est une action ou un propos d'un personnage célèbre du passé qu'on nous conseille d'imiter. Au Moyen Âge, ils sont tirés de la Bible, des auteurs de l'Antiquité et des cultures orales. On n'aurait pas tort de dire que l'exemplum est moins une illustration d'une vérité doctrinale qu'une incitation à bien

³⁶ Mitter, Partha, *Much Maligned monsters: a history of European reaction to Indian art*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

agir. Prenons comme exemple cette anecdote à propos du châtement divin d'un hindou qui ose critiquer la religion chrétienne :

Il y avait un jeune brahmane (prêtre hindou) Catechumene lequel se trouva parmi les infidèles, un d'entre eux luy va dire : Nous voudrions bien savoir de vous, qui estes disciple des Peres, quelle est la loy qu'ils preschent. Le jeune homme respondit, que nostre loy estoit seule la vraye & que hors d'icelle il n'y avait point de salut. Comment (dire les autres) parlez-vous de la sorte étant Brahmane, & portant ce cordon au col ? Je ne nie pas (respondit-il) que je ne sois Brahmane de race : mais par la grâce de Dieu, je suis Chrestien de volonté ; si tost que je seray baptizé, je lairray à part ce cordon. Lors un autre Infidele luy va dire : Ces gens là (parlant des Chrestiens) sont des caffres ou caffars ; c'est –à-dire, gens sans loy.[...] & comme l'infidele continuait à s'opiniastres au contraire, voicy qu'une thuille vient (on ne sçait d'où) & frappe cest impie au visage si brusquement, qu'il fut soudain porté par terre (Du Jarric, volume III 5,).

Cette anecdote présente des similitudes frappantes avec l'exemplum médiéval. La séquence des événements caractéristiques de ce genre d'anecdote s'articule souvent en trois phases : (1) une circonstance introductrice (2) mise à l'épreuve de l'individu (cette partie est facultative) (3) une résolution du problème en guise de récompense (pour la bonne conduite) et châtement (pour la mauvaise conduite). C'est ce que nous pouvons aussi appeler la leçon de l'anecdote. Le tableau qui suit essaie de montrer la séquence narrative de quelques anecdotes en déterminant pour chacune, les étapes de l'exemplum :

Tableau 1 : Le schéma suivi par les anecdotes dans l'ouvrage de Pierre Du Jarric

	Circonstances introductrices	Mise à l'épreuve	Résolution du problème	Leçon
Anecdote 1 (p.5)	Un jeune Brahmane (prêtre hindou) se trouve parmi une foule des infidèles.		Le critique du christianisme, par une intervention divine, est blessé par une tuile.	Les critiques du christianisme sont toujours punis.
Anecdote 2 (p.7)	Un marchand hindou est emprisonné pour le vol de la poudre du canon.	Il est torturé en prison et ensuite condamné à mort.	Il demande à se convertir au christianisme avant sa mort. Cette réalisation du « vrai Dieu » se traduit en miracle et son corps demeure frais et sans odeur même le troisième jour après son décès.	Les Indiens se rendent compte que Jésus Christ est le sauveur universel.
Anecdote 3 (p.15)	Le Diable sous la forme d'un homme noir essaie d'enlever un jeune enfant qui voulait se convertir au christianisme.	Le diable mène l'enfant dans une forêt et essaie de l'égarer.	Intervention divine sous la forme d'une croix sur une colline. Le diable disparaît et l'enfant rentre sain et sauf à l'école des jésuites.	Dieu protège ses adeptes.
Anecdote 4 (p.135)	Le fils d'un ambassadeur musulman tombe gravement malade.	Les médecins n'arrivent pas à le guérir et la maladie empire.	Intervention du père Pigneiro qui récite l'Évangile et applique la croix où il y a les reliques sur le front de l'enfant. L'enfant guérit miraculeusement.	Mahomet est un « faux dieu ». C'est le vrai Dieu qui a protégé la vie du jeune garçon.
Anecdote 5 (p.139)	Un Arménien est emprisonné en Inde. Le geôlier musulman promet de le libérer s'il renonce à la religion chrétienne.	On lui coupe un bras	Libération du prisonnier grâce aux interventions des jésuites. L'Arménien apprend aussi que son frère lui a légué une fortune. Cela lui permet de	Dieu récompense ses fidèles même de leur vivant.

			recommencer sa vie.	
--	--	--	------------------------	--

Le travail de Du Jarric est aussi une synthèse de l'œuvre missionnaire des jésuites dans le sous-continent indien. Cependant, tout comme les premiers missionnaires, son discours est dépourvu de cet effort de comprendre l'autre.

V. Du Jarric et les lettres indiennes

Les connaissances à propos de l'Inde au moment où Pierre Du Jarric écrivait son récit étaient largement limitées à des traditions livresques d'auteurs antiques, et Du Jarric continue à perpétuer certains de ces stéréotypes relatifs à la religion. Il est vrai que notre auteur n'avait jamais visité l'Inde et ne prétend pas l'avoir fait non plus. Il avoue dans sa préface que sa relation de voyage est une transcription fidèle des lettres jésuites et des témoignages des Anciens. Examinons ainsi cet extrait d'une lettre jésuite qui décrit les vêtements de l'empereur moghol Akbar avec la description que nous en fournit Du Jarric :

Il est fort **robuste**, plein et **de médiocre stature**. Il **porte en teste le turban** ; et son vestement est tissu d'or ; sa cazaque luy va jusques aux genoux : **ses bas de chausses sont faits à nostre façon**, mais les hauts descendent jusques aux talons, les souliers sont d'une façon fort extravagante et de son invention. **Pour ornement de teste, il porte de grosses perles qui entourent son front**, il a toujours le poignard à sa ceinture, ou pour le moins le tient près de soi, et souvent en main [...] **Il prent plus de plaisir de se vestir à nostre mode qu'à la Turquesque, mais en son privé, il se vest à la Portugaise, et pour l'ordinaire de soye noire**³⁷ (197).

[...] homme **robuste**, et de **médiocre stature** : il portait des accoutrements entretissus de fil d'or, **et un turban à la teste**. La

³⁷ «Du Royaume et de l'Etat du Grand roy de Mogor [...] tirez de plusieurs particuliers advis envoyez à Rome, et traduits d'Italien en François », *Nouveaux advis du Royaume de la Chine, du Japon et de l'estat du roy de Mogor, successeur du grand Tamburlan et d'autres royaumes des Indes à luy subjects*, Paris, chez, Claude Chappelet, 1604.

robe de dehors ne passait pas les genoux, les hauts de chausses luy allaient jusqu'aux talons ; **et aux pieds il portait une chaussure faicte à nostre mode** : mais la façon de ses souliers estoit particuliere : car il l'avait inventée de sa teste. **Sur le front il portait plusieurs rangées de perles ou pierres précieuses. L'habit des Européens luy agréait fort et quelque fois, il prenait plaisir à se vestir d'un accoutrement de soye noire, faict à la portugaise ; mais c'était seulement en privé...** (Du Jarric, 434)³⁸.

La description de Pierre Du Jarric, comme le prouve le deuxième extrait, suit de très près la lettre jésuite. Du Jarric, dans sa paraphrase, n'essaie même pas d'apporter son propre jugement. Comme l'affirme C. H. Payne: « Du Jarric, as is plain from his preface, makes no claim to rank as an historian or a man of letters. His *Histoire* is in no sense an original work, nor is it a great literary achievement. It is from first to last, a compilation, a series of extracts and abstracts from the writings of others” (Payne, 65). Nous avons parfois l'impression que Du Jarric cherchait moins le plaisir de la découverte ou de la surprise que celui de la répétition. La raison pour cela réside peut-être dans le fait que Pierre Du Jarric se voyait comme un « compilateur ». Il est donc inutile de reprocher à notre auteur de n'avoir pratiqué que découpage et juxtaposition, car c'est précisément ce qu'il voulait faire. Il n'est jamais parti en mission dans les pays lointains et, de ce fait, il s'attache à suivre pas à pas les écrits de ses prédécesseurs, sans rien ajouter.

Les premiers missionnaires qui arrivent en Inde n'ont pas eu le temps de se préparer à apprécier la richesse de la civilisation de l'Inde et les coutumes indigènes ne faisaient pas l'objet d'une attention bienveillante. Minako Debergh dans son article « Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde, du Japon et de la Chine »³⁹ écrit que François Xavier, qui arrive en

³⁸ C'est nous qui soulignons.

³⁹ Debergh, Minako, « Premiers jalons de l'évangélisation de l'Inde, du Japon et de la Chine » dans *Histoire du Christianisme d'origine à nos jours*, tome 8, 1992, p.787-853.

Inde en 1542, était « ignorant des grands enseignements de l'hindouisme. Il avait quitté l'Europe, muni d'une bonne bibliothèque d'auteurs spirituels occidentaux dont ils pensait qu'ils avaient valeur universelle » (Debergh, 789). C'est ce raisonnement précis qui domine l'œuvre de Du Jarric. Les Indiens ignorent le Christianisme et cette ignorance les transforme en objet de ridicule.

Nous pouvons établir une analogie intéressante à cet égard entre l'anecdote rapportée par Tzvetan Todorov dans son livre *La conquête de l'Amérique* alors qu'il raconte de la première rencontre des Indiens et les Espagnols : « A défaut de mots, Indiens et Espagnols échangent [...] de menus objets ; et le colon ne cesse pas de louer la générosité des Indiens qui donnent tout pour rien » (Todorov, 44). Les Espagnols ne comprenaient pas pourquoi les Indiens ne faisaient pas la différence entre un morceau de verre et une pièce de monnaie. L'or est plus précieux que le verre dans le système européen. Ce malentendu, cette incapacité de traduire les signes, donne naissance à un sentiment de supériorité chez les Espagnols. Le discours de Du Jarric est, en grande partie, dépourvu de cet effort de comprendre l'autre. Il semble plutôt s'insérer dans l'optique d'Hérodote où il y a une dichotomie entre « nous » (les occidentaux) et « les autres ». Sa vision de l'Indien est fortement colorée par sa vocation. Les lettres échangées entre l'empereur mogol et les jésuites montrent un effort de dialogue, mais ceci n'aboutit jamais à la compréhension de la religion musulmane. Quant à l'hindouisme, il était impossible pour Du Jarric d'étudier sérieusement les différentes écoles philosophiques indiennes sans acquérir une connaissance suffisante du sanscrit. Du Jarric, de ce fait, ne pouvait présenter qu'une vue fragmentaire et superficielle de l'hindouisme. Les Indiens sont des peuples qui ignorent le catholicisme et cette ignorance fait en sorte qu'ils sont, en matière de religion, des barbares. Il faut souligner ici que le mot « barbare » signifiait pour Hérodote (et ici pour Du Jarric) tout ce

qui était le contraire de la civilisation grecque ou du monde occidental. La mission de Du Jarric est de sauver ce peuple païen en le convertissant. C'était sa vision d'un monde unifié sous l'étendard de la religion catholique.

VI. Conclusion

Pourtant, notre voyageur et son ouvrage deviennent le point de départ d'un mouvement de découverte de l'Inde réelle. Il y avait néanmoins un grand obstacle à surmonter. On ne savait où se tourner pour obtenir des renseignements fiables à propos du pays et comme l'explique Jean-Marie Lafont dans son essai « Les Indes des Lumières » : « de 1630 à 1660, ce fut pour la France [...] l'Inde par Constantinople » (Lafont, 23). Les orientalistes comme Richelieu, Mazarin et Colbert obtenaient leurs informations sur l'Inde par le truchement des agents diplomatiques au Moyen Orient. En 1488, Bartholomeo Diaz franchit le cap de Bonne-Espérance et ouvre ainsi la célèbre *Carreira da India*⁴⁰. On pouvait, de ce fait, arriver aux Indes orientales en suivant un parcours terrestre et maritime. C'est alors, pour de nombreux esprits curieux en France, l'heure des voyages et il suffit de citer les noms de Pyrard de Laval, Bernier et Tavernier pour en témoigner. Nous analyserons dans les deux chapitres suivants les anecdotes que ces voyageurs racontent à propos du sous-continent. Nous constaterons qu'un nouveau régime d'anecdotes sera utilisé et que les observations, même si elles sont toujours transmises par un système d'intermédiaires, rapprochent le lecteur de la réalité indienne.

⁴⁰ Vasco da Gama est le premier portugais qui arrive en Inde en 1497. *Carreira da India* est le nom donné à la route maritime qu'il a suivi pour y arriver.

Chapitre 5

Ancedotes à quatre mains

Nous avons vu dans le premier chapitre de cette thèse que les Français sont en retard à prendre la route maritime pour les Indes Orientales. Les Portugais, les Hollandais et même les Anglais l'avaient explorée avant eux. On aurait bien sûr tort de prendre cette réticence de s'engager sur les mers asiatiques comme un signe de désintérêt de la part des Français. Il existait, au contraire, un grand intérêt pour le sous-continent indien. Rappelons, ici, le rôle joué par la duchesse Isabelle du Portugal, l'épouse de Philippe le Bon et la mère de Charles le Téméraire, dans l'élaboration du plan pour les Indes. Le mariage de François I^{er} et d'Eléonore de Habsbourg,¹ veuve de Manuel I^{er} du Portugal, aidera aussi à diffuser les nouvelles d'Asie à la cour de France. L'Inde est à la mode² et elle attise la curiosité des Français. Comme les Portugais étaient peu soucieux de diffuser leurs informations, le public français avait souvent recours à des textes italiens, plus prolixes et beaucoup mieux compris par le public de son temps. Durant le règne de Louis XIV, Colbert conçoit le dessein de former une compagnie pour le commerce des Indes Orientales et l'expansion coloniale. Ainsi, autour de Jean Charpentier, le propagandiste officiel du roi, se réunit un groupe de traducteurs et de compilateurs dont le travail principal est de stimuler chez les Français le goût du risque et de l'aventure en vue de servir la politique de l'expansionnisme commercial du roi et de son ministre. En 1529, Jean et Raoul Parmentier quittent Dieppe pour devenir « les pionniers français aux Indes orientales » (Linon-Chipon, 2003 25). Leur initiative sera suivie par d'autres Français et la parution des mémoires de ces voyageurs s'effectue rapidement.

¹ Au Portugal, elle est connue sous le nom de Dona Léonor.

² Voir Atkinson, Geoffroy, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, Librairie E. Droz, 1935, p-11.

I. Le voyageur - écrivain

La rédaction des relations de voyage confère un nouveau statut au voyageur, celui de l'écrivain. Cette conception nouvelle met au jour une opposition entre l'écrivain-voyageur et le voyageur-écrivain. À l'un reviendrait les compétences de l'écriture, une vision de l'ailleurs qui s'offre par la médiation de l'artifice littéraire. À l'autre est échue une perception immédiate exprimée dans un style simple. Mais qu'est-ce qui pousse le voyageur à prendre la plume et à transcrire ses mémoires ? Sophie Linon-Chipon pense que c'est d'abord pour répondre aux attentes des amis et de la famille que le voyageur se transforme en écrivain. La relation de voyage se présente ainsi comme un ouvrage dont la diffusion est privée. François Martin de Vitré³ confirme ces observations lorsqu'il écrit en 1604 :

Puis qu'il est ainsi, que suivant le dire des sages, un chacun doit rendre compte à soy-mesme de ses actions journalières : à plus forte raison, il me semble que cela le doivent faire : qui poussés par un louable désir d'appréhender les raretés du monde, quittent la douceur de leur patrie, et la conversation de leurs amis, pour aller contempler sur lieu et en remplir leurs mains : aussi bien que l'imagination. C'est pourquoi, en ayant au commencement dressé quelques mémoires pour m'en prévaloir en particulier : plusieurs personnes de qualité s'enquérant curieusement des choses exquisés que t'ay remarquées ; et monstrant d'en recevoir du contentement, je me suis laissé persuader par leurs prières de les mettre en lumière, afin, de satisfaire par une seule responce, et mieux articulée : à toutes leurs interrogations : s'y cela réussit, comme ilz m'en ont donné espérance, en cela leur en auré obligation : sinon, ilz seront tenus de m'en servir de garant, de la hardiesse que j'ay prise de les faire imprimer pour m'accomoder de leur désir⁴ (Martin, 75).

³ On peut lire aujourd'hui le texte de François Martin de Vitré en appendice à la réédition du voyage de François Pyrard de Laval, paru aux éditions Chandeigne en 1998, p. 905-968.

⁴ Martin, François de Vitré, *Description du premier voyage fait aux Indes orientales par les français en l'an 1603. Contenant les mœurs, loix, façons de vivre, religion et habits des Indiens : une description et remarque des animaux, épiceries, drogues aromatiques et fruit qui se trouvent aux Indes : un traité du scorbut qui est une maladie estrange qui survient à ceux qui voyagent en ces contrées*, Paris, Laurent Sonnius, 1604.

C'est à partir de l'avis de ces premiers lecteurs que le voyageur décide d'entreprendre un projet plus vaste et de faire « le narré écrit » de son voyage. Mais que dire des voyageurs qui ne savaient ni lire ni écrire ? Grégoire Holtz est de l'opinion que « la période entre le Moyen-Âge jusqu'à la fin du XVII^e siècle, est une période particulièrement fertile pour la composition des récits de voyage à quatre mains »⁵ (Holtz, 300). Le célèbre voyageur italien Marco Polo a eu recours à un scribe et l'histoire de la genèse de son récit est connue de tous. Ce marchand vénitien est arrivé en Chine en 1275 en suivant la route de la soie et il y séjourne pendant 17 ans. De retour à Venise, il participe à un combat à Gênes et y est fait prisonnier. C'est dans cette prison génoise qu'il dicte son récit à Rustichello. Un deuxième cas de figure est celui de l'explorateur italien Nicolas de Conti, un négociant qui a beaucoup voyagé en Inde. Sur le chemin du retour, il est obligé de se convertir à l'islam pour sauver sa vie et celle de sa famille. Comme pénitence pour cette apostasie, le pape Eugène IV lui demande de raconter son périple à son secrétaire Poggio Bracciolini, connu comme Le Pogge. Cependant, le recours à un scribe pour transcrire son récit de voyage n'est pas un phénomène uniquement italien. Il est aussi apparu en France et c'est ce que montre un grand nombre de relations françaises aux Indes orientales. L'étude de Holtz démontre comment ces narrations viatiques, si elles ne sont pas complètement remaniées, subissent des coupures et des ajouts par des spécialistes de la réécriture. En ce qui concerne notre corpus, il s'agit tout particulièrement des récits de François Pyrard de Laval, de Jean-Baptiste Tavernier et de Jean Thévenot. Dans le présent chapitre, nous analyserons comment le rôle de ces « copistes » nous aide à mieux comprendre les anecdotes relatives aux Indes. Faut-il voir dans ces copistes un simple scribe ou bien quelqu'un qui a profondément modifié le récit du voyageur pour satisfaire aux attentes du public ? Y aurait-il

⁵ Holtz, Grégoire, *L'Ombre de l'auteur : Pierre Bergeron et l'écriture du voyage à la fin de la Renaissance*, Genève, Droz, 2011.

résurgence des anecdotes itératives ? Telles sont les questions auxquelles on essaiera de trouver une réponse en procédant à l'analyse des anecdotes. Nous avons choisi d'aborder ces œuvres en respectant l'ordre chronologique de la publication de leurs relations viatiques : François Pyrard de Laval (1615), Jean-Baptiste Tavernier (1676) et Jean Thévenot (1684).

II. François Pyrard de Laval

Un grand mystère qui entoure la famille de notre voyageur. Les Belges et les Français se disputent le lieu de sa naissance. D'après les premiers, le nom de famille « Pyrard » est en effet une variante du wallon « Pyrau ». Il existe de nombreuses familles de ce nom dans la région de Mangoubroux et à Heusy, en Belgique, alors qu'on ne retrouve aucune trace de ce patronyme en France. Les biographes français, quant à eux, se basent sur les déclarations du voyageur pour soutenir qu'il était originaire de Laval, que Pyrard affirme être son « pays natal »⁶. Au cours de son récit de voyage, il déclare maintes fois qu'il est de souche française et qu'il est fier d'exposer la grandeur de sa patrie aux souverains orientaux. Il nous est donc impossible de donner des indications sur son enfance et son éducation, mais nous savons que le 8 mai 1601, le jeune Pyrard, enivré par le désir de voir, d'apprendre et d'acquérir du bien⁷ embarque à Saint-Malo pour se rendre aux Indes Orientales. Il regagne sa patrie dix ans plus tard, ayant accompli tous ses vœux sauf celui de s'enrichir. Il sait cependant mettre en valeur son odyssée auprès des notables parisiens, plus particulièrement chez Jérôme Bignon, géographe et protégé d'Henri IV.

⁶ Décrivant les conditions sur le vaisseau Pyrard écrit : « [...] quelques-uns de mes amis[...]étaient fort malades, entre autres un jeune homme de notre ville de Laval que j'aimais fort » (52)

Lorsqu'il rentre en France après son voyage aux Indes orientales, Pyrard demeure quelques jours chez son ami à l'île d'Oléron et il s'exclame : « Ayant demeuré quelques jours là, je pris congé de lui et pris le chemin de la ville de Niort, là où se devait tenir la foire, où je trouvais force marchands de mon pays natal, qui est la ville de Laval en Bretagne, où je m'en retournai avec eux, et y arrivai le 16 février 1611. Dont Dieu soit loué » (832).

⁷ En effet Pyrard écrit : « J'étais du nombre, en sorte que non moins désireux de voir et d'apprendre que d'acquérir des biens, je m'embarquai dans le *Corbin* [...] » *Voyages de Pyrard de Laval aux Indes orientales*, p.32.

Le public attendait avec beaucoup d'impatience la publication de cette première relation en français sur les Indes Orientales. Ainsi, en 1611, quelques mois après le retour de Pyrard en France, il offre au public son *Discours du voyage des Français aux Indes Orientales*. Cette première édition laisse le public sur sa faim. C'est à ce moment qu'entre en scène le chanoine Pierre Bergeron. Ce dernier fait venir Pyrard chez lui et, à la suite de ces entretiens, réussit à se procurer des renseignements beaucoup plus précis que ceux qui étaient contenus dans la première édition. On voit donc la parution d'une nouvelle édition en 1615 qui s'intitule *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales (1601-1611)*. La version définitive paraîtra en 1619. La tâche de Bergeron, cependant, n'est pas facile. Pyrard avait la réputation d'aimer trop l'alcool. Tallémant des Réaux, dans ses *Historiettes*, qualifie notre voyageur de « brutal » et d'« ivrogne » (Tallemand, 651)⁸. Comment se fier à la parole de quelqu'un qui est toujours en état d'ébriété ? Bergeron résout le problème en demandant à notre voyageur de raconter plusieurs fois les mêmes histoires pour voir s'il y avait des variations. Les médisances contre Pyrard et cette manière unique de transmettre les détails de son voyage aux Indes sont confirmées par une note manuscrite de l'évêque Huet d'Avranches sur l'exemplaire de 1619 qui est conservé à la Bibliothèque Nationale de France. Il écrit :

Le véritable auteur de ce livre est Pierre Bergeron, qui ayant ouï parler des diverses aventures de Pyrard, lorsqu'il fut de retour à Paris, il le prit chez soi et se les fit raconter avec toute exactitude que l'on peut remarquer dans cet ouvrage. Comme Pyrard était toujours ivre, Bergeron pour discerner la vérité de ses paroles lui faisait dire plusieurs fois et à divers temps une même chose, et quand il la rapportait constamment d'une même façon et sans varier, il la prenait pour véritable...⁹ (Huet d'Avranches dans Pyrard de Laval, 24).

⁸ Tallemand des Réaux, Gédéon, *Historiettes*, Paris, J. Techener libraire, 1840.

⁹ Bouchon, Geneviève, « Préface », *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*, Paris, Chandeigne, 1998, p. 7-26.

Les éditions élaborées par Pierre Bergeron sont plus riches et détaillées que l'édition de 1611. Cette amplification du récit implique-t-elle un recyclage d'anecdotes indiennes anciennes ou *les Voyages* demeurent-ils le témoignage oculaire de Pyrard de Laval ? Nous essaierons de répondre à ces questions en analysant les anecdotes qui se trouvent dans cet ouvrage.

III. Pyrard de Laval et les anecdotes

Le tableau qui suit présente l'ensemble des micro-récits du périple. La classification des anecdotes est basée sur les moyens d'authentifier l'information que l'on retrouve dans les récits de voyage de l'époque : les choses vues, les choses entendues, les choses lues et les choses vécues:

Tableau 2 : Les anecdotes dans le récit de Pyrard de Laval.

	Occurrences	Description Sommaire
VUE	9	<ol style="list-style-type: none"> 1. Rencontre avec un poisson monstrueux (p.72) 2. Histoire de l'adultère d'un homme hindou (p.282) 3. Histoire d'un voleur à qui on a coupé la main (p.287) 4. Anecdote sur la cruauté du roi de Calicut (p.340) 5. Anecdote sur la longueur des oreilles des femmes indiennes (p.354) 6. Anecdote des sorciers hindous (p.363) 7. Anecdote personnelle du voyageur. Ce qu'il pensait être des cris de démons n'étaient que des cris de pêcheurs. (p.364) 8. Anecdote qui raconte la rencontre du voyageur avec les singes. (p.369) 9. Soldat condamné à mort par l'Inquisition à Goa et qui par la suite obtient son pardon
ENTENDUE	4	<ol style="list-style-type: none"> 1. Histoire singulière de la licorne au royaume de Bengale (p.308) 2. Anecdote sur la cruauté du prince Kunjali au Kerala (p.328) 3. Anecdote qui raconte comment le roi de Calicut a chassé les Portugais de son royaume (p.345) 4. Singularité observée par les Portugais sur les corps morts dans les mers indiennes (p.711)
LUE	0	
AUTRE SENS (ODORAT)	1	<ol style="list-style-type: none"> 1. Anecdote sur le corps des Indiens qui, malgré la transpiration, n'a aucune odeur (p.591)

RACONTÉE	11	<ol style="list-style-type: none"> 1. Anecdote sur la perfidie des Portugais (p.389) 2. Anecdote personnelle racontant les cruautés subies par notre voyageur sur le vaisseau Portugais (p.406) 3. Anecdote racontant la sortie de Pyrard de la prison à Goa (p.543) 4. Histoire des prisonniers arabes (p.544) 5. Histoire d'un homme pauvre à l'église de Goa (p.608) 6. Histoire de l'Inquisition d'un joaillier hollandais à Goa (p.614) 7. Histoire personnelle de Manuel Fernando (p.645) 8. Histoire de l'aveuglement d'un prince mogol (p.653) 9. Anecdote racontant une bataille maritime entre les Hollandais et les Portugais (p.660) 10. Anecdotes enchâssées sur les batailles maritimes entre les Hollandais, les Portugais et les Anglais (p.760-763) 11. Anecdote personnelle où le voyageur perd tout son argent (p.776)
----------	----	--

Ce qui nous frappe, de prime abord, en consultant ce tableau, c'est la présence d'un grand nombre d'anecdotes vues. Le récit de voyage est souvent perçu comme un inventaire de ce qui se passe à l'autre bout du monde et, sans anecdote, ce récit ressemblerait plutôt à un traité zoologique ou botanique. La fonction primordiale des anecdotes est donc d'animer le catalogue des curiosités tout en nous rappelant que l'expérience du voyageur se trouve bien à la base de son savoir. Cependant, un des impératifs absolus de la narration viatique, c'est aussi la vérité du discours. Les récits de voyage n'existent généralement qu'à la condition de se soumettre à la règle de la preuve. Comment prouver que ce que l'on dit est vrai ? Parmi les divers procédés disponibles dans l'arsenal rhétorique des voyageurs, « la conférence des autorités »¹⁰ est celui qui est le plus souvent utilisé. En d'autres mots, le voyageur cite soit la Bible, soit les auteurs de l'Antiquité ou même un autre voyageur, pour valider son discours. Un autre procédé est l'utilisation des formules du type : « j'ai vu ». La règle de la vue et de l'expérience conduit à exclure les fables ou les témoignages douteux. En fin de compte, le lecteur doit s'en remettre au seul témoignage du voyageur et à l'expérience individuelle. Ainsi, cette expérience du voyageur

¹⁰ Nous empruntons ici les termes de Frank Lestringant.

se trouve, dans presque tous les textes, valorisée comme une source irrécusable d'information. Nous avons vu dans le chapitre deux de cette thèse que pour certains chercheurs comme Sophie Linon-Chipon, le mot voyageur est synonyme de menteur. Basant ses observations sur l'analyse des récits anecdotiques du voyageur français Robert Challe, elle n'hésite pas à conclure que « le voyageur qui a beau mentir parce qu'il vient de loin, est tenté de jouir et d'abuser de ce privilège exceptionnel d'être le seul garant de ce qu'il dit » (Linon-Chipon, 194)¹¹. Le voyageur se bat continuellement contre le soupçon de mensonge qui pèse sur son récit. Pyrard aussi n'est guère exempt de cette suspicion. Comme preuve, on cite l'exemple de l'anecdote où notre voyageur parle de la licorne, cet animal mythique qui dans la tradition antique et médiévale est doté d'une fonction magique. Ainsi, décrivant la faune et la flore du royaume de Bengale, Pyrard écrit :

Ce pays est fort abondant en éléphants, et c'est de là qu'on en mène aux autres endroits de l'Inde. Il y a des rhinocéros, et dit-on même des licornes, qu'on tient se trouver en ce seul pays, et ils disent que tous les autres animaux ne boivent jamais en une fontaine que la licorne n'y ait trempé sa corne, ainsi ils attendent tous au bord de l'eau, tant qu'elle soit venue pour cet effet (Pyrard de Laval, 308).

Claude Kappler, dans son ouvrage *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, nous montre comment la rencontre avec les monstres reste une pierre de touche de l'authenticité d'une expérience de voyage. En effet, « qui n'a pas vu de monstres, n'a pas voyagé »¹² (Kappler, 115) et Pyrard continue à perpétuer cette tradition. Rappelons que le terme *anecdota* désigne, au sens étymologique, des données inédites dont les historiens ne pouvaient montrer la vérité qu'à la condition d'en avoir été les témoins oculaires directs. En racontant l'anecdote du poisson monstrueux et celle de la licorne, Pyrard de Laval montre que même l'anecdote vue, qui est un

¹¹ Sophie, Linon-Chipon, « Certificata loquor. Le rôle de l'anecdote dans les récits de voyage (1658-1722) », dans *Roman et récit de voyage*, éd. Gomez-Géraud, Marie-Christine et Antoine Phillippe, Paris, P.U.P.S, 2001.

¹² Kappler, Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.

véhicule idéal pour l'expression des réalités inédites, peut en effet se transformer en anecdote itérative. Le lecteur n'aura pas tort, de ce fait, de penser que l'Inde de Pyrard de Laval serait un collage de diverses anecdotes des récits antérieurs.

À notre avis, ce n'est pas le cas. Il est indéniable que nous voyons la résurgence du leitmotiv des monstres, mais ce phénomène est dû à l'intervention de Pierre Bergeron dans le texte. En effet, un examen attentif d'autres relations de voyage retravaillées par Bergeron, comme *Les voyages fameux...* de Vincent Le Blanc¹³ ou même celui de Jean Mocquet, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*¹⁴, révèle la présence d'anecdotes « merveilleuses » comme celle de la licorne. Ces anecdotes sont présentes dans presque tous les écrits viatiques de l'Antiquité et du Moyen Âge. Bergeron est un héritier de la Renaissance, de sa curiosité mais aussi de sa culture du lieu commun. Comme l'affirme Grégoire Holtz dans son livre sur Bergeron :

C'est pour le public de la fin de la Renaissance qu'écrit Bergeron : l'étude de la strate intertextuelle mobilisée par le rédacteur montre que, souvent sans les nommer, le rédacteur convoquait un grand nombre de sources, qui lui permettaient de réinscrire le témoignage du voyageur dans le continuum d'autres relations imprimées et de faire littéralement marcher le voyageur dans les pas d'un autre (Holtz, 13).

Grégoire Holtz, qui a étudié la carrière de ce scribe de la littérature des voyages, montre comment l'inclusion de certaines anecdotes constitue une des pratiques éditoriales de Bergeron afin de les rendre publiables.

¹³ Le Blanc, Vincent, *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc, marseillois, qu'il a faits depuis l'aage de douze ans jusques a soixante ans, aux quatre parties du monde : a scavoir aux Indes orientales et occidentales, en Perse & Pegu; au royaume de Fez, de Maroc, & de Guinee, & dans toute l'Afrique interieure, depuis le cap de Bonne Esperance jusques en Alexandrie, par les terres de Monomotapa, du Prest Jean & et de l'Egypte : aux isles de la Mediterranee, & aux principales provinces de l'Europe etc*, Paris, Gervais Clousier, 1648.

¹⁴ Mocquet, Jean, *Voyages en Afrique, Asie, Indes orientales et occidentales*, Paris, Chez Jean de Hevqueville, 1617. Aussi voir l'édition la plus récente *Voyage à Mozambique et Goa*, texte établi et annoté par Xavier de Castro, Paris, Chandeigne, 1996.

Pour revenir au récit de Pyrard, il faut signaler que ces deux anecdotes sont des cas isolés et on n'en trouve pas d'autres qui font référence aux *mirabilia* indiennes. Pyrard utilise plutôt l'anecdote afin de démythifier certains témoignages douteux. Prenons comme exemple l'anecdote qui raconte l'émanation des cris bizarres d'une mosquée au Kerala. La plupart des voyageurs associent ces cris à la sorcellerie, mais notre voyageur prouve que ce n'était autre chose que les hurlements des pêcheurs:

Ils se plaignent tous des apparitions des démons et du mal qu'ils leur font [...] De moi (grâce à Dieu), il ne m'est rien arrivé de semblable, fors que la nuit du jour que j'arrivai à Badagara, n'ayant aucun lieu pour me retirer, je me mis et couchai dans une mosquée[...] Mais étant là, je ne pus jamais reposer ayant l'esprit travaillé d'illusions et entendant force bruits. Il m'était avis même que j'étais comme pressé en sorte que je ne pouvais ni parler ni respirer. Le bruit que j'oyais toute la nuit était comme qui eût roulé force boules sur le plancher et lambris de la mosquée, et je croyais à toute heure que tout allât enfoncer et tomber sur moi[...] Enfin le point du jour étant venu[...] voici deux ou trois de ces *moucois* (pêcheurs indiens) qui se mettent à crier et hurler comme de vrais diables, avec des voix extrêmement affreuses et épouvantables. Ils étaient au haut de la mosquée, sans que je les pusse voir, ni savoir ce que c'était. C'était leur coutume pour appeler le peuple... (Pyrard de Laval, 365).

On n'aura pas tort de conclure que dans le cas particulier de Pyrard de Laval, le mot « voyageur » n'est pas synonyme de menteur et l'anecdote demeure le véhicule pour transmettre les réalités inédites de ce sous-continent. L'inclusion de ces anecdotes qui relèvent du témoignage oculaire de notre voyageur peut aussi être vue comme un autre procédé de Bergeron visant à légitimer son récit de voyage. Le copiste est conscient du fait que le goût du public lettré a changé et que l'image d'une Inde monstrueuse et fabuleuse ne satisfaisait plus les esprits particulièrement curieux. C'est pour cette raison que nous pensons que Bergeron reprend certaines singularités telles le poisson monstrueux ou même la licorne. L'évocation d'une faune

merveilleuse satisfaisait certes les attentes du public français, mais le public cultivé, par contre, était partisan de l'honnêteté et il voyait la pratique humaniste de citer les auteurs antiques comme l'exhibition d'une érudition inutile. Bergeron tient compte de ces deux tendances et ceci explique le côtoiement de ces deux types d'anecdotes contradictoires dans le récit de Pyrard de Laval.

Qui plus est, nous savons que Pierre Bergeron a étoffé le témoignage de Pyrard en empruntant certaines descriptions d'autres récits de voyage. En effet, si on enlevait les anecdotes qui foisonnent dans cette relation, elle se réduirait à un collage de renseignements, puisés de diverses sources, et notamment de l'ouvrage du Hollandais Jan Huygen van Linschoten intitulé *l'Histoire de la navigation* et publié à Amsterdam en 1610¹⁵. La comparaison de la description des mariages portugais dans les deux ouvrages prouve d'ailleurs cet emprunt. Van Linschoten décrit les noces de la manière suivante :

Le mariage étant solennisé en l'église on conduit les nouveaux mariés comme devant. Et lors les amis, voisins, & **alliés se tenant aux fenêtres[...]espendent sur l'époux et l'épouse quand ils passent, de l'eau rose, de la dragee & autres délices. Et ordinairement ceux qui font de principale qualité ont des serviteurs entendus à sonner de la trompette & de la fleute qui donnent aux oreilles le plaisir d'une fort bonne harmonie. Les nouveaux mariés approchant de leurs logis font humble révérence à ceux qui les accompagnent comme en les remerciant, puis étant entré dedans se mettent aux fenêtres** avec les commères tenant grande gravité. Cependant ceux de la compagnie font autour du logis à cheval s'exerçant à la course[...]Ces jeux & courses achevés, ils passent tous devant la fenêtre, faisant la révérence, et ainsi se partent du logis[...] **Cela faits[...]ne restant que trois ou quatre autres des plus proches parents qui après avoir banqueté ...ne retiennent plus longtemps les nouveaux mariés** (Linschoten, 79-80).

¹⁵ Van Linschoten, Jan Huygen, *Histoire de la navigation de Jan Huygen Van Linschoten, Hollandais et de son voyage es Indes orientales contenant diverses description des pays, costes, rivières, caps et autres lieux jusques à présent découvertes par les portugais : observations des coutumes des nations de delà quand à la religion, estat politique & domestique, de leurs commerce, des arbres et autres singularitez qui s'y trouvent : Et narration des choses mémorables qui sont advenues de son temps*, Amsterdam, de l'Imprimerie de Henry Laurent, 1610.

La description de Pyrard de Laval reprend la même description du cortège nuptial et des fêtes organisées pour les mariés :

Après qu'ils sont épousés, on les reconduit tout de même avec force trompettes, cornets et autres instruments, qui sonnent depuis l'église jusqu'au logis, et chacun en passant jette force fleurs et eaux de senteurs, dragées et confitures sur la compagnie [...] Quand ils sont arrivés devant le logis, le marié et mariée, avec les hommes et femmes plus proches parents et plus anciens, entrent dedans, et dehors demeurent les jeunes amis que l'on remercie, et cependant ils s'amuse à faire maier, courir et danser leurs chevaux[...]**Le marié, la mariée et tous les autres de dedans sont à des fenêtres en formes de galeries d'où ils regardent ces passe-temps. Cela fait, ils mettent tous pied à terre et entrent en une salle basse[...]on fait festin à tous les parents, qui ne dure pas beaucoup, puis ils se retirent** (619-620).¹⁶

Les phrases qui sont soulignées dans la citation ci-dessus montrent que la description de Pyrard de Laval n'est qu'une paraphrase de celle de Van Linschoten. Les extraits se ressemblent à un point tel que nous sommes à la limite du plagiat. C'est le cas pour le « datura », une plante utilisée par les femmes indiennes pour tromper leurs maris, la description du royaume du Bengale et du Gange et la description de la ville de Goa. En d'autres mots, sans les anecdotes vues, ce récit de voyage ressemblerait à un collage de renseignements puisés dans les récits de voyage antérieurs, tout comme la compilation de Pierre Du Jarric. Les anecdotes comme celle où Pyrard parle de ses expériences dans les prisons à Goa (qu'il était le seul à connaître) et les anecdotes personnelles comme l'incident où le voyageur est dérobé de son argent interviennent cependant pour crédibiliser ce récit viatique.

¹⁶ C'est nous qui soulignons.

i. L'anecdote à la lisière du romanesque

Une deuxième catégorie d'anecdotes qui attire notre attention sont les anecdotes « racontées » qui sont de nature autobiographiques. N'oublions pas que Pyrard est un de ces rares voyageurs qui n'a pas consigné par écrit les expériences marquantes vécues lors de son voyage. Ainsi, comme le démontre Grégoire Holtz, l'interpolation de formules telles « voilà ce que j'ai pu remarquer et me **ressouvenir** de plus mémorables... » ou « je ne veux aussi oublier de **dire...** » évoquent l'image d'un conteur qui partage ses expériences viatiques avec son auditoire réuni autour de lui.

Écrire le voyage, tout au long du XVII^e siècle, est une tentative de concilier ce que Frank Lestringant appelle « les deux composantes fondamentales de tout récit d'itinéraire », l'inventaire et l'aventure¹⁷. Qu'il s'agisse d'un simple journal de bord, d'une relation de missionnaire ou d'un rapport d'ambassade, le voyage est primordialement vu comme le compte rendu d'une enquête menée dans une autre partie du globe. Les voyageurs, à travers leurs écrits, exposent les singularités qui servent à compléter les connaissances encore lacunaires des terres lointaines. Mais comme le soutient aussi Lestringant, « écrire le voyage n'est-ce pas d'abord et avant tout raconter un voyage » ? (Lestringant, 30). En effet, cette ambivalence est inhérente au genre lui-même. À une époque où le voyage est plein de risques et de surprises, la relation se lit comme un roman d'aventures. Qui plus est, le concept horatien de l'*utile dulci* joue un rôle important dans les débats esthétiques français du XVII^e siècle. Horace parle dans son *Ars Poetica* (ligne 343) de l'*utile dulci*, doctrine reprise au siècle classique sous forme de l'utile et de l'agréable, ou dans la formule « plaire et instruire ». Avant de s'appliquer au récit de voyage, ce

¹⁷ Lestringant, Frank, « Introduction », dans *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Jean de Léry, Paris, Librairie Générale Française, 1994 p. 15-39.

concept sert à définir le théâtre, qui est le genre dominant de cette époque. Dans son *Art Poétique*, Boileau propage cette idée comme étant l'idéal de tous les genres littéraires :

Auteurs, prestez l'oreille à mes instructions
Voulez-vous faire aimer vos riches fictions ?
Qu'en sçavons leçons votre Muse fertile
Partout joigne au plaisant le solide et l'utile
Un lecteur sage fuit un vain amusement
Et veut mettre à profit son divertissement ¹⁸ (Boileau, 182).

Très tôt, au XVII^e siècle, une double lecture du récit de voyage s'opère : premièrement, une lecture utilitaire alors que l'on cherche à s'informer et à s'instruire, et une lecture de divertissement pour ceux qui recherchent avant tout le plaisir du dépaysement, de la surprise et de l'aventure extraordinaire. Est-ce peut-être pour cette raison que Claude Lévi-Strauss parle de *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry comme étant « un extraordinaire roman d'aventures... »¹⁹ (Lévi-Strauss, 13) ? En ce qui concerne les Indes Orientales, nous pouvons rappeler l'exemple de l'explorateur portugais Fernando Mendes Pinto dont le témoignage prend ouvertement la forme des mémoires d'un aventurier.

Dans *Le Voyage aux Indes orientales* de Pyrard de Laval, la valeur purement informative semble occuper une place secondaire. En effet, la description des singularités de la flore et de la faune des Indes orientales est détachée du récit principal pour être reléguée dans un traité attaché comme une annexe après le récit des aventures de notre voyageur. Écrit à la première personne, le récit du voyageur apparaît comme un conteur en train de s'adresser à un public et de mettre en scène le récit de ses péripéties. Les anecdotes se trouvent ainsi libérées de leur fonction traditionnelle de soutenir le discours. Pour mieux illustrer notre point de vue, nous prenons comme exemple une description tirée de François Bernier, un voyageur du XVII^e siècle dont

¹⁸ Boileau, Nicolas, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1966.

¹⁹ Lévi-Strauss, Claude, préface, dans *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Librairie Générale Française, 1994.

nous étudions le récit au chapitre six de cette thèse. Parlant des connaissances des hindoues dans le domaine de l'anatomie, il écrit : « Dans l'anatomie, on peut dire que les gentils n'y entendent rien du tout. Ils ne savent dire que des impertinences là-dessus, aussi n'est-ce pas merveille qu'ils y soient si ignorants » (Bernier, 335). Cette description est suivie par une anecdote où Bernier raconte les réactions des hindous lors de sa dissection d'une chèvre. Ils « s'enfuyaient » et ils « tremblaient de peur » (Bernier, 336), devant ce spectacle sanglant. Le voyageur se demande comment ces gens pouvaient prétendre à avoir des connaissances avancées sur l'anatomie lorsqu'ils n'ouvraient jamais de corps ni d'hommes ni même des animaux. Ici, l'anecdote introduite par la locution « j'ouvrais des chèvres vivantes devant mon agha²⁰ », soutient et valide le discours descriptif de François Bernier. Dans le récit de Pyrard de Laval, par contre, où l'accent est plutôt mis sur l'aventure personnelle du voyageur, les anecdotes se présentent comme des histoires indépendantes, encadrées dans un récit cadre qui nous rappelle de loin le modèle de l'*Heptaméron*.

Dans ce recueil de nouvelles de Marguerite de Navarre, il y a dix devisants (cinq hommes et cinq femmes) qui se sont réfugiés à l'abbaye de Notre-Dame de Savance pour fuir une tempête et pour attendre pendant dix jours jusqu'à ce qu'on achève la construction d'un pont détruit par l'inondation. Pour faire passer le temps, chaque devisant raconte des histoires. Par l'alternance homme-femme, l'auteur crée un débat où les points de vue masculins et féminins se succèdent. L'auteure nous éclaire sur une époque entière à travers les croyances et les préjugés de ses devisants qui représentent la multiplicité des points de vue de son milieu et de son temps. Cette polyphonie régit également le récit de Pyrard de Laval. Notre voyageur, par exemple, est mis en scène racontant ses aventures auprès du roi de Muttungal, au Kerala :

²⁰ Agha mot d'origine persane qui veut dire « chef », « maître » ou « seigneur ».

Je demeurai à Muttungal l'espace de trois jours chez ce seigneur, et mes compagnons étaient chez un autre, là où nous étions fort bien traités. Le roi même vint voir le seigneur où j'étais [...] Ce roi m'interrogea fort du pays de France quand je lui eus dit que j'en étais et me demandait la différence qu'il y a entre les Anglais, Hollandais et nous [...] (Pyrard de Laval, 312).

Ce genre d'échange dialogique entre le seigneur de Muttungal et Pyrard de Laval permet l'introduction de voix multiples au sein de ce récit. Ainsi, notre voyageur peut présenter aux lecteurs les divergents points de vue sur un sujet quelconque. Prenons comme exemple l'histoire de Kunjali Marakar²¹, qui est le lieutenant de la marine royale du roi de Calicut. C'est un homme courageux, qui doit sa renommée à de nombreux exploits guerriers. Les habitants de Calicut racontent à notre voyageur que Kunjali « d'un coup d'épée [...] avait tranché un aviron de galère et coupé un homme qui avait l'épée au côté, l'homme et l'épée tout d'un coup » (Pyrard de Laval, 327). Les Portugais, qui voyaient ce jeune homme comme un obstacle à leurs aspirations colonisatrices le présentent comme « l'un des plus cruels hommes du monde » (Pyrard de Laval, 328). L'anecdote suivante confirme leur opinion :

Il prenait partout et sur tous. On ne saurait nombrer les cruautés et barbaries que lui et les siens commettaient en l'endroit de toutes sortes de personnes, sans distinction, et entre autres contre un sien voisin roi nayre nommé *Auriole* [...] il alla piller et ravager, puis le chassa, coupa le nez et les mamelles à la reine sa femme et se fit reconnaître pour roi, de sorte qu'enflé de ces prospérités, il ne voulait plus reconnaître le Samorin (roi du Calicut), contre qui il se révolta, n'ayant voulu rendre quelques vaisseaux pris par lui sur de ses sujets, encore qu'il eût commandé de ce faire, mais l'autre méprisait ses commandements (Pyrard de Laval, 328).

Ayant présenté ces vues divergentes, c'est au lecteur d'arriver à ses propres conclusions.

²¹ Le titre « marakkar » est accordé par le roi de Calicut (au Kerala) au chef de la marine royale. Ce mot aurait pu être dérivé du mot malayalam (langue officielle du Kerala) « marakkalam » qui en signifie bateau.

Aucune discordance n'existe cependant dans les anecdotes qui critiquent la présence portugaise en Inde et, à la grande différence de *l'Heptaméron*, les autres interlocuteurs ne prennent jamais la parole directement. Leurs pensées sont transmises par Pyrard en discours indirect. Citons, à titre d'exemple, l'anecdote suivante qui raconte les cruautés endurées par lui sur un vaisseau portugais :

Le malheur voulut pour moi que je tombai entre les mains du plus cruel homme du monde, qui était le capitaine de la galiote où j'étais, appelé *Pedro de Poderoso*, car il n'avait lui ni les siens, non plus de pitié de moi que d'un chien [...] Cette galiote était fort petite et avait tel nombre de gens dedans, qu'à peine y avait-il place pour se coucher de son long. Ils me disaient mille injures... En ces galiotes, ils ont nombre de vases à boire faits en forme de bocal de verre, mais ils sont faits de *calin*, qui est un métal blanc comme étain, mais bien plus dur. Or comme j'ai dit, ils ne touchent jamais de la bouche au vase en buvant, et moi qui ne prenais garde à cela, il m'arriva un jour d'y boire et toucher avec la bouche, mais un soldat, m'ayant aperçu, me vint aussitôt donner un grand soufflet que j'endurai sans oser dire mot. La cause, pourquoi le capitaine m'était si cruel, est qu'il avait été pris et maltraité par les Hollandais, et il estimait que nous en étions (Pyrard de Laval, 406).

Ce rôle du conteur est parfois inversé. Pyrard rencontre, au cours de ses pérégrinations indiennes, d'autres voyageurs qui lui racontent leurs histoires. C'est alors à notre voyageur de jouer le rôle de l'auditoire et ensuite de rapporter les tribulations d'un tiers pour le lectorat français. L'histoire d'un seigneur anglais nommé Richard qui est prisonnier des Portugais illustre ce nouveau type d'anecdote :

Il [Richard] disait qu'ils [les Portugais] lui avaient tué un sien cousin de sang froid, dont j'ai déjà parlé, puis en avaient mis la tête au bout d'une pique en signe de trophée (Pyrard de Laval, 763).

Quel rôle jouent ces anecdotes personnelles et rapportées ? Une première réponse qui saute aux yeux est l'héroïsation du voyageur. Dès son embarquement à Saint-Malo, Pyrard est

accablé de malheurs comme la famine, les conditions pitoyables sur le vaisseau et les maladies tropicales²². Il demeure pourtant admirablement stoïque. Pyrard devient de ce fait un héros qui porte sur lui les stigmates de ses expériences aux Indes Orientales. C'est un héros qui mérite la gloire parce qu'il s'est rendu à l'autre bout du monde en quête de la vérité et il devient ainsi la grande singularité de son récit. En le présentant comme le nouvel Ulysse français, Bergeron espérait éveiller le goût de l'aventure parmi ses compatriotes et les anecdotes personnelles aident à créer l'image de ce personnage héroïque.

Le deuxième rôle de ces anecdotes est celui d'un véhicule de propagande politique. La France, malgré son attrait pour les Indes orientales, manifeste des réticences à s'engager sur les mers. Durant le règne de Louis XIV, Colbert conçoit le dessein de former une compagnie pour le commerce des Indes orientales et l'expansion coloniale. Autour de Jean Charpentier, le propagandiste officiel du roi, se réunit un groupe de traducteurs et de compilateurs dont le travail principal est de stimuler chez les Français le goût du risque et de l'aventure en vue de servir la politique expansionniste du roi et de son ministre. Le prologue du *Voyage aux Indes orientales* de Pyrard de Laval explique aux Français les bénéfices du commerce maritime :

L'abondance de toutes sortes de biens que la France produit en tant de grâces, que la bonté divine a si libéralement versées sur sa terre, peuvent avoir été cause que les Français ont longtemps négligé la marine... Car la terre les occupant assez et leur fournissant fidèlement des biens à suffisance, ils n'avaient garde d'en rechercher d'autres parmi les dangers de l'infidélité de la mer[...] Et néanmoins, à dire vrai, la France négligeant ce trafic se prive d'une richesse que la nature lui offre, l'ayant après tant d'autres biens baignée de deux riches mers, accommodée de plusieurs bons ports et havres, par le moyen de quoi elle peut avoir communication, traiter et négocier avec plusieurs peuples lointains d'un côté et d'autre, comme si elle était proche et voisine du Levant et du Couchant, et de toutes les contrées les plus éloignées (Pyrard de Laval, 31-32).

²² En effet, depuis son embarquement, nous comptons au moins dix anecdotes de famine et de maladie.

Et c'est précisément cette propagande commerciale et politique qui est à la source de ces multiples voix à l'œuvre dans cette relation de voyage. Si Bergeron est un chantre de l'expansion maritime française et de l'établissement des comptoirs commerciaux à la portugaise, il critique sévèrement l'empire portugais des Indes. Cette tendance idéologique est présente dans la plupart des anecdotes personnelles et racontées. Citons comme exemple l'anecdote suivante qui aurait été racontée à Pyrard pour prouver le désenchantement des Indiens avec leurs maîtres Portugais :

Ce changement fréquent de vice-rois ne plaît guère aux Portugais et autres Indiens, ni aussi celui des gouverneurs de places et des officiers, et pour signifier cela, ils content qu'un jour il y avait un pauvre homme à la porte d'une église, les jambes toutes pleines d'ulcères, où les mouches étaient en telle abondance que cela faisait grand pitié, et qu'un autre vint pensant lui faire plaisir, qui chasse toutes ces mouches, [ce] dont le pauvre patient se fâcha fort, disant que les mouches qu'il chassait étaient déjà saouls et ne le mordraient plus guère, mais que celles qui viendraient de nouveau affamées le piqueraient davantage. Ainsi, disent-ils en est-il des vice-rois, car les saouls s'en revont et les affamés viennent (Pyrard de Laval, 608)

Le langage imagé de cette anecdote démontre le caractère odieux des Portugais, qui s'intéressent seulement à amasser l'argent. Le maître portugais est comparé à une mouche qui prend plaisir à tourmenter les gens en les torturant. Rappelons ici que d'après les sources bibliques, la mouche est synonyme de Belzébuth, le prince de l'enfer²³. L'image de ce pauvre homme couvert d'ulcères et de mouches, assis devant l'église, est une image pitoyable. Il refuse de chasser les mouches en disant que celles qui viennent après le piqueraient davantage, tout comme les vice-rois portugais qui accumulent des richesses en Inde au profit des indigènes et qui cèdent la place, ensuite, à de « nouveaux affamés ». Cette pratique visant à utiliser la métaphore animale pour

²³ Nous sommes reconnaissants à Marie-Christine Gomez-Géraud qui a eu l'amabilité de nous suggérer cette interprétation symbolique.

décrire les passions et les vices humains n'était pas nouvelle. En effet, Jean de Léry utilise le même procédé littéraire pour décrire la persécution des protestants en France :

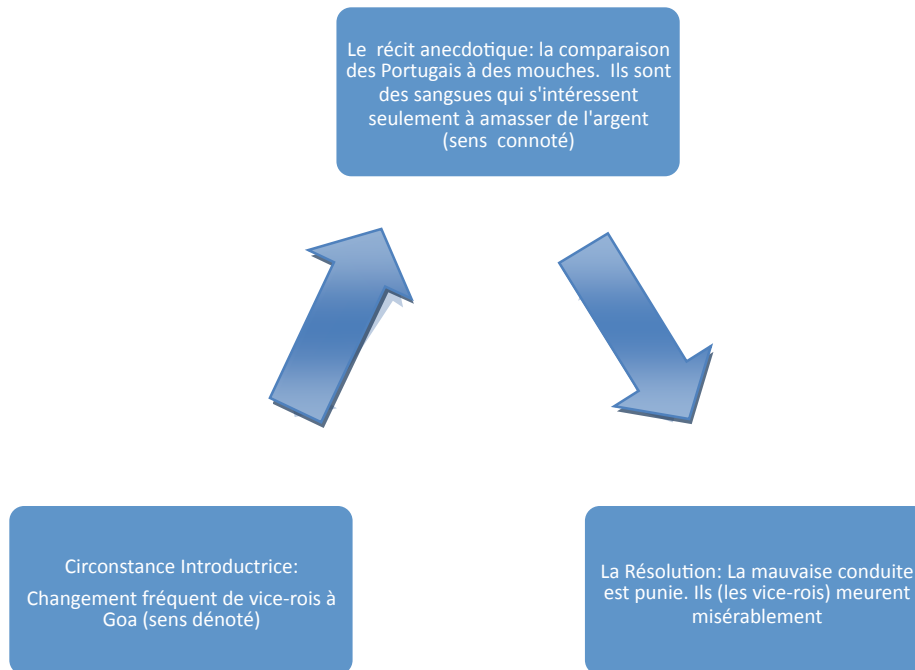
C'est que ces pauvres poissons volans, soit qu'ils soyent dans l'eau ou en l'air ne sont jamais à repos : car estans dans le mer les Albacores et autres grands poissons les poursuivans pour les manger, leur font une continuelle guerre : et si pour éviter cela, ils leur se veulent sauver au vol, il y a certains oiseaux marins qui les prennent et s'en repaissent (Léry, 128).

Léry établit ici un parallèle entre le sort des poissons volants et celui des protestants, qui sont tous deux constamment pourchassés par leurs ennemis. Cette pratique de mettre en scène les animaux pour des fins didactiques et divertissantes trouve son apogée lorsque Jean de la Fontaine publie ses *Fables* en 1668. Dans sa dédicace à Monseigneur le Dauphin, le poète français explique que les hommes étaient à l'image des bêtes et qu'il y a autant d'espèces animales différentes qu'il y a d'espèces d'hommes :

Je chante les héros dont Esope est le père
Troupe de qui l'histoire encore que mensongère,
Contient des vérités qui servent de leçons.
Tout parle en mon ouvrage, et même les poissons.
Ce qu'ils disent s'adresse à tous tant que nous sommes. Je me sers
des animaux pour instruire les hommes »²⁴.

Cette fin didactique et moralisante est évidente dans notre anecdote indienne. En effet, il semble qu'elle emprunte la rhétorique de l'allégorie où l'on exprime une idée en utilisant une histoire ou une représentation qui doit servir de support comparatif. Ainsi, la séquence des événements caractéristiques s'articule en trois phases : premièrement les circonstances introductrices qui sont suivies par le récit anecdotique propre et, finalement, la conclusion ou la résolution de l'histoire. L'analyse de l'anecdote ci-dessus peut ainsi être schématisée de la manière suivante :

²⁴ La Fontaine, Jean de, *Fables*, Paris, Livre de Poche, 1972, p.25.



À travers ces anecdotes, Pyrard s'exprime sans entraves. La France n'est pas encore engagée en Asie. Les Portugais, par contre, sont là depuis plus d'un siècle. Leur autonomie est menacée par l'arrivée des Anglais et des Hollandais. Les rivalités commerciales à part, l'Inde devient la scène où se transfèrent les conflits religieux européens entre catholiques et protestants. L'Indien se transforme ainsi en un objet d'admiration. « Je ne vis jamais d'esprits si beaux et si polis...ne tenant rien du barbare ou du sauvage comme nous le pensions » dit-il (Pyrard de Laval, 751). Pyrard parle en homme libre qui peut penser ce qu'il veut et le dire aussi en toute franchise. Tout en divertissant le lecteur, l'anecdote devient un instrument idéologique de persuasion pour l'avancement de la politique mercantile française.

IV. Jean-Baptiste Tavernier

Une grande obscurité entoure l'histoire de la famille Tavernier. Le père du célèbre voyageur, qui s'appelait Gabriel, était originaire d'Anvers, en Belgique. Il s'installe à Paris vers 1575 avec ses deux frères Melchior et Nicolas à cause des persécutions religieuses qui

déchiraient sa patrie. Melchior avait suivi à Anvers les leçons du savant géographe Abraham Ortelius et, en 1618, il est nommé graveur et imprimeur de Louis XIII. On n'est guère mieux renseigné sur la vie de Gabriel. Géographe comme son frère Melchior, il semble plutôt avoir suivi la vocation de marchand. On sait aussi qu'il a épousé Suzanne Tonnelier et que les registres du temple de Charenton mentionnent trois fils issus de ce mariage : Melchior, Jean-Baptiste, notre voyageur et le cadet Gabriel. C'est dans cette atmosphère familiale que Jean-Baptiste Tavernier découvre le goût du voyage. Il est né en 1605. De ces vingt-cinq premières années, nous connaissons seulement ce que Tavernier nous a appris dans le « Dessenin de l'auteur », espèce d'autobiographie qu'il a mis en tête de ses *Six Voyages*. On n'y trouve aucun renseignement ni sur son enfance ni sur les études qu'il a pu faire. Comme il a quitté la maison paternelle à l'âge de 15 ans, on peut conclure sans grande crainte de se tromper que ses études n'étaient pas très poussées. Il est voyageur avant tout et la vie ne commence pour lui que lorsqu'il entreprend son premier voyage :

Si la première éducation dit-il au début de la relation de ses premiers voyages est comme une seconde naissance, je puis dire que je suis venu au monde avec le désir de voyager. Les entretiens que plusieurs savants avaient avec mon père sur les matières de géographie qu'il avait la réputation de bien entendre et que tout jeune j'écoutais avec plaisir, m'inspiraient de bonne heure, le désir d'aller voir une partie des pays qui m'étaient représentés dans les cartes où je ne pouvais alors me lasser de jeter les yeux ²⁵ (Joret, 7).

En 1630, nous savons qu'il a voyagé en Italie, en Suisse, en Allemagne, en Pologne et en Hongrie, aussi bien qu'en France, en Angleterre et aux Pays-Bas. Il parlait même les langues de ces pays. Souhaitant visiter l'Orient, il trouve l'occasion à Ratisbonne de se joindre à deux missionnaires français qui partent pour le Levant. En leur compagnie, il atteint Constantinople. Il

²⁵ Joret, Charles, *Jean-Baptiste Tavernier : écuyer, baron d'Aubonne d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, E. Plon, 1886.

va, lors de ce premier voyage oriental, jusqu'à Ispahan avant de revenir par Bagdad, Alep, Alexandrie, Malte et l'Italie pour finalement arriver à Paris en 1633. En 1638, il commence un deuxième voyage. Il se rend à Alep et en Perse puis de là au nord de l'Inde jusqu'à Agra et Golconda. Au cours de sa troisième pérégrination maritime, il voyage jusqu'à Java. Ce dernier voyage est suivi par trois autres, mais il n'ira jamais au-delà de l'Inde. De retour de ses pérégrinations orientales, Tavernier passe par Genève où il se lie d'amitié avec un écrivain dont le nom sera étroitement lié au sien, celui de Samuel Chappuzeau. Notre voyageur lui demande de rédiger ses *Voyages* et de les augmenter par des emprunts à d'autres récits. En effet, Tavernier est accusé de plagiat par certains de ses contemporains. Le théologien anglais Hugh Rose²⁶ accuse Tavernier d'avoir copié certains passages de son voyage en Perse des mémoires du Père Gabriel de Chinon²⁷ qui ont été publiés à Lyon en 1671. Chappuzeau, qui avait déjà laissé son empreinte à titre de *ghost writer*, semble avoir résisté à la requête de Tavernier, car il juge le travail déshonorant:

L'amitié avec Tavernier fut alors renouée, mais à une condition fort onéreuse, qui était de donner quelque forme à son chaos, comme vous nommez très bien les mémoires confus de ses six voyages, qu'il avait tirés en partie d'un certain père Raphaël, pauvre capucin qui demeurait depuis longtemps à Ispahan. Je l'amusai plus de deux ans dans l'espérance que je lui prêterai ma plume...mais enfin perdant patience[...]quelque répugnance que j'eusse pour bien des raisons à faire ce qu'il voulait, de quoi plusieurs de mes amis ont été témoins, il trouva enfin le moyen de m'y engager par une force supérieure²⁸ (Chappuzeau, volume 14,48).

²⁶ Rose, Hugh, *A New general biographical dictionary 1795-1838*, London, B.Fellows, 1857.

²⁷ Gabriel de Chinon est capucin. Il est aussi un des premiers orientalistes français du XVII^e siècle. Il est l'auteur de *Relations Nouvelles du Levant, ou traités de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens, et des Gaures*, Lyon, Jean Thioly, 1671. On accuse Tavernier d'avoir copié certains passages de son livre notamment sur la Perse.

²⁸ Chappuzeau, Samuel dans *Dictionnaire historique et critique*, Bayle, Pierre, Paris, Desoer, 1820.

Chappuzeau déclare n'avoir agi qu'à son « corps défendant, avec une horrible répugnance et sans aucun profit, ayant été mortifié, pour ne pas dire martyrisé, pendant plus d'un an qu'a duré ce misérable travail »²⁹ (388). Tavernier voulait étoffer son récit en empruntant des passages d'autres récits de voyage. Peut-on de ce fait conclure que sa relation est profondément topique en nature et que les anecdotes servent simplement à valider les dires de notre voyageur ?

V. Tavernier et les anecdotes

Réal Ouellet, dans son livre *La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles) : au carrefour des genres*,³⁰ explique comment le genre viatique peut laisser présupposer un mode discursif dominant, celui de la narration. Cependant, dans les relations de voyage, la narration se conjugait constamment avec un deuxième mode discursif que certains critiques ont appelé l'inventaire ou la description. Une autre dimension de ce mode non-narratif était le commentaire. Nous en retrouvons les trois axes dans la relation de Jean-Baptiste Tavernier. Son périple aux Indes orientales se divise en trois parties : la première qui s'intitule « Des routes que l'on peut tenir pour se rendre d'Ispahan à Agra », la deuxième partie est une description historique et politique de l'empire du Grand Mogol, tandis que la troisième est un commentaire sur les croyances religieuses des musulmans et des hindous. Afin de mieux cerner l'ensemble des anecdotes, le tableau qui suit tente, à titre indicatif, de présenter une typologie des micro-récits qui font l'objet de notre étude :

²⁹ Chappuzeau, Samuel dans *L'Ombre de l'auteur : Pierre Bergeron et l'écriture du voyage à la fin de la Renaissance*, de Holtz, Grégoire, Genève, Droz, 2011.

³⁰ Ouellet, Réal, *La Relation de Voyage en Amérique (XVI^e -XVIII^e siècles) : au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2010.

Tableau 3 : Les anecdotes dans le récit de Tavernier

	Occurrences	Description sommaire
Anecdotes vues	13	<ol style="list-style-type: none"> 1. Histoire qui montre la puissance de l'argent quand le grand moghol, Shah-Jahan, bénit un tyran au lieu de le punir (p.30). 2. Histoire d'un enfant dans le pot avec un serpent (p.45-46). 3. Histoire d'une jeune femme qui accouche après le décès de son mari et comment elle prouve que l'enfant n'était pas illégitime (p.46). 4. Histoire d'un jeune homme qui échappe à la furie de la foule après avoir tué un singe (p.53). 5. Rencontre avec un rhinocéros (p.72). 6. Histoire de la femme qui se jette sur le bûcher de son mari (p.137). 7. Histoire de la visite d'une pagode (p.165). 8. Histoire de la fourberie des prêtres hindous (p.166). 9. Description du trône du paon de l'empereur moghol (p.241). 10. Histoire des bijoux de l'empereur moghol (p.249). 11. Façon curieuse et singulière dont les indiens font leur marché (p.302). 12. Histoire d'un marchand qui enterre ses richesses (p.381). 13. Nouvelle histoire du sati (p.389).
Anecdotes vécues	6	<ol style="list-style-type: none"> 1. Histoire de la vengeance d'un jeune page contre son maître qui voulait l'agresser (p.39). 2. Histoire amusante des charlatans indiens (p.41-42). 3. Histoire amusante de la vengeance d'un singe (p.44). 4. Histoire d'un incident de sodomie (p.77). 5. Histoire de Sieur Des Marets qui est découvert épiant les femmes musulmanes qui se baignaient (p.133). 6. Histoire de la cruauté du gouverneur hollandais (p.153).
Anecdotes entendues	8	<ol style="list-style-type: none"> 1. Histoire d'un vieil homme qui n'a jamais menti (p.89). 2. Histoire enchâssée du compatriote Belloy (p.127-131). 3. Histoire du sacrifice ultime du soldat pour sauver la vie de l'empereur d'un éléphant qui est en chaleur (p.222). 4. Histoire de la bataille de succession dans l'empire du grand moghol. 5. Amour clandestin de la princesse Raushanara Begum (p.238). 6. Histoire singulière sur la noix de muscade (p.268). 7. Histoire d'un soldat qui fuit la guerre parce qu'il aimait sa femme passionnément et le refus de la femme de recevoir un mari qui néglige ses devoirs (p.369). 8. Histoire du dieu indien Ram (p.373).

Ce qui attire notre attention en premier lieu, dans le tableau, c'est le fait qu'à l'encontre de Pyrard de Laval, Tavernier accorde peu d'importance à la portion autobiographique de ses aventures. Il donne cependant une grande importance à ce que nous qualifions d'anecdotes cruelles. Prenons comme exemple l'histoire que Tavernier nous raconte à propos d'un médecin persan qui poignarde sa femme :

Le premier de ses médecins persans que ce gouverneur a à ses gages jeta un jour sa femme du haut d'une terrasse en bas, porté apparemment à cette cruelle action par un trait de jalousie. Il croyait qu'elle se tuerait mais elle n'eut que deux ou trois côtes rompues, et les parents de la femme vinrent se jeter aux pieds du gouverneur pour lui demander justice. Le Gouverneur fait venir le médecin, et lui commanda de se retirer, ne le voulant plus avoir à son service. Il obéit à cet ordre, et ayant mit sa femme estropiée dans un palanquin, il se mit en chemin avec toute sa famille. Il n'était qu'à trois ou quatre journées de la ville, que le Gouverneur se trouvant plus mal que de coutume l'envoya rappeler, ce que voyant le médecin, il poignarda sa femme et quatre de ses enfants avec treize filles esclaves, après quoi il vint retrouver le Gouverneur qui ne lui en dit rien, et le reprit à son service (Tavernier, 73)³¹.

Il est évident que Tavernier veut intégrer dans son œuvre un type de récit particulièrement en faveur au XVII^e siècle, les histoires tragiques. Depuis les premiers recueils de Boaistuau³² et de Belleforest³³, ce genre ne disparaît jamais de l'horizon littéraire de la Renaissance française. Comme preuve de cette vogue, nous assistons à un essor des recueils macabres sous les plumes de François de Rosset³⁴ et de Jean-Pierre Camus³⁵. Les histoires tragiques sont souvent des récits

³¹ Tavernier, Jean-Baptiste, *Les six voyages[...] en Turquie, en Perse et aux Indes Orientales*, Paris, Gervais Clouzier et Claude Barbin, 1676.

³² Boaistuau, Pierre, *Histoires tragiques extraictes des œuvres italiennes de Bandel et mises en nostre langue Française*, Paris, Honoré Champion, 1977 (édition critique de Richard A. Carr qui reprend l'édition publiée par Gilles Robinot en 1559).

³³ Belleforest, François de, *Le Sixième tome des histoires tragiques contenant plusieurs discours mémorables, la plupart recueillis des histoires advenues de nostre temps*, Lyon, pour César Farine, 1583.

³⁴ Rosset, François de, *Les Histoires tragiques de nostre temps*, Paris, Le livre de poche, 1994 (édition critique d'Anne de Vaucher Gravili qui reprend la troisième édition de 1619 ; la première édition datait de 1614).

sanglants où une transgression initiale, souvent motivée par la jalousie ou l'amour, donne lieu à une punition finale. Ainsi tout crime est châtié soulignant la visée édifiante de ce récit.

Les anecdotes qu'on trouve dans la relation de Tavernier comportent pourtant des caractéristiques qui le distinguent de ce genre macabre, et nous avons choisi de les appeler les anecdotes cruelles. Premièrement, ces anecdotes cruelles sont très brèves (souvent d'un paragraphe à une ou deux pages en longueur). Il ne s'agit donc pas d'histoires tragiques dans le sens propre du terme. Deuxièmement, elles mettent en scène des atrocités choquantes sans pour autant souligner la visée morale. En outre, les personnages dans le récit de Tavernier n'ont jamais de nom et leur existence se résume à une fonction comme celle de soldat ou de médecin. Alors pourquoi notre voyageur raconte-t-il ces anecdotes ? Nous trouvons la réponse dans l'épître de cette relation où notre voyageur avoue qu'il ponctue son récit d'histoires qui « délassent » le lecteur :

J'ai mis en des endroits des histoires qui peuvent délasser l'esprit après le récit d'une marche ennuyeuse des caravanes, imitant en cela les Orientaux qui établissent des caravansérails d'espace en espace dans leurs déserts pour le soulagement des voyageurs (Tavernier, Epistre, 5).

Ainsi l'anecdote, pour Tavernier, est un procédé de divertissement. Une des raisons pour laquelle il semble raconter ces histoires, c'est pour mettre à profit les étapes du voyage. Il faut s'arrêter et attendre avant de reprendre la route. L'insertion des anecdotes sert à combler les interstices entre chaque lieu. Nous n'avons qu'à citer l'exemple du Sieur Belloy pour élucider ce point de vue. Tavernier, pour meubler l'attente de son départ de Goa, raconte une série de récits anecdotiques qui tracent les mésaventures de son compatriote français. Ainsi, une anecdote s'imbrique dans l'autre comme une poupée russe de la façon suivante : (1) arrivée de M. Belloy en Inde ; (2)

³⁵ Camus, Jean-Pierre, *L'Amphithéâtre sanglant*, Paris, Honoré Champion, 2001 (édition critique de Stéphan Ferrari ; l'édition originale date de 1630).

rencontre de Belloy et Tavernier ; (3) histoire de M. Des Marets, ami du M. Belloy ;(4) anecdote de sieur Des Marets qui est découvert épiant les femmes musulmanes qui se baignent. De la même manière, les anecdotes cruelles sont insérées comme des récits digressifs pour rentabiliser le temps mort de l'itinéraire du voyageur. Tavernier raconte l'histoire du médecin persan qui tue sa femme lorsqu'il fait une pause dans la ville Indienne d'Halabas. L'anecdote de la sodomie du jeune page a lieu quand notre voyageur « demeure huit jours à Patna » :

Un mimbachi qui commandait mille fantassins voulut abuser d'un jeune garçon qui était à son service, et qui s'était plusieurs fois défendu contre ses attaques, en s'en plaignant même au Gouverneur, à qui il dit si son maître le pressait davantage il ne manquerait pas de le tuer. Enfin le Capitaine prit si bien son temps à une maison qu'il avait à la campagne, qu'il força le garçon et qu'il vint à bout de son dessein. Ce garçon outré de douleur prit aussi son temps pour se venger, et étant un jour à la chasse avec son maître éloigné des autres serviteurs d'environ un quart de lieue, il vint par derrière et lui abatit la tête d'un coup de sabre (Tavernier, 77).

L'insertion de ces anecdotes n'a aucune incidence sur le cours du récit de voyage. C'est une stratégie de diversion visant à amuser le lecteur. Les deux récits (le récit principal racontant l'itinéraire du voyageur et le récit anecdotique) se côtoient, laissant à l'esprit la possibilité de vagabonder d'un monde à l'autre. Les anecdotes cruelles permettent au lecteur de basculer dans un autre univers que celui lié à l'expérience directe du voyage.

Un autre aspect qui devient évident avec l'insertion de ces anecdotes cruelles, c'est le fait que Tavernier semble établir une différence entre « les histoires qui délassent l'esprit » et les singularités qui constituent l'information utilitaire du récit. Notre voyageur ne néglige guère de parler des curiosités animales et végétales qui piquent son intérêt. Ainsi, il mentionne les oiseaux de paradis qui, d'après les discussions savantes de l'époque, n'avaient pas de pattes. Tavernier affirme le contraire et utilise son expérience pour le prouver :

J'ai encore une remarque à faire sur ce sujet de l'oiseau de paradis. Cet oiseau qui est fort friand des noix de muscades ne manquent pas de venir s'en souler dans la saison... Comme cette noix est forte, elle enivre ces oiseaux et les fait tomber morts sur la place et aussitôt les fourmis dont le pays est plein viennent manger les pieds. C'est de là que vient ce que l'on dit d'ordinaire, qu'on n'a jamais vu d'oiseau de paradis avec des pieds, ce qui n'est toutefois pas absolument véritable (Tavernier, 268).

La règle de la vue et celle de l'expérience permettent d'exclure les histoires merveilleuses ou les témoignages douteux. C'est le cas, par exemple, du rhinocéros indien qui, pendant longtemps, évoque l'effroi et la répulsion dans la psyché occidentale. Tavernier, qui voit cet animal dans un champ, se rend compte que ce n'est qu'un herbivore qui ne pose aucun danger aux êtres humains :

A moitié chemin on passe par Gianbad petite ville, proche de laquelle... on traverse un champ de millet, où je vis un rhinocéros qui mangeait des cannes de ce millet qu'un petit garçon de neuf ou dix ans lui présentait. M'étant approché il me donna aussi des épis de millet, et à l'instant le rhinocéros vint à moi ouvrant la bouche par quatre ou cinq fois. Je lui en mis dedans, et quand il avait mangé il continuait d'ouvrir la bouche, afin qu'on lui en donna davantage (Tavernier, 72).

L'établissement de ces deux catégories d'anecdotes : l'une qui est pour l'amusement du lecteur et l'autre pour augmenter ses connaissances, met en lumière le clivage qui commence à apparaître dans les connotations du terme « anecdote ». Elles révèlent les singularités d'un pays, mais peuvent aussi être vues comme quelque chose d'inessentiel, un détail secondaire inclus seulement pour divertir le lecteur.

Tavernier fait également appel aux anecdotes pour pallier les manques d'une approche descriptive. La description est une démarche inspirée du principe d'autopsie. Décrire, c'est voir et aussi faire voir à ses lecteurs. Cependant, cette méthode appliquée à la personne du « grand

mogol » allait se révéler en grande partie aporétique. Cet échec imposé à la vue tient pour une large part à des traditions qui régissent la société musulmane où il est interdit de regarder le souverain. La société musulmane de l'Inde présente à cet égard des ressemblances frappantes avec la société ottomane des Turcs où les sultans refusaient de se montrer au public. Jean Chardin, durant ses pérégrinations en Perse, observe que cet interdit est souvent accompagné d'une autre pratique, celle d'aveugler les enfants mâles de sang royal :

Le roi donne un ordre par écrit d'aller aveugler un tel enfant et cet ordre se donne au premier venu. L'ordre porté dans le sérail est bientôt compris et il excite des pleurs et des cris mais enfin il faut laisser aller l'enfant. Les Eunuques l'amènent au cruel messenger, qui leur jette l'ordre, ou comme vous direz, la lettre de cachet ; et puis se mettant en terre, il saisit l'enfant, l'étend de son long sur ses genoux, le visage tourné en haut, en lui serrant la tête du bras gauche. Puis d'une main, il lui ouvre la paupière, et de l'autre il prend son poignard par la pointe et tire les prunelles, l'une après l'autre... Cette loi que plusieurs soutiennent néanmoins qu'il faut entendre dans un sens moral, a servi de fondement à la coutume qui règne en Perse d'aveugler les enfants mâles de sang royal ³⁶.
(Chardin, 343)

Le regard est un instrument de pouvoir sur l'autre et Chardin nous démontre dans ces quelques phrases que « la vue » est synonyme de puissance. Bernier semble répéter la même chose à propos des Turcs qui « prennent garde de ne jamais fixer les yeux sur ceux de sa Hautesse, ni même presque sur son visage » et que le peuple ne doit pas être « assez hardis de l'envisager : mais il suffit qu'ils soient regardés »³⁷ (Bernier, 234). Conscients des lacunes à cause de cet interdit, Tavernier essaie de remédier à ce défaut de portrait de l'empereur par une description surabondante de son entourage. Comme preuve, nous offrons l'extrait suivant qui décrit le célèbre trône du paon sur lequel l'empereur s'assoit :

³⁶ Chardin, Jean, *Voyage de Paris à Ispahan*, Paris, F. Maspero, 1983 (première édition publiée en 1686).

³⁷ Bernier, François, *Voyages, 1699*, Delhi, Chand Publishers, 1968.

Le grand trône [...] est à peu près de la forme et de la grandeur de nos lits de camp, c'est-à-dire vingt-cinq pouces de haut, sont posées les quatre barres qui soutiennent le fond du trône et sur ces barres sont dressées douze colonnes qui portent le ciel de trois côtés, n'y en ayant point à celui qui regarde la cour. Tant les pieds que les barres qui sont de plus de dix-huit pouces de large, tout est revêtu d'or emailé et enrichi de quantité de diamants, de rubis et d'émeraudes [...] le fond du ciel est tout couvert de diamants et de perles avec une frange de perles tout autour ; et au dessus du ciel qui est fait en voûte à quatre pans on voit un Paon qui a la queue relevée faites de saphirs bleus et autres pierres de couleur, le corps d'or émaillé avec quelques pierreries et ayant un gros rubis au devant de l'estomac [...] (Tavernier, 241).

Ou encore ce deuxième extrait qui décrit la pratique de peser l'empereur le jour de son anniversaire :

[...] je fus spectateur de cette grande fête qui commence le quatrième du novembre et qui dure cinq jours. C'est au temps de la naissance du roi auquel on a accoutumé de le peser et s'il arrive qu'il pèse plus que l'année précédente, la réjouissance en est bien plus grande. Quand il a été pesé... tous les Grands du royaume viennent le saluer et lui faire des présents... Tant en diamants, rubis, émeraudes, perles, or et argent et autres étoffes [...] (Tavernier, 239).

Les deux descriptions montrent que la représentation de la personne du « grand moghol » est un tableau fondé sur l'hyperbole. L'utilisation des mots comme « revêtu d'or », l'évocation fréquente des pierres précieuses comme des quantités de diamants, de rubis et d'émeraudes, ou même les saphirs bleus, crée une image d'opulence qui aide à propager l'idée de la grande richesse des Indes.

Le même interdit semble régir le sérail. Prenons le cas de François Bernier. Dans sa lettre à Monsieur de la Mothe le Vayer, il explique son incapacité de décrire le sérail du Grand Mogol. Lors de la seule occasion qu'il a eu d'y aller, on lui avait mis un châle de cachemire sur la tête qui lui pendait comme une grande écharpe et un eunuque le conduisait comme un aveugle à

travers le harem impérial. Cette confession sert à souligner la ségrégation qui existait entre les deux sexes à la cour mogole. Frédéric Tinguely, dans son livre *L'Écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique*³⁸, affirme que la description du sérail passe généralement par deux phases dans les récits de voyage français. D'abord, il y a la description des deux premières cours, qui s'offrent comme un spectacle public impressionnant. Le voyageur Bertrand de la Borderie³⁹ écrit dans son *Discours de voyage de Constantinople* :

En ce saray, maison recreative,
Deux grands portrailz, on vient à rencontrer :
Et double cour avant que d'y entrer [...]
La grande cour que l'on y trouve première,
A recevoir chevaux est coustumièr
Des courtisans qui vont faire la court,
En d'autres endroits de la seconde court
Ou du logis est la magnificence,
Y sont Bachas qui donnent audience
Qui sont rois chefz, gouverneurs de l'Empire [...]
(La Broderie, 344).

La seconde phase de la description du sérail est la mention d'une troisième cour qui est comme un vrai « mur de secret », interdit et mystérieux. Laissons la parole à Jean Chesneau qui rapporte dans son récit datant de 1550, la dimension du sérail :

Le palais du grand Seigneur qu'ilz appellent le Sarrail, contient environ trois mil de circuit, fermé de haultes murailles où y a onze portes de fer qui ne s'ouvrent jamais⁴⁰.

³⁸ Tinguely, Frédéric, *L'Écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique*, Genève, Droz, 2000.

³⁹ On connaît peu de choses sur la vie de Bertrand de la Borderie. A partir de 1525, il travaille comme page de l'écurie du roi. En août 1537 il s'embarque de Marseille pour remettre quelques lettres officielles à Soliman I^{er} qui était en Albanie. Arrivé ici, il est surpris par la décision du monarque d'emmener tout le monde à Constantinople. Le résultat de cette expérience est un poème qu'il intitule *Le Discours du voyage de Constantinople*, ce qui est la première description en français de la ville au XVI^e siècle.

⁴⁰ Chesneau, Jean, *Voyage de Paris en Constantinople* cité par Requemora-Gros, Sylvie dans *Scènes de sérail : la construction d'une barbarie théâtre et romanesque au XVII^e siècle*, Paris, PUPS, 2008, p.13.

Comment décrire quelque chose que l'on ne voit pas ? Le sérail, lieu de mystère et de l'intrigue, devient ainsi le point nodal pour les anecdotes qui pallient les manques de l'approche descriptive. L'anecdote suivante de Jean-Baptiste Tavernier qui parle de l'amour clandestin de la princesse Raushanara Begum, la sœur cadette du grand mogol Aurangzeb, offre un bel exemple du mystère qui entoure cet espace clos :

J'appris[...]que cette princesse ayant fait entrer adroitement un beau jeune homme dans son appartement, et le voulant faire sortir au bout de quinze ou vingt jours après lui avoir fait épuiser ses forces, la chose ne se peut faire si secrètement que le roi n'en fut incontinent averti. La princesse pour prévenir la honte et le reproche qu'elle appréhendait, se mit à courir toute effrayée vers le Roi, lui disant qu'il était entré un homme dans le harem jusques vers sa chambre, et que c'était assurément pour la tuer ou pour la voler ; qu'une pareille chose ne s'était jamais vue, que la sûreté de sa personne royale y était intéressée, et que sa Majesté devait faire châtier sévèrement tous les eunuques qui avaient la garde cette nuit-là. Aussitôt le Roi s'accourt en personne avec quantité d'eunuques, et dans cette extrémité le pauvre jeune homme ne sut faire autre chose que de sauter par une fenêtre dans la rivière qui passe au bas. A l'instant quantité de monde vint de tous côtés pour s'en saisir, le Roi criant qu'on ne lui fit point de mal, mais qu'on le menât au Grand Prévôt. Depuis ce temps là on n'en a point ouï parler et il n'est pas mal aisé de croire qu'il se passe d'étranges choses dans l'enclos où ces femmes et ses filles sont enfermées (Tavernier, 238-239).

La locution « j'appris que... » démontre que l'information communiquée est réduite à un ouï-dire. Cette anecdote ne peut pas de ce fait prétendre avoir la même valeur qu'une anecdote vue.

Il faut aussi se rappeler que notre voyageur était un marchand et que ses intérêts en Inde étaient mercantiles. Sa connaissance en ce qui concerne le commerce dans les différentes régions en

Inde est vaste et sans égale. Il est un des rares voyageurs qui fournit à ses lecteurs une

description détaillée du diamant connu sous l'appellation du « grand moghol »⁴¹. Tavernier, qui a

⁴¹ « Le Grand Moghol » faisait partie des trésors de l'empire moghol. Ce diamant bleu clair est réputé être le cinquième plus grand diamant historiquement connu.

pu examiner cette pierre en 1665, la décrit comme un diamant de grande taille⁴². Cette pierre est aujourd'hui disparue.

Si un ouvrage qui se concentre uniquement sur les rapports commerciaux de l'Inde aurait peut-être été trop ennuyeux pour le lectorat du XVII^e siècle, l'on peut comprendre pourquoi Tavernier ajoute certaines anecdotes qui transmettent une image stéréotypée de l'Inde. Lors de son séjour dans la ville indienne de Bezouart, il décrit notamment un des temples hindous qu'il a visités. Il est intéressant de noter que la description de l'idole est largement inspirée des descriptions des voyageurs occidentaux d'antan, surtout celle de Ludovico di Varthema citée dans le chapitre précédent :

Nous fûmes voir une autre pagode bâtie sur une hauteur et l'on y monte par un escalier de 193 marches chacune d'un pied de haut... On voit au milieu une idole assise à la mode du pays les jambes croisées et dans cette posture, elle a environ quatre pieds de haut. Sa tête est couverte d'une triple couronne d'où sortent quatre cornes [...] (Tavernier, 165).

Il raconte également des anecdotes sur la fourberie des brahmanes :

Lorsque nous y fûmes il y avait une femme, qui depuis trois jours était dans le temple sans en sortir, demandant de temps en temps à l'idole, puisqu'elle avait perdu son mari ce qu'elle ferait pour ses élever enfants et pour les nourrir. M'étant informé d'un de ces prêtres, pourquoi cette femme n'avait pas de réponse et si elle en aurait, il me dit qu'il fallait qu'elle attendit la volonté de leur Dieu et qu'il lui répondrait alors sur ce qu'elle lui demandait. Je me doutais aussitôt de quelque fourberie, et pour la découvrir je me résolus d'entrer dans la pagode[...] Je fus comme à tâtons voir ce qui se passait derrière la statue, où je découvris qu'il y avait un trou par où un homme pouvait entrer, et sans doute le prêtre se cachait et faisait parler l'idole par sa bouche (Tavernier, 166).

⁴² Tavernier écrit : « Ce diamant appartient au Grand Mogol, lequel me fit l'honneur de me le faire montrer avec tous ses autres bijoux. On voit la forme où il est demeuré étant taillé, et m'ayant été permis de le peser j'ay trouvé qu'il pèse 279 9/16 de nos carats[...] Cette pierre est de la même forme comme si l'on avait coupé un œuf par le milieu » Tavernier, Jea –Baptiste, *Les Six voyages* [...], Paris, Gervais Clouzier, 1676, p.334.

Cette image des prêtres fourbes est présente dans presque tous les récits de voyage français en Inde. Les voyageurs perçoivent les brahmanes comme des hypocrites qui gardent le peuple dans l'ignorance pour leur propre intérêt. Comme dans le cas de Pyrard de Laval, les anecdotes « vues », qui sont le moyen idéal d'exprimer les réalités inédites, deviennent des *topoi*.

Jean-Baptiste Tavernier parcourt le monde dès l'âge de quinze ans. Il se fait marchand de pierres précieuses et d'autres objets qui sont susceptibles de plaire aux souverains orientaux. Il partage ainsi les caravanes des marchands. Son récit de voyage est un amalgame intéressant d'histoires pour l'amusement des lecteurs, de singularités fascinantes comme les diamants « grand moghol » et le « koh-i-noor »,⁴³ mais aussi d'un certain nombre de récits topiques et d'anecdotes cruelles qu'il juge important d'inclure pour égayer les lecteurs.

VI. Jean Thévenot

Des trois voyageurs français dont il est question dans ce chapitre, Jean Thévenot ne semble pas avoir atteint le même degré de renommée que ses compatriotes Pyrard de Laval et Jean-Baptiste Tavernier. C'est pourtant à lui que reviendrait, à notre avis, le titre envié d'*homo viator* et le mérite de n'avoir eu d'autre dessein que celui de voir, de décrire et d'instruire.

Thévenot comme Tavernier est parisien. Il est né le 7 juin 1633 dans une famille aisée, ce qui lui permet de faire des études avancées au fameux collège de Navarre à Paris. Thévenot est aussi le neveu de Melchisédech Thévenot qui est un antiquaire réputé et un orientaliste. Ce dernier n'a pas beaucoup voyagé mais il est polyglotte. Cette aisance avec les langues étrangères et ses rapports d'amitié avec les savants et les voyageurs de son temps lui permettent de compiler des récits de voyage. C'est pour cette raison que l'on affirme que Melchisédech Thévenot a donné à la France l'équivalent de ce que possédait l'Angleterre avec la collection des récits de voyage de

⁴³ L'origine exacte de cette pierre est inconnue mais elle est un des trésors de l'empire mogol. En 1936, la pierre est installée sur la couronne de la reine Elizabeth, l'épouse du roi George VI d'Angleterre.

Richard Hakluyt et de Samuel Purchas. Jean Thévenot nous apprend que c'est au contact des savants et des curieux qui se réunissent chez son oncle et à la lecture des relations de voyage, qu'il ressent très jeune le vif désir de parcourir le monde. Il résume bien notre propos dans les premières lignes de la *Relation d'un voyage fait au Levant* :

Le désir de voyager a toujours été fort naturel aux hommes, il me semble que jamais cette passion ne les a pressés avec tant de force qu'en nos jours : le grand nombre de voyageurs qui se rencontrent en toutes les parties de la terre, prouve assez la proposition que j'avance, et la quantité de beaux voyages imprimés qui ont paru depuis vingt ans ôte toute raison d'en douter... Ce sont ces belles Relations qui m'ont donné la première pensée de voyager (Thévenot, 1)⁴⁴.

En 1652, il part pour ses premiers voyages en Europe. Il visite l'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne et l'Italie. C'est à Rome qu'il rencontre l'orientaliste Barthélemy d'Herbelot avec qui il forme un projet de voyager en Orient. Cependant, « une affaire de famille » empêche le savant orientaliste d'accompagner notre voyageur. Thévenot quitte Rome seul en 1655 et se rend jusqu'en Égypte. Il rentre en France en 1662 et rédige son *Voyage au Levant*.

Ce voyage de sept ans en Europe et en Égypte, au lieu de calmer son ardeur, aiguillonne sa curiosité et lui inspire la passion de retourner en Orient. Pétis de la Croix, son grand ami, résume bien ce sentiment lorsqu'il écrit :

Je ne dois pas taire ici pour reconnaissance de son amitié et pour l'honneur dû à sa mémoire, que c'était un homme qui, n'étant pas content du beau livre qu'il a fait de ses voyages au Levant, avait été poussé par cette noble ambition de voir les pays les plus éloignés, pour entreprendre le voyage des Indes Orientales qu'il a fait (Thévenot, « Introduction », 3).

Ainsi, en 1663, il quitte de nouveau Paris pour son deuxième voyage oriental. Il demeure en Perse pendant cinq mois afin d'apprendre le persan et l'arabe et il fait voile de là pour l'Inde.

⁴⁴ Thévenot, Jean, *Relation d'un voyage fait au Levant*, Paris, Thomas Joly, 1664.

Son séjour indien est bref et il ne demeure que six mois dans ce pays. Il revient sur ses pas pour regagner sa patrie mais il meurt en route (en Perse), lorsqu'il est accidentellement blessé par une balle de pistolet. Ce décès fait en sorte que le deuxième volume des *Voyages* de Thévenot est achevé par son frère, Bonaventure. En 1684, on publie *La troisième partie des voyages de M. de Thévenot contenant la relation de l'Indostan des nouveaux mogols et des autres peuples et pays des Indes*.

Voici le tableau des anecdotes dans le récit de Thévenot.

Tableau 4 : Les anecdotes de Jean Thévenot

	Quantité	Description sommaire
VUE	10	<ol style="list-style-type: none"> 1. Anecdote descriptive d'un écureuil d'une espèce particulière.(p.58) 2. Anecdote qui raconte que la police indienne est responsable de tous les vols qui ont lieu dans la ville. (p.74) 3. Anecdote de Lambert Hugo, un corsaire hollandais, qui aurait pu empêcher l'établissement d'une Compagnie Orientale de la France en Inde. (p.76) 4. Anecdote qui démontre la charité des hindous envers tous les êtres vivants. (p.87) 5. Histoire de ce qui arrive à M. Beber lorsqu'il perd tout son argent en Inde. (p.107) 6. Une autre Histoire de ce qui arrive à M. Beber et au sieur de la Boullaye, qui, ignorant les coutumes du pays, refusent un cadeau des marchands indiens. (p.177) 7. Anecdote sur la souplesse des acrobates indiens (p.191). 8. Anecdote décrivant le sacrifice que les hindous offrent à la mer. (p.201) 9. Anecdote sur les habitants de Kerala qui ont la jambe enflée comme celle d'un éléphant. (p.211) 10. Anecdote décrivant le diamant que le prince du Golconde porte sur sa couronne. (p.243)
ENTENDUE	6	<ol style="list-style-type: none"> 1. Anecdote qui raconte que les habitants de Baroche pratiquaient le cannibalisme. (p.47) 2. Anecdotes enchâssées sur le prince indien Sivaji. (p.89-95) 3. Anecdote sur les voleurs qu'on rencontre en Inde et surtout les femmes qui peuvent étrangler les voyageurs avec un lacet. (p.118) 4. Anecdote qui démontre le fanatisme des fakirs ou sages indiens. (p.169) 5. Anecdote qui raconte que les brahmanes mangent de la viande un certain jour de l'année. (p.198) 6. Anecdote qui raconte la présence d'un crocodile divin dans un temple hindou au Kerala qui avale les menteurs.

De nos trois voyageurs dont il est question dans le présent chapitre, c'est le récit de Jean Thévenot qui contient le plus petit nombre de récits anecdotiques. Une des raisons pour cela est sans doute le fait que notre voyageur n'a pas eu le temps de se consacrer à une réécriture de ses carnets indiens puisqu'il est mort sur le chemin du retour. Il est intéressant de noter que ce récit qui se présente comme un témoignage oculaire, se transforme, par la suite, en une narration à la troisième personne. Le passage suivant nous montre ainsi qu'une seconde plume apparaît à la dernière page de ce récit :

Monsieur de Thévenot partit de Com le huitième jour de novembre, à deux heures après minuit, mais il se portait déjà mal ; c'est pourquoi il n'a rien écrit de l'ancienne ville de Sava qu'il trouva dans son chemin, et où il a marqué lui-même que son esprit de curiosité l'abandonna. Quoique malade il continua d'écrire sa route jusqu'au bourg de Farsank, où il logea le seizième de novembre ; mais la douleur qu'il sentit, l'obligea d'y finir ses Mémoires : Néanmoins, il voyagea encore trente lieux au-delà, car il vint jusqu'à la petite ville de Miana, où Dieu l'appela à son Éternité bien heureuse ⁴⁵ (Thévenot, 264).

Avec cette intervention directe du scribe, nous avons la preuve du rôle important joué par Bonaventure Thévenot et Pétis de la Croix dans la rédaction de cet ouvrage. Cependant, à la différence de Tavernier dont on a retrouvé le manuscrit et qui aurait servi de base de travail pour Samuel Chapuzeau, et Pyrard de Laval qui a raconté ses aventures à Pierre Bergeron, le carnet de Thévenot n'a jamais été trouvé. Il devient donc impossible de définir à quel point les éditeurs sont intervenus par rapport au texte original. Le travail de Bonaventure et de Pétis de la Croix a-t-il consisté à classer et transcrire les feuillets épars ou ont-ils complètement modifié le récit ? Cette question est difficile à résoudre, et nous n'avons malheureusement pas pour l'instant de

⁴⁵ Thévenot, Jean , *Les Voyages aux Indes orientales : contenant une description exacte de l'Indostan, des nouveaux mogols, et d'autres peuples et païs des Indes orientales, avec leurs mœurs et maximes, religions, fêtes, temples, pagodes, cimetières, commerce, et autre choses remarquables*, édition critique établie par Françoise de Valence, Paris, Champion, 2008.

réponse à proposer. Nous tenons cependant à avancer l'hypothèse que lorsque Thévenot rapporte ce dont il a été personnellement témoin, il l'avoue très honnêtement par des formules telles : « j'ai appris d'un indien... », « Le mémoire qu'on m'en a fourni... » ou le classique « j'ai vu... ». Ceci signifie que Thévenot s'appuie sur l'expérience pour transmettre ses témoignages comme le prouve d'ailleurs le grand nombre d'anecdotes « vues » et « entendues ». Il parle plus volontiers au nom de ce qu'il a expérimenté et éprouvé, et moins de ce qu'il a lu (nous savons que, grâce à son oncle, il avait un accès facile aux récits viatiques). Pour lui, le récit de voyage est censé mettre à jour les résultats inédits d'une enquête sur le terrain et l'accent devait toujours être sur la nouveauté des informations publiées. Cette volonté de produire du neuf est annoncée dès la préface par son frère : « On peut dire qu'il nous apprend beaucoup de choses **dont personne n'avait parlé avant lui**, et que des trois choses qu'il rapporte, il y en a presque toujours deux qui n'ont jamais été dites » (Thévenot, 30)⁴⁶. Cette obsession de la nouveauté sera utilisée pour justifier la sélection des données. Thévenot ne voulait pas répéter ce qu'un autre voyageur avait déjà dit. La description du fameux Taj-Mahal est exclue parce que son compatriote, François Bernier, en avait déjà fournie une :

[...] mais la plus belle (sépulture) est celle que Cha-Gehan a fait bâtir en l'honneur d'une de ses femmes[...]qu'il aimait tendrement, et dont la mort lui pensa coûter la vie. Je sais que le savant et curieux M. Bernier en a fait des Mémoires et ainsi je ne me suis point mis en peine de m'informer exactement de cet ouvrage (Thévenot,103).

L'anecdote, dans le récit de Jean Thévenot, devient ainsi un véhicule pour transmettre les nouveautés des Indes Orientales. Prenons l'exemple des « brahmanes », les prêtres hindous.

⁴⁶ C'est nous qui soulignons.

Quand tous les voyageurs proclament, d'une voix unanime, que ces derniers se nourrissent de légumes, Thévenot est le seul à admettre que les brahmanes mangent de « la chair du pourceau ».

Ces Bramens se nourrissent de beurre, de légumes, d'herbages, de sucre et de fruits : Ils ne mangent ni chair ni poisson, et ils ne boivent que de l'eau, où ils mettent du cahué ou de thé : Ils ne se servent point de vaisselle, de peur que quelque personne d'une autre Religion ou d'un autre Caste ne se soit servi du plat où ils mangeraient[...]Cependant, j'ai appris qu'en ce pays il y a un certain jour en l'année auquel les Bramens mangent de la chair de Pourceau ; mais ils le font secrètement, de peur de scandale, parce qu'il leur est ainsi ordonné par les statuts de leur Secte ; et je crois qu'il en est de même par toutes les Indes (Thévenot, 198).

Cette question du « végétarisme » des brahmanes est en fait une question épineuse qui a fait couler beaucoup d'encre. Certains historiens comme D.N. Jha insistent sur le fait que les prêtres mangeaient de la viande. Dans son livre controversé *The myth of the holy cow*, Jha cite extensivement des textes sacrés hindous pour montrer que l'inclusion de la viande dans les habitudes alimentaires était un fait acceptable:

Several authorities attest that it was lawful to eat meat of cattle. According to one law book (*Apastamba Dharmasutra*) bull flesh was fit for offerings and according to another (*Gautama Dharmasutra*) animals slain for the fulfilment of the sacred law were to be eaten by priests and other *brahmanas*.[...]⁴⁷ (Jha, 36).

Le débat est loin d'être clos et notre objectif n'est pas de prendre partie dans ces querelles. Cependant, ce qui devient évident, c'est l'importance de l'anecdote transmise par Thévenot qui serait le premier voyageur à présenter les brahmanes comme des mangeurs de viande ; Thévenot est donc le seul à attirer notre attention sur ce phénomène et cette anecdote démontre son implication dans la construction du récit. La nouveauté est aussi à la base d'une anecdote végétale. Les Indiens utilisent les fleurs de citrouille pour que les chevaux ne soient pas

⁴⁷ Jha, D.N., *The myth of the holy cow*, London, Verso, 2002.

incommodés par les mouches. C'est « une chose dont aucun autre n'a parlé, quoi que la pratique en soit commune et triviale par toutes les Indes » (Thévenot, 31).

La nouveauté à part, certaines de ces anecdotes semblent être dotées d'une valeur pédagogique, comme si le but de ces « histoires » était d'instruire les futurs voyageurs pour qui ces précisions seraient extrêmement utiles. Prenons comme exemple l'anecdote qui raconte la rencontre de M. de Beber et du Sieur de la Boullaye avec les marchands indiens :

Lorsqu'ils (M. de Beber et Sieur de la Boullaye) arrivèrent à Brampour, ces Banians (marchands indiens) vinrent au devant d'eux avec des bassins remplis de confitures, et de roupies dans les mains. Ces messieurs, faute de savoir la coutume du pays, qui est d'offrir des présents aux étrangers, pour qui l'on a de l'estime, et qui pensant que les vingt-cinq ou trente roupies qu'on leur présentait étaient une marque qu'on les croirait pauvres, se mirent en colère, disant des injures aux Banians, et se mirent en état de les battre ; ce qui fût prêt de leur causer de grandes affaires (Thévenot, 177).

L'anecdote se termine avec la leçon qu'il faut toujours s'informer des coutumes du pays avant son arrivée. Nous retrouvons la même valeur édifiante dans une autre anecdote qui parle des voleurs que les voyageurs peuvent rencontrer lors de leurs pérégrinations en Inde. Cette fois-ci, l'anecdote débute par une maxime de Thévenot : « [...] il faut avoir pour maxime, quand on y voyage, de ne se laisser approcher par personne » (Thévenot, 118). Elle est suivie par le récit anecdotique qui sert à illustrer la leçon :

Les voleurs de ce pays-là sont les plus adroits du monde... Ils envoient sur le chemin une belle femme qui, avec ses cheveux épars, paraît éplorée, jetant des soupirs, et se plaignant de quelque malheur qu'elle feint lui être arrivé : Comme elle marche du côté que va le voyageur, il entre aisément en conversation avec elle, et voyant que c'est une belle personne, il lui offre son assistance qu'elle accepte : mais il n'a pas plutôt souffert qu'elle se mette sur la croupe de son cheval, qu'elle lui jette le lacet au col et l'étrangle... jusqu'à ce que les voleurs qui sont cachés accourent pour l'aider, et achever ce qu'elle a commencé (Thévenot, 118).

Cette leçon à part, on prend soin de souligner le fait que cette histoire de voleurs « n'a été remarquée par aucun des voyageurs qui nous ont donné des Relations des Indes, quoi qu'ils y aient demeuré plusieurs années » (Thévenot, 29).

L'anecdote, chez Jean Thévenot, devient un véhicule pour faire connaître des nouveautés qui se rencontrent dans les Indes Orientales. Il essaie de ne pas répéter ce qu'un autre voyageur avait déjà dit au point où certains passages attendus sont manquants. Ainsi, on ne voit aucune anecdote sur le sati, les dieux-monstres des hindous ou même les histoires, si répandues, de brahmanes lascifs. La nouveauté des données combinée avec des leçons nous mènent à conclure que les témoignages de Thévenot constituent un guide de l'anecdote insolite, comme si la rencontre, dans ce lointain sous-continent indien, ne pouvait se conjuguer qu'avec la surprise de la nouveauté.

VIII. Conclusion

Les trois voyageurs dont nous avons analysé les œuvres sont des écrivains occasionnels. Pyrard est natif d'une famille de marchands tisserands de Laval, Tavernier, malgré le milieu intellectuel qui l'entoure, est à la limite de l'analphabétisme. Jean Thévenot, quant à lui, est bien éduqué, mais comme il est mort sur le chemin de retour, c'est son frère Bonaventure qui achève la deuxième partie de ses *Voyages*. Quelles qu'en soient les raisons, l'appel à un rédacteur pour écrire le voyage semble être très répandu. La grande constante de cette forme d'écriture, judicieusement qualifiée par Holtz, d'« écriture à quatre mains », est l'effacement du rédacteur derrière la figure du voyageur. C'est le cas pour les trois rédacteurs dont il est question dans ce chapitre : Bergeron, Chapuzzeau et Bonaventure Thévenot. En effet, il s'agit toujours pour le lecteur de voir les cultures et les espaces les plus lointains à travers les yeux du voyageur. Nos trois voyageurs affirment, comme dans le refrain d'une chanson, qu'ils se sont aventurés dans

cette partie du monde sans autre raison que la curiosité de nouvelles terres à découvrir.

L'impératif de nouveauté commande toute publication de récit de voyage. Ainsi, Tavernier, dans la deuxième partie de sa relation, précise : « Plusieurs ayant écrit de la qualité des Indes et du génie des Indiens, je passerai à des matières plus considérables et moins connues [...] »

(Tavernier, 203). Même écho chez Jean Thévenot qui prétend parler de beaucoup de choses « dont personne n'avait parlé ». Écrire le voyage devient synonyme d'apporter sa contribution au savoir universel et l'anecdote devient un véhicule pour faire rentrer l'infinie variété du réel dans le champ clos d'un texte. Jean-Paul Bachelot confirme notre propos lorsqu'il écrit :

L'anecdote [...] donne à l'inventaire les moyens d'une expression en accord avec le cadre circonstancié du voyage. Mieux qu'aucun autre procédé, elle réussit à importer dans l'écriture la sensation du mouvement et de contingence liée au processus de la découverte, tout en rappelant que l'expérience se trouve bien à la source du savoir encyclopédique (Bachelot, 65).

La grande contradiction réside cependant dans le fait que la matière du témoignage est malléable en fonction du jugement du rédacteur. Dans le *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales*, Bergeron veut éveiller le goût du risque et de l'aventure chez ses compatriotes. Grégoire Holtz démontre, par une étude comparatiste des trois éditions de cette relation (1611, 1615 et 1619), comment les ajouts et les coupures des passages avancent les objectifs éditoriaux. Voyager, pour Pierre Bergeron, consiste à « faire service au Roi », en promettant à son ambition expansionniste richesses et espaces nouveaux à conquérir. L'anecdote « lavalienne » est fortement teintée de ce message colonisateur qui se manifeste de deux façons. Premièrement, le grand foisonnement des anecdotes personnelles ou autobiographiques peint notre voyageur sous les traits d'un héros. Dans l'extrait suivant qui parle de la famine endurée par lui, lors du naufrage de son bateau aux îles Maldives, le narrateur utilise des superlatifs comme « la plus grande misère » ou des

expressions temporelles comme « il se passait des jours que ne trouvions chose quelconque » pour insister sur la sévérité et la longueur de ses souffrances :

Or par le moyen de ce complot, et mauvaise résolution que les insulaires avaient faite contre nous, qui était de nous donner plus aucune chose, mes deux compagnons et moi fûmes réduits à la plus grande misère qu'on se puisse imaginer. Tout ce que nous pouvions faire était de chercher des limas de mer sur le sable pour manger et aucunes fois par rencontres quelque poisson mort que la mer jetait au bord, et puis nous les faisons bouillir avec toutes sortes d'herbes à nous inconnues indifféremment, y ajoutant pour saler un peu d'eau de mer [...] Il se passait des jours que nous ne trouvions chose quelconque. Cette extrémité dura assez longuement [...] (Pyrard de Laval, 86).

De la même manière, dans le passage ci-dessous qui décrit les mauvaises conditions des prisons en Inde, le narrateur a recours aux procédés stylistiques similaires. Il joue également avec les impressions sensorielles du lecteur, en particulier l'odorat et le toucher. Ainsi l'utilisation des phrases comme « les prisonniers font toutes leurs ordures devant les uns des autres », le fait que ces conditions atroces avec la chaleur du pays engendrent un air de « putréfaction » qui est « si puamment étouffant » évoquent des images d'un véritable enfer sur terre :

Ce lieu est le plus sale, puant et infecte qu'il est possible d'imaginer, car les prisonniers y font toutes leurs ordures devant les uns les autres. Dans les pots que le soir on va vider. Ce qui engendre une telle putréfaction et un air si puamment étouffant, qu'on n'y peut quasi respirer. Car de nuit la grille est fermée avec la trappe de dessus, de sorte que la chaleur du pays mêlée avec celle du lieu où tant de personnes sont enfermées pêle-mêle, engendre un air épais et étouffant, en sorte qu'il est impossible d'y durer longtemps sans être malade [...] Nous y demeurâmes ainsi neuf ou dix jours, et je crois que si nous y eussions demeuré davantage, nous fussions morts, car cette chaleur et infection insupportable nous fit couvrir tout le corps de grosses bubes et enlèvements qui nous donnaient une très grande douleur » (Pyrard de Laval, 99).

Les micro-récits sur les dangers que Pyrard affronte lors de son voyage le transforment en un nouvel Ulysse français. La grande singularité de ce récit de voyage est notre voyageur, François Pyrard de Laval.

En deuxième lieu, Bergeron transforme ce récit de voyage en œuvre polyphonique. Pyrard de Laval n'est pas le seul conteur. Son rôle est parfois inversé et il devient l'auditoire qui prête l'oreille aux histoires d'autres voyageurs qu'il rencontre lors de son séjour en Inde. En faisant parler d'autres voix que lui, Pyrard devient le porte parole d'un savoir dont il n'est plus le garant. Il serait ainsi possible de présenter une perspective différente de l'altérité qui n'est pas forcément la sienne. Dans cette relation, les voix se mettent d'accord sur la cruauté de l'empire portugais en Inde. Prenons comme exemple, cette anecdote de l'Inquisition d'un joaillier hollandais à Goa :

Il me serait impossible de compter le nombre de tous ceux que cette Inquisition fait mourir ordinairement à Goa. Je me contenterai de l'exemple seul d'un joaillier ou lapidaire hollandais qui y avait demeuré vingt-cinq ans et plus et était marié à une portugaise métisse [...] Or, étant en mauvais ménage avec sa femme, il fut accusé d'avoir des livres de la religion prétendue ; sur quoi étant pris, son bien fut saisi, la moitié laissée à la femme et l'autre à l'Inquisition. Je ne sais ce qui en arriva, car je m'en vins là-dessus, mais je crois plutôt qu'autre chose qu'on l'a fait mourir, ou pour le moins tout son bien perdu pour lui. Il était hollandais de nation. Ils n'en firent pas de même à un soldat portugais qui était marié en Portugal et aux Indes, mais il était pauvre. Ils l'envoyèrent... en Portugal pour le rendre prisonnier à Lisbonne ; s'il eût été riche, ils n'eussent pas pris la peine de l'envoyer (Pyrard de Laval, 615).

Cette anecdote ainsi que d'autres exemples cités dans ce chapitre font ressortir la cruauté des Portugais. L'anecdote devient ainsi un instrument pour dénoncer l'empire portugais et faire avancer la politique mercantile de la France.

La matière du témoignage est aussi susceptible d'être modifiée en fonction des goûts du public. C'est pour cette raison que Tavernier insère des anecdotes que nous qualifions d'anecdotes cruelles. Ce type de récit est particulièrement en vogue au XVII^e siècle. L'inclusion de ces récits sanglants semble aussi établir une différence entre « les histoires qui délassent l'esprit » et l'information utilitaire du récit de voyage. Ceci montre que, à l'encontre de ce que disent les dictionnaires de l'époque, « l'anecdote » commence à prendre le sens péjoratif de ce qui n'est pas essentiel même au XVII^e siècle.

Pourtant, l'anecdote ne paraît pas revêtir cette nouvelle connotation de « ce qui n'est pas essentiel » chez Jean Thévenot. En effet, l'anecdote de ce voyageur est à prendre dans le sens étymologique de « nouveauté ». Elle est synonyme d'une histoire brève qui est accompagnée d'une leçon. La structure de ces anecdotes ressemble à une pièce de théâtre en trois actes. L'anecdote sur les mauvais services rendus à la Compagnie française par le corsaire hollandais Lambert Hugo (qui prétendait être français) sert bien à illustrer notre point de vue. La définition de l'anecdote proposée par Nicolas Wagner pourrait aussi bien s'appliquer à l'anecdote de Thévenot :

[...] sous le terme d'anecdote, on entend un récit concis, qui fait ressortir de la quotidienneté quelque chose, un mot, une conduite, quelque chose de piquant, d'original, de singulier ; mais qui d'autre part est chargé de signification et de portée générale ; si bien que l'anecdote sorte de raccourci d'histoire, amuse, divertit, tout en instruisant (Wagner, 83)⁴⁸.

L'anecdote revêt-elle des connotations différentes chez les voyageurs qui narrent leur propre périple ? C'est à cette question importante que nous consacrons le chapitre suiv

⁴⁸ Wagner, Nicolas, « L'anecdote dans l'exégèse des lieux communs » dans *L'Anecdote* sous la direction d'Alain Montandon, Paris, Association des publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1990, p.79-98.

Chapitre 6

L'anecdote scientifique

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que le voyage ne fait pas l'écrivain. Les voyageurs comme Pyrard de Laval et Jean-Baptiste Tavernier ont choisi de ne pas s'engager dans la voie de l'écriture, préférant le concours d'autres personnes pour la rédaction de leurs mémoires. Mais que dire de ceux qui décident de narrer leur périple ? Sophie Linon-Chipon est de l'avis que ces voyageurs sacrifient souvent l'éloquence du discours au profit de la vérité du voyage. Ainsi, elle cite François Martin, voyageur français originaire de Vitré, en Bretagne. Dans sa relation, il avoue qu'il « n'apporte en toutes les remarques des raretés qui y sont ; et que j'ay vues, autre ornement que celui de la vérité : qui simple, nayve a tous ces attraits [...] » (Linon-Chipon, 2003, 312). Les mots comme « raretés », « vérité » et « simple et nayve » situent la relation entre un style rudimentaire et la vérité du discours du voyageur. Les voyageurs que nous présentons dans ce chapitre, François Bernier, le comte de Modave, et Anquetil-Duperron peuvent être qualifiés d'esprits cultivés. Sacrifieront-ils l'artifice littéraire, comme l'affirme Linon-Chipon, à l'exigence de la vérité ? L'anecdote deviendra-t-elle un instrument pour voir l'Inde sous une perspective nouvelle ? Telles sont les questions auxquelles nous espérons trouver des réponses en analysant leurs récits de voyage.

I. François Bernier

François Bernier a vu le jour le 25 septembre 1620 en Anjou. Ayant perdu ses parents de bonne heure, il est élevé par son oncle, le curé de Chanzaux. À l'âge de quinze ans, Bernier va à Paris pour s'inscrire au collège de Clermont. Il fait alors la connaissance du philosophe épicurien Gassendi. C'est avec ce professeur, vite devenu ami intime, que Bernier s'initie aux sciences naturelles, à l'anatomie et à la physiologie. En 1652, après trois mois d'études supplémentaires,

il obtient le titre de docteur en médecine de la faculté de Montpellier, qui était l'une des meilleures de l'Europe. Bernier était donc avant tout un homme des sciences exactes - aussi exactes que pouvaient être ces sciences au XVII^e siècle. Son objectif, en allant en Inde, était tout simplement de voir, d'observer et de découvrir. Il débarque à Sourate, sur la côte du Gujarat en 1659 et il demeure en Inde jusqu'en 1669.

Bernier fait imprimer son *Histoire de la dernière révolution des états du grand Mogol* en 1670 et il devient aussitôt le plus célèbre de tous les voyageurs de son temps. Les rééditions successives de sa relation en France et dans d'autres pays européens démontrent l'influence de ce voyageur sur ses contemporains français et européens. La traduction anglaise des mémoires de Bernier paraît presque aussitôt en 1671. Johann Wilhelm Serlin fournit, en 1672, une version allemande, et, en 1675, l'*Istoria della ultima rivoluzione delli stati del gran mogor dell sr.* Bernier est publiée en Italie. François Bernier, de son vivant, devient ainsi un personnage européen. Le grand nombre d'éditions posthumes prouve que son influence sur les générations suivantes a été considérable. À Amsterdam, son récit est réédité cinq fois entre 1709 et 1725. En 1826, John Stewart donne une nouvelle traduction anglaise de l'ouvrage. L'ampleur de la diffusion de l'œuvre de Bernier pour la postérité n'est certainement pas le seul critère pour juger de son impact sur le public de son temps. Son récit, comme nous l'avons dit, avait enflammé l'imagination occidentale. En 1675, le dramaturge anglais John Dryden écrit même une tragédie intitulée *Aurangzeb*¹ qui s'inspire du livre de François Bernier. Cette pièce de théâtre présente de

¹ John Dryden, semble-t-il, a écrit la pièce après avoir lu la traduction anglaise de Bernier en 1671. Vincent Smith est de l'opinion que plusieurs passages de Dryden ne sont que des paraphrases du texte de Bernier. Citons comme exemple, Acte 1 scène 1 de cette tragédie. Quatre conseillers- Arimant, Asaph Chawn, Fazel Chawn et Solyman Agah- discutent des affaires politiques de l'empire et brossent par la suite les portraits des quatre fils de Shah-Jahan. La conversation se déroule de la manière suivante :

Fazel : Darah, the eldest bears a generous mind
But too implacable revenge inclined.

nombreuses déviations historiques, mais ce qui est indéniable, c'est l'influence de François Bernier sur son auteur. L'historien anglais Vincent Smith le précise bien lorsqu'il écrit : « Bernier's entire work formed the leitmotif, nay a great deal more than that of Dryden's work »²(Smith, 466). En Allemagne, entre 1700 et 1708, l'orfèvre Johann Melchior Dinglinger élabore à Dresde un chef d'œuvre de l'orfèvrerie européenne. Sur une plateforme trapézoïdale, il représente la cour de Delhi, le jour de l'anniversaire du « Grand Moghol». Cette cour d'Aurangzeb est ornée par Dinglinger de 5223 diamants, 187 rubis, 175 émeraudes et quelques autres pierres précieuses³. Nous avons ici la plus belle des transformations matérielles de l'œuvre de Bernier. Même en Inde, le récit de Bernier est vu comme une source primordiale sur son histoire. L'édition indienne de 1830 du récit, publiée à Mumbai chez Samachar Press, porte cette annonce en mauvais anglais, mais qui pourtant souligne l'importance des mémoires de Bernier :

The litterati in general and the lovers of Oriental literature in particular are hereby informed that it is intended to reprint *The*

Too openly does love and hatred show;
A bounteous master but a deadly foe.

Solyim: From Sujah's valour I should much expect.
But he's a bigot of the Persian sect, And, by a foreign interest seeks to reign,
Hopeless by love the sceptre to obtain.

Asaph: Morat's too insolent, too much a brave,
His courage to his envy is a slave...

Arimant: But Aurangzebe, by no strong passion swayed,
Except his love, more temperate is, and weighed;
This Atlas must our sinking state uphold;
He seems their virtue in himself alone,
And adds the greatest, of a loyal son;
His father's cause upon his sword he wears,
And with his arms, we hope, his fortune bears.

Ce passage est à comparer avec l'extrait de Bernier, p. 46-49.

² Smith, Vincent dans *Travels in the Mogul Empire, 1656-1668*, New-Delhi, Munshiran, Monoharlal publishers, 1983.

³ Voir Menzhausen, Joachim, *La Cour du Grand Mogol*, Leipzig, 1965, p.20.

history of the revolution in the empire of the Great Mogul by Mr. François Bernier... a work the very name of which avows its importance and its known scarcity; its value and hence so highly desirable as a record of Indian affairs as the most important historical event that has engaged either scholar or historian”⁴ (Bernier, XXXIV).

Cette déclaration, qui ressemble plutôt à une sorte de panégyrique de Bernier, affirme que le récit est la seule et unique source d’information authentique sur l’Inde moghole. Médecin à la cour d’Aurangzeb, confident de plusieurs membres de la famille royale, François Bernier est l’auteur d’une histoire dans laquelle il est un témoin « oculaire » de la période de l’histoire indienne de 1659 à 1668. On ne trouve pas grand-chose à lui reprocher en ce qui concerne la vérité historique. Raymond Schwab, dans *la Renaissance Orientale*, est en effet de l’avis que François Bernier est un des premiers voyageurs qui a eu la curiosité de rechercher l’Inde authentique qui se cachait derrière l’Inde fabuleuse. Nous allons, en analysant les anecdotes, voir quelle est cette « Inde authentique » que notre voyageur dévoile à ses lecteurs.

II. Bernier et les récits anecdotiques sur l’Inde

Le tableau qui suit présente les anecdotes que nous avons identifiées dans l’oeuvre de Bernier et qui font l’objet de notre étude⁵.

Tableau 5: les anecdotes de François Bernier

	occurrences	Description sommaire
Anecdotes vues	2	1. Anecdote racontant la perfidie des brahmanes. (p.305) 2. Cinq anecdotes sur le Sati (p.306-314)
Anecdotes entendues	15	1. Anecdotes enchâssées sur la bataille de succession dans le royaume du grand mogul (p.54) 2. Anecdote exemplaire qui montre le courage des femmes indiennes 3. Histoire de la femme de Jaswant Singh qui refuse d’accueillir son mari parce qu’il ne voulait pas combattre le grand mogul. (p.73) 4. Anecdote historique : la trahison du prince Morad-Baksh par son

⁴ Bernier, François, *Travels in the Mogul Empire 1656-1668*, New-Delhi, Munshiram Manoharlal publishers, 1983.

⁵ Pour cette thèse nous utilisons s’intitule : *Un libertin dans l’Inde Moghole : Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Chandeigne, 2008.

		<p>ami Kalilullah Khan. (p.84)</p> <ol style="list-style-type: none"> 5. Trahison de Dara par son ami Jiwan Khan. (p.119) 6. Anecdote historique : le prince Dara est fait prisonnier et sa décapitation. (p.122) 7. Anecdote comique racontant le courage des femmes d'Ouzbékistan. (p.136) 8. Amour tragique d'un eunuque. (p.143) 9. Anecdote racontant l'amour clandestin de la princesse Raushanara Begum, sœur cadette du grand mogol. (p.144) 10. Contes de raillerie persans qui se moquent des Indiens. (p.159) 11. Anecdote comique d'un astrologue qui ne pouvait pas prévoir l'avenir. (p.166) 12. Deux histoires comiques qui démontrent l'absence de propriété privée en Inde. (p.167-168) 13. Anecdote comique sur la « flatterie » dans les cours indiens. (p.261) 14. Anecdote comique qui raconte l'histoire d'un compatriote français Bernard qui tombe amoureux d'une danseuse indienne. (p.270) 15. Anecdote qui raconte le jeu organisé par le grand mogol pour prouver la supériorité du christianisme sur l'Islam. (p.284)
Autre sens (l'odorat, le goût)	3	<ol style="list-style-type: none"> 1. Anecdote descriptive de la mangue. (p.246) 2. Anecdote descriptive de la chair de la poule éthiopienne. (p.247) 3. Anecdote descriptive de la fièvre indienne et des jambes enflées. (p.371)

En consultant ce tableau, nous observons quelques faits intéressants. Tout d'abord, François Bernier, à l'encontre des autres voyageurs, est partisan des anecdotes « entendues ». Nous avons observé dans nos analyses précédentes que « la vue » est valorisée, dans les relations de voyage, comme une source irrécusable d'information. Les « anecdotes entendues », par contre, ne jouissaient pas du même statut. Elles étaient utilisées pour pallier l'absence du visuel et elles réduisaient le rôle du voyageur à un relais entre l'énonciateur et le lecteur. C'est précisément pour cette raison que la publication de cette relation de voyage a provoqué une grande polémique. Nicolas Manucci, qui a visité l'Inde en même temps que notre voyageur, a accusé François Bernier de mentir et d'avoir inventé des événements de l'histoire indienne. La citation

qui suit, tirée du récit de voyage de Manucci, *A peyps of Mogul India 1653-1708*, témoigne de la virulence de l'accusation :

This is why I do not write the whole of the king's journey to Kashmir. I leave it to the reader's curiosity to read what Monsieur Bernier has written about that journey, although if I am to speak the truth, he puts many things of his own into his Mogul history, and I could, through his chronology of the times, make it clear that he writes many things which did not occur- nor could they have occurred-in the way in which he relates them. Nor could he have been too well informed, for he did not live more than eight years at the Mogul court; it is so very large that there are an infinity of things to observe. Nor could he so observe, for he had no entrance to the court (Manucci, 110).⁶

Il est indéniable que le témoignage visuel constitue le principe fondamental du discours viatique. Cependant, on est de l'avis que la prédominance des « anecdotes entendues » permet à notre voyageur de nourrir son récit d'autres voix que la sienne, ce qui lui permet de voir les réalités indiennes sous des perspectives différentes. Ceci est évident surtout dans les deux premiers chapitres de la relation de François Bernier qui traitent de l'histoire indienne. Bernier n'a pas assisté à la plupart des événements qu'il raconte. Il est par conséquent tributaire de diverses personnes qu'il rencontre à la cour moghole. Les récits qu'il entend présentent des divergences radicales, mais au lieu de cacher ces variations et contradictions, Bernier en soulignent l'existence. C'est le cas par exemple de la mort du prince Sultan Shuja que Bernier décrit ainsi : « j'ai ouï raconter la chose de trois ou quatre autres manières différentes par des personnes mêmes qui s'étaient trouvées en ce lieu » (Bernier, 130). Cette pluralité de voix permet à l'Indien d'être l'interprète de sa propre histoire, ce qui nous mène à l'un des points saillants de ce récit - l'écriture de l'histoire indienne par François Bernier.

⁶ Manucci, Niccolao, *Storia dor Mogor*, traduit de l'italien en anglais par John Murray, London, Albemarle Street, 1913.

Le premier chapitre de la relation est intitulé « Histoire de la dernière révolution des états du Grand Mogol ». L'Angevin décrit son débarquement à Sourate. Un manque d'argent le force à entrer au service du Grand Moghol et, peu de temps après, il se trouve placé sous l'autorité de Daneshmand Khan, le grand *bakshi* ou le grand maître de la cavalerie moghole. Le voyageur a donc le privilège d'observer de près la situation politique de l'Inde. Son ouvrage démarre avec cette affirmation : « les moghols gouvernaient à présent l'Hindoustan, le pays des hindous » (Bernier, 44). Shah-Jahan, l'empereur, était le descendant de Tamerlan, le roi de Tartarie. Le pays était donc sous la domination d'une dynastie d'origine étrangère. En 1658, lorsque Bernier arrive en Inde, Shah-Jahan, bien qu'affaibli par sa maladie, règne encore. L'empereur avait quatre fils qui aspiraient tous à la couronne. En s'appliquant à relater cette lutte pour le pouvoir, Bernier se heurte à un grand problème : le manque de familiarité avec les personnages historiques indiens et les lieux évoqués risquait d'ennuyer le public européen. Bernier surmonte cette difficulté en présentant le tout comme une pièce tragique. Le voyageur l'affirme lui-même dans son épître à Louis XIV : « C'est une tragédie que je viens de voir représenter tout fraîchement sur un des plus grands théâtres du monde » (Bernier, 39).

Le voyageur brosse d'emblée le portrait des quatre prétendants à la couronne impériale. Dara, le fils aîné, ne manquait pas de bonnes qualités, car il était doué pour la conversation. Il prêchait la doctrine de la tolérance et avait un profond respect pour toutes les religions. Le prince s'était en outre lié d'une amitié intime avec le père jésuite Buzée. Sultan Sujah, le deuxième fils, avait un tempérament semblable à celui de Dara, mais c'était un débauché. Le vin et les femmes étaient ses plus grandes faiblesses. Les affaires d'état occupaient une place secondaire dans sa vie. Le troisième fils, Aurangzeb, était le Machiavel de cette cour. Il faisait semblant d'être un fakir, ou plutôt un pauvre derviche, mais son cœur aspirait ardemment à la couronne. Morad-

Baksh, le benjamin, était aussi le moins adroit et le moins judicieux. Bien connu pour son courage et sa valeur, il avait déclaré ouvertement que les intrigues de la cour ne l'intéressaient pas. Comme Sultan-Sujah, il ne songeait qu'à se réjouir et passer son temps à boire et à manger. Frédéric Tinguely pense que cette « présentation ordonnée des protagonistes, avant le début de l'action, évoque inmanquablement celle d'un personnel dramatique »⁷.

Nous verrons maintenant que cette hypothèse peut nous conduire à l'élaboration d'une perspective tragique de l'anecdote.

i. Les anecdotes tragiques

C'est Aurangzeb qui apparaît comme le héros de cette pièce et c'est son ascension au pouvoir qui confère à la chronique son unité d'action. En Europe, il existait une loi bien définie en ce qui concerne la succession. Le fils aîné est d'habitude le successeur de son père. Ce n'était pas la même chose aux Indes orientales où l'héritier du roi n'est pas nécessairement le plus âgé. La couronne appartenait au plus fort et tous les princes étaient soumis à la cruelle nécessité de vaincre et de régner en faisant périr tous les autres. Shah-Jahan lui-même était parvenu à la couronne en tuant son frère Shahryar en 1627. Désireux d'éviter toute forme de fratricide, cette fois-ci, l'empereur éloigne les princes les uns des autres en leur conférant le statut de rois indépendants. Sultan-Sujah est nommé roi du Bengale, Aurangzeb est envoyé dans le Deccan et Morad-Baksh au Gujarat. Quant à Dara, il demeure à Delhi. Aveuglé par une affection excessive pour son fils aîné, Shah-Jahan lui avait fait ériger un trône tout près du sien comme s'ils étaient tous les deux rois. L'ambition démesurée de Dara ne fait pourtant que précipiter la bataille de succession et, pendant cinq ans, les princes vont se disputer le pouvoir. C'est Aurangzeb qui émerge victorieux de toutes ces intrigues et ses opposants sont impitoyablement massacrés un

⁷ Tinguely, Frédéric, « Introduction », dans *Un Libertin dans l'Inde Moghole : les voyages de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Chandeigne, 2008, p.24.

par un. Bernier raconte les histoires-anecdotes de cette guerre civile comme une série d'épisodes digressifs mais liés les uns aux autres par une continuité chronologique qui les organise en feuillets en suivant la séquence suivante : (1) maladie de l'empereur Shah-Jahan et sa demande à son fils aîné de régner à sa place ; (2) les bruits qui courent dans le palais de la mort de l'empereur ; (3) soulèvement des trois fils de l'empereur qui aspiraient tous à la couronne ; (4) Shaista-Khan, l'oncle des princes, trahit son neveu Sultan Sujah et forme une alliance avec le troisième fils Aurangzeb ; (5) formation d'une alliance entre Aurangzeb et son frère cadet Morad-Baksh ; (6) trahison d'Aurangzeb qui emprisonne Morad-Baksh ; (7) la grande bataille de la succession ; (8) victoire d'Aurangzeb et l'emprisonnement de son père, Shah-Jahan. Ces récits anecdotiques permettent à Bernier de raconter les triomphes d'Aurangzeb sans pour autant occulter le point de vue de ses malheureux frères. Ainsi nous voyons tantôt la détermination d'un prince, tantôt la crainte et l'incertitude d'un autre.

Pourquoi ce traitement théâtral de l'histoire ? La raison la plus évidente est le divertissement des lecteurs. La fréquentation des cénacles littéraires comme celui de Madame de la Sablière révèle à notre voyageur le goût des gens du monde. Le grand public du XVII^e siècle aimait écouter des histoires. Ainsi, dans son « Avis au lecteur », Bernier écrit :

Je ne dirai point expressément quels sont les mœurs et les coutumes, le génie et les intérêts des Mogols et des Indiens. Je tâcherai de les faire connaître par les actions et par les événements, en décrivant premièrement une guerre civile et une révolution où tous les principaux membres de l'État ont agi [...] (Bernier, 40).

Les personnages principaux de cette révolution fratricide apparaissent tous comme des personnages « tragiques » et en empruntant ce modèle, Bernier rend le public européen familier avec les luttes intestines de l'Inde. Ainsi, les récits anecdotiques que Bernier raconte à propos du prince Dara le présentent comme une « victime d'improbables revers de fortune qui l'entraînent

irrémédiablement vers une fin misérable » (Bernier, 24). Dans l'anecdote suivante, Dara, malgré les avertissements de divers membres de sa famille, fait confiance à Jiwan Khan, le prince d'Afghanistan. Ce dernier qui promet de protéger la famille de Dara contre la puissante armée d'Aurangzeb, le trahit et le fait prisonnier :

Comme il (Dara) était dans cette peine, il se souvint qu'il avait là autour un Pathan assez puissant nommé Jiwan Khan, auquel il avait autrefois sauvé la vie par deux fois [...] Il se résolut de l'aller trouver, espérant qu'il lui pourrait donner du secours [...] Son petit fils Sipihir Shikoh, quoique peu âgé, voyant son dessein, se vint jeter à ses pieds, le suppliant au nom de Dieu de n'entrer point sur les terres de ce Pathan. Sa femme et sa fille firent la même chose, lui remontrant que c'était un voleur, un révolté, qu'infailliblement il le trahirait[...]Dara comme entraîné par la force de son malheureux destin, rebuta ce conseil [...] Il partit malgré tout ce qu'on lui put dire et s'en alla éprouver aux dépens de sa vie qu'il ne faut jamais se fier à un méchant homme (Bernier, 119).

Ici, le pathétique est provoqué par le décalage entre les espoirs de ce prince qui tente d'échapper à son destin et la conscience qu'a le spectateur de la vanité de ces efforts.

Et que dire d'Aurangzeb ? Nous avons déjà mentionné ci-dessus que c'est ce prince qui sort victorieux de toutes ces intrigues. Sommes-nous devant un homme cruel ou est-il tout simplement une victime des circonstances et de son milieu ? Bernier, partisan de la deuxième explication, voit dans le nouveau roi un grand politique. Décrivant la scène de décapitation de Dara, il écrit :

L'on donna la charge de cette horrible exécution à un esclave nommé Nazer[...]Ce bourreau, accompagné de trois ou quatre autres semblables assassins, s'en va trouver Dara [...]les autres se jetèrent aux bras et aux pieds de Dara et le renversèrent par terre, le tenant sous eux pendant que Nazer lui coupa le col. La tête fut incontinent portée à la forteresse devant Aurangzeb, qui commanda en même temps qu'on la mît dans un plat et qu'on apportât de l'eau. Il demanda un mouchoir et, après lui avoir bien fait laver le visage, fait essuyer le sang et [avoir] fort bien reconnu que c'était la véritable tête de Dara, il se mit à pleurer (Bernier, 123).

Cette anecdote présente Aurangzeb comme un héros tragique. Le fait qu'il « se mit à pleurer » montre que ce prince n'était pas dépourvu des émotions. Il adorait son frère aîné, mais, comme tous les autres princes indiens, il était obligé de faire périr ses adversaires pour assurer sa puissance et même simplement sa vie. Bernier présente le personnage d'Aurangzeb comme un personnage digne des tragédies raciniennes : il n'est ni tout à fait coupable, ni tout à fait innocent, mais demeure terriblement tourmenté.

Cette rencontre du modèle tragique et de l'écriture de l'Histoire peut, selon Tinguely, poser un autre problème, parce que, d'après la théorie d'Aristote, la tragédie a pour objet le vraisemblable et non la vérité historique. Bernier contourne ce problème, car, comme nous l'avions précisé tout au début de ce chapitre, notre voyageur n'a pas été un témoin oculaire d'une grande partie des événements qu'il raconte. Il est par conséquent tributaire des divers informateurs qu'il rencontre à la cour moghole et dont les récits divergent parfois de façon radicale. Bernier révèle toujours ces variantes et contradictions à ses lecteurs, et comme l'affirme Tinguely, « reconnaître l'existence de pareilles zones d'ombre, c'est déjà admettre qu'il est une part d'indétermination dans la construction des vérités historiques »⁸. Ces différentes interprétations du même événement historique aident Bernier à peindre une image de l'empire moghol qui est composée d'intrigues et où la prudence la plus élémentaire commande de ne jamais révéler le fond de sa pensée. Ainsi, Aurangzeb, le héros, est un prince qui s'adapte parfaitement à son milieu. Qu'il parvienne à feindre la vocation d'un fakir ou à entretenir un grand réseau de partisans dans l'armée de ses frères, il apparaît comme un prodige d'artifice et de dissimulation. Plusieurs verront en lui un prince haïssable et parmi eux le voyageur italien Manucci. Il présente la scène de la décapitation de Dara sous une autre perspective :

⁸ Tinguely, Frédéric, « Introduction » dans *Un libertin dans l'Inde moghole : les voyages de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Chandeigne, 2008, p.25.

When Dara's head was brought to Aurangzeb, he examined it with an air of satisfaction, he touched it with the point of his sword, he opened the closed eyes to observe a speck that he might be convinced that another head had not been substituted in the place of the one he had ordered to be struck off (Manucci, 65).

L'Aurangzeb de Manucci est un sadique. Pourtant, François Bernier est issu d'une culture libertine où la dissimulation est un art de vivre. Il connaît bien les leçons de la prudence politique et c'est pour cette raison qu'il voit en Aurangzeb « un grand politique » et « un grand roi » :

[...] je ne doute point que la plupart de ceux qui auront lu mon histoire ne trouvent les voies qu'Aurangzeb a tenues pour s'élever à l'empire fort violentes et fort terribles ; je ne prétends pas le disculper, mais je prie seulement, avant que de le condamner tout à fait, de faire réflexion sur la malheureuse coutume de cet État qui, laissant la succession de la couronne indécise [...] l'expose à la conquête du plus heureux et du plus fort dont elle devient la proie, et soumet en même temps tous les princes qui naissent dans la famille royale, par la condition de leur naissance, à la cruelle nécessité ou de vaincre et de régner en faisant périr tous les autres [...] ou de périr eux-mêmes [...] En tout cas, je m'assure que tous ceux qui feront un peu de réflexion sur toute cette pièce ne le considéreront point comme un barbare, mais comme un grand et rare génie, comme un grand politique et comme un grand roi (Bernier, 196).

Ainsi, à l'aide de ces anecdotes enchâssées, l'empire du grand moghol se livre aux regards occidentaux. Les anecdotes entendues permettent aux lecteurs de voir une réalité autre que celle présentée dans les relations de voyages antérieures. Les actions d'Aurangzeb sont cruelles, mais il est victime de ces circonstances.

ii. Les anecdotes comiques

Un autre point saillant dans la relation de François Bernier est la présence de ce que nous appelons « des anecdotes comiques », ce qui, dans les récits de pérégrinations, est un fait rarissime. Dans son épître dédicatoire à Louis XIV, Bernier présente son ouvrage sous la forme d'un divertissement :

Les indiens veulent que l'esprit de l'homme ne puisse pas toujours être tenu dans le sérieux et qu'il soit toujours enfant en ce point que pour tirer quelque chose, il faille presque avoir autant de soin de le divertir que de l'appliquer ; cela pourrait avoir lieu au regard de ces Asiatiques ; Mais selon les grandes choses que j'entends dire partout de la France et de son Monarque, depuis le Gange et l'Hinde, le Tygre et l'Eufrate, jusques à la Seine, j'ai de la peine à m'imaginer que ce soit une maxime générale ; néanmoins je ne laisserai pas de me hasarder de lui présenter cette histoire parce qu'il me semble qu'elle serait capable de donner quelques heures de divertissement à un roi qui voudrait se relâcher quelquefois de ses sérieuses occupations [...] (Bernier, 39).

Ainsi, à la suite du premier chapitre, qui est principalement constitué de batailles et de bouleversements politiques, le deuxième chapitre se disperse en une série d'anecdotes au sein desquelles le comique apparaît à plusieurs reprises. Prenons, comme exemple, cette anecdote comique sur le médecin français Bernard qui, s'étant épris d'une femme publique ou *kanchani*, préfère se marier avec elle plutôt que d'accepter les richesses offertes par le grand moghol

Jahangir :

Toute l'assemblée se mit à sourire de voir ce refus et cette demande si ridicule, lui étant chrétien et la femme mahométane et *kanchani*. Mais Jahangir, qui ne se mit jamais guère en peine du mahométisme et qui n'en pouvait plus de rire, commanda, en même temps, qu'on lui donna cette fille : « Qu'on lui la charge, dit-il, sur les épaules, et qu'il l'emporte ! » Aussitôt dit, aussitôt fait ; en présence de toute l'assemblée on chargea la *kanchani* sur le dos de Bernard qui sortit ainsi chargé de sa proie et l'emmena à la maison (Bernier, 271).

La dimension comique de cet épisode est confirmée par Bernier même lorsqu'il écrit :

Mais puisque nous voilà sur ces fêtes et foires et sur ces *kanchans* et *kanchanis*, quel mal y aurait-il quand je vous ferai un conte à rire d'un de nos Français[...] puisque Plutarque veut que les petites choses ne soient pas toujours à négliger et qu'elles fassent souvent mieux connaître le génie des hommes que les plus grandes (Bernier, 270).

La référence à l'illustre biographe pourrait laisser croire que Bernier compte tirer une leçon à propos « du génie des hommes ». Cependant, on ne trouve rien dans l'anecdote ci-dessus qui réalise un élargissement de la réflexion vers l'ensemble des peuples indiens. Ainsi, on s'accorde à conclure que l'objectif essentiel de Bernier, dans cette anecdote, était de divertir le lecteur.

C'est dans cette même optique de divertissement que s'insère l'anecdote sur les grands flatteurs de la cour indienne. Dans la citation suivante, un savant hindou fait une louange excessive de Daneshmand Khan, le maître de François Bernier. L'humour intervient sous la forme d'un bon mot à la suite de ce compliment excessif prononcé sérieusement par « le pandit » ou docteur hindou :

Lorsque vous mettez le pied dans l'étrier, Seigneur, et que vous marchez à cheval avec votre cavalerie, la Terre tremble sous vos pas, les huit éléphants qui la supportent sur leurs têtes ne pouvant soutenir ce grand effort. Je ne pus me tenir de rire là-dessus et je tâchai de dire sérieusement à mon agha, qui ne pouvait aussi s'en tenir, qu'il serait donc fort à propos qu'il ne montât à cheval que fort rarement pour empêcher les tremblements de terre qui causent souvent de si grands malheurs. Aussi est-ce pour cela même, me répondit-il sans hésiter, que je me fais ordinairement porter en *paleky* (Bernier, 261).

Cet épisode comique montre, en outre, la connivence intellectuelle entre Bernier et son maître Daneshmand Khan. Notre voyageur est engagé par le grand maître de la cavalerie moghol non seulement en tant que médecin, mais aussi pour lui exposer les « dernières découvertes d'Harvey

et de Pecquet sur l'anatomie » et « raisonner avec lui sur la philosophie de Gassendi et de Descartes ». Le véritable enjeu de cet épisode comique est la description de l'ouverture d'esprit de Daneshmand Khan alors que le personnage du docte pandit est repoussé parce qu'il est farouchement attaché à ses livres sacrés. En effet, ce dernier est vu plutôt comme un objet de dérision par Bernier et son maître :

Le Pandit était notre refuge, et alors c'était à lui à raisonner, et à nous conter ses fables, qu'il nous débitait sérieusement. Et sans jamais rire. Il est vrai que nous nous dégoutâmes si fort, à la fin de ses raisonnements bourrus que nous ne pouvions presque plus l'entendre (Bernier, 261).

Qui plus est, cette anecdote prépare le lecteur pour les discussions savantes au sujet des croyances religieuses hindoues que Bernier aborde plus tard dans son récit de voyage.

L'anecdote comique, de ce fait, commence à ressembler à la satire et parmi les cibles privilégiées de Bernier figurent les astrologues. Bernier est un homme de science et il trouve ridicule la coutume indienne de consulter les astrologues pour chaque aspect de la vie quotidienne.

D'abord vient l'anecdote du premier astrologue du roi qui « vint se noyer » sans avoir « su prévoir son malheur ». Cette première anecdote est bientôt suivie par une deuxième ; il s'agit ici d'un simple jardinier qui, ignorant les recommandations d'un astrologue sur le moment opportun de planter les arbres dans le jardin du roi, arrache tout ce qui a été planté à son insu et invoque ainsi la colère du roi Shah-Abbas et de son astrologue :

Le rustaud de jardinier, qui avait un peu de vin de Chiraz dans la tête, regarda l'astrologue de travers et lui dit ces trois mots en grondant et en jurant : *Billah, billah*, il fallait bien que ce fût un admirable *sahet*, celui que tu as pris pour ces arbres, astrologue de malheur; ils ont été planté aujourd'hui à midi et ce soir ils ont été arrachés! Quand Shah-Abbas entendit ce raisonnement, il se mit à rire, tourna le dos à l'astrologue et se retira (Bernier, 166-167).

Le rire devient un outil efficace pour remettre en question les croyances des Indiens et pour présenter les astrologues comme des charlatans. D'ailleurs, Bernier n'hésite pas à souligner que « tous ces discours déplaisent beaucoup aux astrologues, mais rien ne les fâchait tant que ce conte qui s'est rendu fameux » (Bernier, 166).

iii. L'anecdote et la fable

Le rire à part, un autre fait intéressant à noter est que les anecdotes adoptent la même structure narrative que la fable traditionnelle. Dès le début, nous trouvons une opposition entre les deux personnages principaux : le savant astrologue et le jardinier qui est naïf. Les événements font en sorte qu'il y a un renversement des positions originales. La naïveté triomphe sur le pédantisme et l'anecdote, tout comme la fable, se prête à une interprétation moralisante par le simple jeu des antithèses.

Peut-on avoir l'audace de conclure que des « anecdotes comiques » ou des « contes », comme Bernier les appelle, présentent des similitudes frappantes avec un autre genre bref, très en vogue au XVII^e siècle, la fable? Notre voyageur angevin est en effet lié à quelques-uns des plus éminents auteurs de son siècle dont Jean de La Fontaine. Les deux hommes se sont rencontrés dans le salon de Madame de la Sablière et cette cohabitation a laissé son empreinte dans presque toutes les pages du deuxième recueil des *Fables* de Jean de la Fontaine. C'est pour cette raison que les critiques comme Louis Renou⁹ s'accordent pour reconnaître que François Bernier est une des personnes à qui La Fontaine doit le plus. Mais pourrait-on parler d'une influence réciproque? La Fontaine aurait-il inspiré son ami ?

Assimiler la fable à l'anecdote peut de prime abord surprendre, tant la distance paraît grande entre elles. N'oublions pas que les anecdotes, au XVII^e siècle, permettent de donner une

⁹ Louis Renou (1896-1966) est l'un des plus importants indianistes français du XX^e siècle. Voir son livre *L'Inde classique : manuel des études indiennes*, Paris, Payot, 1947.

image plus fidèle de la réalité tandis que le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1694 définit la fable comme étant « une chose feinte et inventée pour instruire, ou pour divertir ». Nous ne pourrions pas partir de cette définition pour établir un rapprochement entre la fable et l'anecdote comique. Cependant, une analyse structurale de leurs fonctionnements respectifs permet d'établir des parallèles entre ces deux formes brèves.

La fable est un récit dont l'origine se perd dans la nuit des temps, mais nous savons qu'elle se constitue comme genre littéraire avec Ésope. Elle se retrouve dans toutes les cultures et on pense que la fable faisait partie de la tradition orale bien avant l'invention de l'écriture. En France, elle est à la mode surtout au XVII^e siècle. Ce succès s'explique en partie par le développement de l'éducation. La fable était vue comme un exercice qui entraînait les étudiants à manier la langue et aussi à faire des exercices de grec et de latin. Cela crée un contexte favorable à l'épanouissement du genre. Le maître de la fable, en France, est évidemment Jean de la Fontaine. Ce qui frappe, lorsqu'on parcourt un recueil de ses fables, c'est la grande uniformité des titres. Ceux-ci présentent généralement les personnages en jeu : un chêne et un roseau¹⁰, un lièvre et une tortue¹¹. Ces deux personnages sont immédiatement perçus comme entretenant une relation d'opposition. Dans « Le Chêne et le Roseau » de Jean de la Fontaine, le récit est parcouru par l'isotopie de la force orgueilleuse et inflexible du chêne opposée à la faiblesse et à la souplesse du roseau. L'élément dominant est le vent. Il est le contexte, l'arrière-plan sur le fond duquel le discours et les actions des personnages vont prendre leur relief particulier. Comparés sous le point de vue spécifique de leur résistance au vent, les protagonistes occupent, au début du récit, des positions diamétralement opposées. Puis, l'intrigue se noue sous la forme d'une tempête et transforme les relations entre les protagonistes. Ainsi nous avons, en situation

¹⁰ « Le chêne et le Roseau », livre 1, fable 22 dans La Fontaine, Jean de, *Fables*, Paris, Livre de Poche, 1972, p.55.

¹¹ « Le lièvre et la Tortue », livre 6, fable 10, p.155.

finale, une image inversée des rapports initiaux. Même si ce schéma ne forme pas le noyau de toutes les fables, il semble bien être le plus archétypal et correspondre le mieux au modèle valorisé dans la tradition occidentale.

Dans le récit de François Bernier, nous retrouvons certaines anecdotes qui jouent sur ce rapprochement d'états contraires, telle l'anecdote sur le malheureux astrologue déjà étudiée. Nous retrouvons le même jeu d'antithèses dans l'anecdote qui raconte la témérité légendaire des femmes ouzbeks. Au début du récit, la position de supériorité est occupée par les soldats indiens qui sont en train de piller un village ouzbek. Ils ne prêtent pas l'oreille aux sages conseils d'une vieille dame, qui leur demande de partir avant l'arrivée de sa fille. Le pillage continue et quelques habitants sont même pris en otages. L'héroïne arrive bientôt et inflige une déroute à cette bande de voleurs :

[...] elle se tenait si éloignée qu'aucun d'eux ne pouvait l'atteindre; elle se moquait de tous leurs efforts et de leurs flèches, ayant su les attaquer de la portée de son arc et les mesurer selon la force de son bras, qui était tout autre que les leurs, si bien qu'après en avoir tué la moitié à coups de flèches et les avoir mis en désordre, elle vint fondre le sabre à la main sur le reste, qu'elle tailla en pièces (Bernier,137).

À la fin de cette anecdote, il y a un renversement des positions. Les vainqueurs sont vaincus, tout comme dans la fable traditionnelle. Peut-on, de ce fait, conclure que les anecdotes sont des fables en prose? On pourrait objecter en disant que la fable possède une fonction moralisante. Cela n'est pas si sûr, surtout si nous prenons le cas de Jean de la Fontaine. Dans ses recueils, il existe un certain nombre de fables qui rapportent des faits étranges, assez prodigieux pour avoir frappé l'imagination, et qui pour cette raison sont consignées par écrit. C'est le cas de l'histoire de ce hibou qui s'était fait un élevage de souris auxquelles il avait coupé les pattes (« Les souris et le

chat-huant »)¹². Il s'agit là d'une sorte d'anecdote dont La Fontaine prend d'ailleurs le soin de nous affirmer, de façon réitérée, l'authenticité, à la fois en introduction et en épilogue.

Je le maintiens prodige, et tel que d'une fable
Il a l'air et les traits encore véritables.
Ceci n'est point une fable; et la chose quoique merveilleuse,
Et presque incroyable est véritablement arrivée .

De la même manière, le *Discours à Madame de la Sablière*¹³ est une réfutation de l'interprétation cartésienne des « animaux machines ». La Fontaine raconte l'anecdote d'une perdrix, qui voyant que la vie de ses petits est menacée par le chasseur, les sauve du danger imminent en faisant semblant d'être blessée et en attirant, de cette façon, l'attention du chasseur. La perdrix, l'amène ainsi loin de sa famille, et attend le moment propice pour s'envoler et retrouver ses petits. Le poète s'écrit à la suite de ce discours :

Qu'on m'aille soutenir après un tel récit,
Que les bêtes n'ont point d'esprit.

L'absence de la construction antithétique rend la morale difficile à extraire. La Fontaine exploite le plaisir du récit pour captiver le lecteur, mais il cherche aussi à éveiller sa réflexion critique en avançant des arguments qui démontrent que les animaux sont capables de raisonner comme nous. C'est surtout en tant que texte argumentatif que l'anecdote de Bernier et la fable présentent des similitudes frappantes. Michel Charolles, dans son essai « Formes directes et indirectes de l'argumentation »¹⁴ établit une distinction entre l'argumentation directe et l'argumentation indirecte. Dans le premier cas, le discours est en principe pris en charge par l'auteur d'une manière que « l'on rencontrerait au tribunal, au parlement et dans tous les lieux que la société a

¹² Livre 11, fable 9, p.320.

¹³ Livre 9, p.210.

¹⁴ Charolles, Michel, « Formes directes et indirectes de l'argumentation », *Pratiques*, n° 28, 1980, p.7-43.

prévus et disposés pour argumenter » (Charolles, 26). Dans le deuxième cas, le discours est plutôt délégué à un narrateur et à des personnages.

François Bernier illustre bien ce phénomène. Il connaît bien le goût des gens du monde de son temps. Le grand public aimait écouter des histoires. Dans une formule rendue célèbre par Jean de la Fontaine, le poète s'exclame : « le monde est vieux dit-on, je le crois. Cependant, il le faut amuser comme un enfant »¹⁵. C'est peut-être pour cette raison que Bernier décide de faire connaître l'Inde à ses lecteurs par une suite d'anecdotes comiques qui pouvaient aussi revêtir un rôle didactique. Il se proposait ainsi d'enseigner sur un mode plaisant les mœurs et les coutumes du sous-continent indien. L'anecdote sur l'héritage sert par exemple à démontrer l'absence de propriété privée en Inde. Un riche marchand indien vient de mourir. Selon les lois du pays, le roi est l'héritier de toutes ses richesses. La veuve, pourtant, garde mille roupies, ce qui attire la colère du grand moghol :

Un riche *banyane*, ou marchand gentil...qui avait toujours été dans les emplois et à la paie du roi, vint à mourir. Quelques années après sa mort, son fils tourmentait extrêmement la veuve, sa mère, pour avoir de l'argent ; elle, qui voyait que c'était un dépensier et un débauché, ne lui en donnait que le moins qu'elle pouvait. Ce jeune fou, à la persuasion d'autres gens comme lui, fut se plaindre à Shah-Jahan et lui découvrit sottement tout ce qu'avait laissé de bien son père, ce qui pouvait monter à deux cent mille roupies ou cent mille écus. Shah-Jahan, qui eût déjà voulu tenir l'argent de cet usurier, fit venir la veuve et lui ordonna en pleine assemblée de lui envoyer cent mille roupies et cinquante mille à son fils, commandant en même temps qu'on la mît vite dehors. La vieille, quoique bien étonnée de ce commandement et bien embarrassée de se voir ainsi poussée dehors si vite et si rudement sans pouvoir dire ses raisons, ne perdit néanmoins pas le jugement ; elle se mit à se débattre et cria tout haut qu'elle avait encore quelque chose à découvrir au roi, ce qui fut cause qu'on la ramena. Quand elle se vit assez proche pour se bien faire entendre, voici la belle harangue qu'elle commença de faire : *Hazret salamet*, Dieu garde Votre Majesté, je trouve que mon fils a quelque raison de me demander le bien de son père, parce qu'enfin il est son sang et le mien, et par

¹⁵ La Fontaine Jean de, « Le pouvoir des fables », Livre 8, fable 4, p.182.

conséquent notre héritier ; mais je voudrais bien savoir quelle parenté Votre Majesté, pouvait avoir avec mon défunt mari pour s'en porter héritier (Bernier, 168).

Le comique intervient, dans cet extrait, sous la forme d'un bon mot, et le rire est aux dépens de la figure royale. Le roi paraît ridicule quand la veuve d'un marchand hindou lui demande quelle parenté il a avec son mari « pour s'en porter héritier ». Le rire à part, cette anecdote prépare le lecteur à la question épineuse de l'absence de propriété privée en Inde. Bernier élabore une véritable théorie sur la propriété en Inde et l'anecdote sert à illustrer ses opinions¹⁶.

iv. L'anecdote et l'argument économique

Bernier décrit les Indes comme étant « un abîme d'une grande partie de l'or et de l'argent du monde » (Bernier, 218). Le pays est en effet au centre d'un vaste réseau commercial. Pour les pays du Moyen Orient comme la Turquie, le Yémen et la Perse, les produits indiens sont indispensables. Quant aux principales importations en Inde, il s'agit essentiellement du clou de girofle, de la muscade et de la cannelle que les Hollandais apportent du Japon. Les chevaux arrivent d'Ouzbékistan, de l'Éthiopie et d'Arabie. Moka, Bassora et Bander-Abbas envoient des fruits comme les melons, les pommes, les poires et les raisins. Malgré ces dépenses, l'or ne sort point du royaume. Selon Bernier, l'Inde est un pays qui « trouve plusieurs moyens de faire entrer l'argent et presque pas une issue pour en sortir » (Bernier, 201). Cette opulence à part, le pays fait face à la stagnation économique. Le peuple de l'Hindoustan n'est pas riche mais pauvre. Pourquoi existe-t-il cette contradiction ? Bernier donne deux raisons pour cela, la première étant l'obsession indienne pour les bijoux. L'or est utilisé pour faire des anneaux de nez

¹⁶ Cette théorie est en effet élaborée dans le troisième chapitre de son récit de voyage qui s'intitule : « Lettre à Monseigneur Colbert. De l'étendue de l'Hindoustan, circulation de l'or et de l'argent pour venir s'abîmer, richesses, force, justice, et cause principale de la décadence des états d'Asie ».

et d'oreilles, des chaînes, des bagues et des bracelets. Le voyageur explique ainsi cet engouement pour l'or :

La première raison est qu'il s'en consomme beaucoup à fondre et refondre tous ces anneaux de nez et d'oreilles, chaînes, bagues et bracelets de pieds et de mains que portent les femmes ; et principalement dans cette incroyable quantité de manufactures où il en entre tant qui se perd et qu'on ne sait ce qu'il devient, comme dans toutes ces broderies, *alachas*, ou étoffes de soies rayées, *touras* ou touffes de filets d'or qui se portent sur les turbans, dans ces toiles d'or et d'argent, écharpes, turbans, brocarts et autres pièces de la sorte, car généralement toute cette milice veut être dorée depuis les *omrahs* jusqu'au simple soldat avec leurs femmes et enfants, dussent-ils mourir de faim chez eux, ce qui est très commun (Bernier, 218).

La seconde raison pour thésauriser, comme nous venons de le voir dans l'anecdote, réside dans le fait que le roi était le seul détenteur des terres du royaume et qu'il les distribuait comme bénéfices ou comme *jagirs* à ses fonctionnaires afin que « les revenus leur tiennent lieu de salaire ». Il peut aussi les donner aux gouverneurs à titre de pension. Ces derniers doivent à leur tour donner au roi une certaine somme annuellement tirée de leur *jagir*. L'absence de propriété privée se reflète dans le vocabulaire lui-même. Bernier note avec intérêt que la femme de Jahangir s'appelait Nur Jahan Begum (la lumière du monde). Elle acquit plus tard le surnom de Nur Mahal (la lumière du sérail). L'épouse de Shah-Jahan s'appelait Mumtaz Mahal (la couronne du sérail). En Europe, par contre, les nobles adoptaient le nom de leur domaine. Cette différence fondamentale existait parce qu'en Inde la terre appartenait au roi. Cela veut dire qu'il y avait une absence de marquisats, de comtés et de duchés dont les grands auraient pu porter les noms. Les terres indiennes se cultivant presque par force et par conséquent très mal, elles conduisent à la misère. Bernier rappelle d'ailleurs que la Mésopotamie, l'Anatolie et la Palestine partagent le même sort et regrette que les merveilleuses plaines d'autrefois, si bien cultivées,

« soient à présent demi désertes, incultes et abandonnées ». Pour remédier à ce mal, il faut absolument introduire la propriété privée. La possession est, pour Bernier, « le fondement de tout ce qu'il y a de bon et de beau dans le monde » (Bernier, 232).

Cette question de la propriété de la terre est en fait une question épineuse qui a fait couler beaucoup d'encre. Les historiens indiens comme Irfan Habib insistent sur l'existence de paysans propriétaires sous le règne des Mogols. Dans son ouvrage *Agrarian system in Mughal India*¹⁷, Habib affirme que :

European travellers declare without a single voice of dissent that the proprietorship of land vested with the king alone... The above principle is however found to be alien to all known precepts of either Hindu or Muslim law. There is no suggestion anywhere that land revenue was in the nature of rent that peasants had to pay for making use of royal property (Habib, 3).

Dans les centres urbains, il existait une notion définitive de la propriété privée. Les documents comme le *Nagar nama-munshi* et le *Durar ulum*, ou encore le *Farman* d'Aurangzeb adressé à Muhammad Hashim, contiennent maintes références à des *maliks* (propriétaires) ou *arbab-i-zamin*. On y trouve également des références à des propriétaires ou *maliks* vendant leurs parcelles de terre au roi. Le *Waquai-i-ajmer*, un autre document de cette époque, parle du droit que le propriétaire avait d'expulser ses locataires. Les références données ci-dessus montrent que le roi n'était pas le seul possesseur de la terre en Inde. Bernier, soulignent les historiens indiens, habitait à la cour et avait ainsi un point de vue limité. Il était totalement ignorant de ce qui se passait hors de la cour royale dans le milieu rural.

Il faut d'ailleurs signaler que le mot « propriétaire » présentait des connotations différentes au XVII^e siècle de celles qui existent aujourd'hui en Inde. La terre que le cultivateur travaillait était sa possession héréditaire qui passait de père en fils. L'inviolabilité de ce droit est

¹⁷ Habib, Irfan, *Agrarian system in Mughal India*, London, Asia Publishing House, 1963.

reconnue dans deux ordonnances qui sont promulguées sous les règnes d'Akbar et de Jahangir.

Irfan Habib insiste à nouveau sur ce fait :

The first (regulation) appears in *Ain* where it cautions revenue officials against entering peasant holdings (*raiyat-kashta*) as personally cultivated lands. The second is one of the twelve decrees issued by Jahangir on his accession. It prohibits the revenue officials themselves from forcibly converting the land of peasants (*Zamin i riaya*) into their own holding (*khudkashta*) (Habib, 114-115).

Si, d'une part, la terre était la sienne, le cultivateur n'avait pas le droit de la vendre ou de l'abandonner. La notion que l'on avait de la propriété est donc ici une sorte de relation réciproque. La terre appartenait au paysan mais le paysan était lié à sa terre, comme le prouve

Habib :

Article 2 of the *Farman* to Muhammad Hashim lays down flatly that if after investigation it appears that despite their capacity to undertake cultivation... they (the peasant) have withdrawn their hands from cultivation, the revenue officials should coerce and threaten them and visit them with imprisonment and corporeal punishment (Habib, 114).

Il est possible, bien sûr, de prétendre que Bernier croyait que le paysan indien était semblable à un serf européen du Moyen Âge. Il était attaché à une terre et était frappé de diverses incapacités. Il était également assujéti à certaines obligations et redevances. Les historiens indiens comme A.R. Kulkarni ou Irfan Habib retournant l'argument, avouent que le paysan indien ne jouissait pas d'une liberté complète, mais ils pensent que l'imposition d'une telle loi était absolument essentielle à une époque où il y avait de vastes plaines de terres incultes et un véritable manque de main d'œuvre. Ce problème n'était pas unique à l'Inde, mais c'était aussi celui de la Perse et de l'empire Ottoman. Une autre raison que signale Habib dans son livre *Agrarian system in Mughal India* apparaît lorsqu'il évoque le système de *Zamindars*. Dans un

contexte moderne, ce mot « zamindar » est perçu comme synonyme de propriétaire. Anand Ram Mukhlis, officier à la cour de Muhammad Shah établit une distinction bien nette entre les deux termes. Il écrit: « The Zamindar etymologically is a person who is a land holder, but now signifies a person who is a malik of the land of a village or township and carries on cultivation » (Habib, 115). D'après cette définition, un simple paysan pouvait être un *malik* mais pas un *zamindar*, ce droit s'étendant sur un village ou une ville. On peut donc signaler l'existence, en Inde, de deux sortes de villages : le *zamindari*, village sous la gestion d'un *zamindar*, et le *raiyati* où le paysan était le possesseur.

Quelle est donc la source de ce malentendu européen dont Bernier est l'un des plus grands responsables d'après les historiens indiens ? Notre voyageur a peut-être confondu la fonction primordiale d'un *zamindar* qui était de recevoir des impôts et d'en renverser une partie au Trésor royal avec celle d'un seigneur. Ce droit est décrit dans le document officiel comme *khidmat* ou service, un mot ayant une connotation forte de soumission à l'empereur. Le monarque se réservait en plus le droit de transférer le *zamindar* d'un *zamindari* à l'autre. Pour le voyageur européen, l'intervention royale était une preuve que le roi était le seul détenteur de la terre, mais le voyageur ne faisait aucun effort pour comprendre le raisonnement derrière cette loi. Ce droit, d'ailleurs rarement exercé par le roi, lui permettait de contrôler ses sujets et d'éliminer tout signe de menace à sa couronne:

The imperial power to expel and appoint, though not normally exercised was an important weapon for keeping the zamindars in order (Habib,140).

La question des terres est donc une question qui a soulevé de nombreuses controverses et même aujourd'hui le débat est loin d'être clos. Les preuves matérielles démentent cependant les affirmations de Bernier et il avait tort de conclure que l'absence de la propriété privée était la

cause principale de la dégradation de l'Inde ou du déclin de l'empire mogol. Ce qui importe, cependant, c'est le fait que sous le masque d'une « histoire amusante », François Bernier instruit le public français sur le système foncier en Inde tel qu'il le perçoit. L'histoire de la réception de la lettre à Colbert montre que l'altérité indienne, loin de se limiter aux questions religieuses, était aussi envisageable dans le domaine de la réflexion politique.

On peut aussi oser conclure que tout comme la fable, cette expérience orientale cache un message implicite à portée universelle. Notre voyageur écrit :

À Dieu ne plaise donc que nos monarques d'Europe fussent ainsi propriétaires de toutes les terres que possèdent leurs sujets : il s'en faudrait bien que leurs royaumes ne fussent dans l'état qu'ils sont, si bien cultivés et si peuplés, si bien bâtis, si riches, si polis et si florissants qu'on les voit (Bernier, 226).

On n'aurait pas tort de penser que cette mise en garde vise certains projets de Colbert qui, tout comme le monarque Indien, voulait « reconquérir [...] des parties du Domaine Royal concédées moyennant finance » (Bernier, 33). Ainsi, tout comme l'histoire de la bataille de succession, Bernier résiste à se lancer dans une description érudite des mœurs et des coutumes indiennes. Il a recours à ces « anecdotes divertissantes » qui animent l'inventaire sans négliger la fonction primordiale, qui est d'instruire le public.

En résumé, la tentative de François Bernier d'allier l'utile à l'agréable ne peut être ignorée. Ainsi, son récit de voyage peut être lu comme une œuvre de divertissement, sans abandonner sa fonction primordiale, celle d'un ouvrage de documentation. Le traitement de l'histoire indienne s'insère dans cette optique. La description de la guerre fratricide en Inde risque de faire sombrer le récit de Bernier dans l'ennui. Notre voyageur surmonte cet obstacle dans son œuvre en présentant le tout comme une pièce tragique. Les anecdotes y apparaissent comme des épisodes digressifs mais liés les uns aux autres par une continuité chronologique. À

la grande différence d'autres récits de voyage, nous voyons aussi une prépondérance des anecdotes « entendues ». Elles ne peuvent prétendre à la même valeur de vérité que des témoignages visuels, mais en faisant exister d'autres énonciateurs que lui, Bernier apporte différentes perspectives sur l'inventaire des singularités indiennes. Ainsi, le prince Aurangzeb, qui est présenté par un grand nombre de voyageurs, et notamment par Nicolas Manucci et Jean Baptiste Tavernier, comme un tyran, n'est pour Bernier qu'une victime des circonstances. Le lecteur, quant à lui, est libre de tirer ses propres conclusions. Le récit abonde en anecdotes comiques, mais leur objectif n'est pas seulement de provoquer le rire mais aussi d'éveiller la réflexion critique des lecteurs sur les sujets tels la propriété privée et l'hindouisme. L'anecdote, de ce fait, se lit comme un texte argumentatif et elle présente des ressemblances frappantes avec un autre récit bref, très à la mode au XVII^e siècle, la fable. En effet, Pierre Glaudes dans son article « Ceci n'est pas même une anecdote »¹⁸, parle des similitudes qui existent entre ces deux genres brefs: l'apologue et l'anecdote. Les deux se rattachent au texte argumentatif. Selon lui, l'anecdote et l'apologue présentent tous les deux un mode de fonctionnement allégorique qui autorise une argumentation indirecte. Dans ce type de discours, l'implicite joue souvent un rôle essentiel. L'apologue ainsi que l'anecdote suggèrent souvent plus qu'ils n'affirment une idée. Selon Glaudes, le grand mérite de cette forme d'argumentation est d'aiguiser la curiosité du lecteur dont la complicité est requise pour deviner les intentions de l'auteur :

L'anecdote [...]se distingue de l'apologue en ce qu'elle n'est pas donné pour imaginaire[...]Toutefois l'expression d'une idée y relève du même procédé analogique... la vérité sous-jacente y est implicite, le rapport métaphorique entre le récit et l'argumentation qu'il illustre étant sous-entendu. C'est pourquoi la leçon de l'anecdote doit être déduite de l'histoire narrée, à partir d'une série

¹⁸ Glaudes, Pierre, « Ceci n'est pas même une anecdote. Approche pragmatique et typologique de l'anecdote : à propos de *l'Abyssinien* de Léon Bloy », *L'Anecdote*, éditeur Montandon, Alain, Clermont-Ferrand, les Presses de l'A.P.F.L.C, 1990, p.21-42.

d'indices que le narrateur y a disposés et qu'il laisse le soin au lecteur de décrypter (Glaudes, 32).

Pour conclure, les anecdotes essaient de multiplier le plaisir d'un public mondain tout en satisfaisant les attentes des curieux et des érudits. Voilà l'objectif principal de François Bernier.

III. Le comte de Modave

Louis Laurent de Féderbe, Comte de Modave, est né le 25 juin 1725 au château du Fayet à Grenoble. Son père le destine à la carrière des armes. Ainsi, le jeune comte participe à toutes les campagnes militaires françaises de 1743 à 1748. Aide de camp du prince de Conti, il est décoré de l'ordre de Saint-Louis. À la suite de ses aventures militaires, il accompagne le prince de Wurtemberg, en qualité de chambellan, dans plusieurs cours d'Europe. En 1756, il publie, à Amsterdam, la traduction d'un livre écrit par le marquis de San Phelippe intitulé *Commentaires sur la guerre de succession d'Espagne et histoire de son roi Philippe le courageux*.

C'est donc un homme aux aptitudes variées, militaire de carrière, passionné d'histoire et de belles lettres, qui se lance, en 1757, dans la grande aventure du voyage qui ne devait se terminer qu'à sa mort. Il embarque pour l'Inde en mai 1757 alors que la situation politique à cette époque est volatile. Les Français menacent le monopole de la Compagnie anglaise des Indes Orientales. Ainsi, peu après son arrivée, il participe à la prise du Fort Saint-David et au siège de Madras contre les Anglais. L'année suivante, il épouse, à Pondichéry, la fille du gouverneur Porcher des Oulches. Il est rappelé en France en 1759 où il rentre avec une expérience assez exceptionnelle des affaires des Indes. Comme preuve, nous avons les plans et les rapports préparés par le comte de Modave pendant le long voyage de retour. Il attaque la politique des établissements français et condamne l'avidité des employés de la Compagnie. Il

propose également les moyens de réorganiser le commerce français en Inde. Bref, il a son point de vue sur tout et il partage ses opinions avec le ministre Choiseul.

La compagnie ne pouvait que récompenser un homme aussi averti des affaires de l'Inde et il est renvoyé en Inde. Il débarque sur la côte du Coromandel, à Nagapattinam, au début d'avril 1762, et met en œuvre son plan d'action. La ville de Madurai devient le centre de résistance aux Anglais et il projette une attaque sur Madras. Cependant, sa conduite est très critiquée dans les milieux politiques en France et notre voyageur se trouve dans une fâcheuse posture lorsque l'armistice est signé. Le 31 janvier 1764, il reçoit l'ordre de mettre un terme à ses activités et la Compagnie le désavoue.

Cet épisode est d'une grande importance, car il préfigure sa dernière aventure dans l'Hindoustan. Modave s'est familiarisé avec la réalité indienne, il s'est convaincu de l'importance des facteurs psychologiques dans les rivalités locales et il a compris qu'un homme isolé, sans ressources, mais conscient des problèmes locaux, pouvait jouer un rôle important dans cet immense pays déchiré par des guerres intestines¹⁹. De retour dans son pays natal, le comte de Modave décide de se transformer en propriétaire terrien. Les rentrées d'argent étaient dérisoires en comparaison des sommes dépensées, il est harcelé par des créanciers et il est obligé de rétrocéder une partie de sa propriété. C'est à ce moment là qu'il forme le projet d'un établissement français à Madagascar. Ses rapports sont bien accueillis. Rappelons que les tentatives de colonisation de la grande île, au XVII^e siècle, s'étaient terminées par le massacre des colons en 1674. Modave espère inaugurer une nouvelle politique d'entente avec les indigènes. Il débarque à Fort-Dauphin en 1768, mais tout comme ses tentatives pour l'Inde, il reçoit l'ordre en 1770 d'abandonner l'île ainsi que son projet.

¹⁹ Lire à ce sujet l'introduction de Jean Deloche dans *Voyage en Inde du comte de Modave 1773-1776*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1971.

Son retour en France est marqué par de nouveaux problèmes financiers. Lors de son absence, ses biens ont été gérés par des intendants malhonnêtes et sa maison est détruite dans un incendie. Il décide de repartir en Inde pour s'enrichir et c'est ce troisième voyage dans le sous-continent qui est abondamment décrit dans sa relation de voyage. Il débarque à Balassor le 2 octobre 1773. De là, il se rend à Faizabad, dans la principauté de Shuja-ud-daulah qui est entourée d'aventuriers français plus ou moins patronnés par le colonel Gentil. Modave espère trouver de l'emploi auprès de ce prince, mais ce dernier meurt et son successeur, à la demande des Anglais, chasse tous les Français de sa cour. Modave conçoit alors le dessein de se rendre à Delhi, auprès de l'empereur Shah-Alam II, mais l'empire moghol n'est plus à son apogée. Modave ne tarde pas à comprendre l'imbroglio dans lequel il est tombé. Il quitte Delhi et rencontre, près d'Agra, un compatriote qui s'appelle Madec. Ce dernier est alors à la tête d'une armée française au service du général moghol Najaf Khan et il décide de faire entrer le voyageur à son service. Pendant ce temps, la guerre faisait rage dans la zone située entre Agra et Delhi, et Najaf Khan était justement en train de mâter la rébellion d'une communauté turbulente, celle des Jats. Madec, dans une sortie imprudente, subit un échec sévère et perd la confiance de son maître. Ainsi s'évaporent les derniers espoirs de Modave de faire fortune. Dégoûté, fiévreux et sans ressources, Modave décide de quitter l'Inde. Épuisé, il meurt à Masulipatnam le 22 décembre 1777. Son carnet de route ne sera publié pour la première fois qu'en 1971, quand Jean Deloche publie le *Voyage en Inde du comte de Modave*.

La plupart des hommes de lettres qui se sont intéressés au voyage de Modave ont fondé leurs études sur le manuscrit conservé aux Archives Nationales. Jean Deloche a eu la chance, lors de ses recherches, de découvrir deux autres exemplaires de ce manuscrit à la Bibliothèque Municipale de Versailles et à la Bibliothèque Municipale de Caen. Selon Deloche, le contenu des

deux premiers manuscrits (Archives Nationales col. C2 256, 164 pages et Bibliothèque Municipale de Versailles, F370, 166 feuillets) est similaire. Le manuscrit de Caen, en revanche, présente un texte plus élaboré. C'est cette version que Jean Deloche publie en 1971. Les informations supplémentaires incorporées dans ce troisième manuscrit démontrent les tentatives de notre voyageur de transformer son carnet de route en un mémoire digne de publication.

Deloche est de l'avis que le manuscrit était probablement destiné à M. Bellecombe, le gouverneur de Pondichéry. Dans une lettre que Modave adresse à ce dernier, il écrit :

J'ai recueilli toutes ces connaissances dans une espèce de journal qui peut passer pour un cours assez complet. Je m'en occupe actuellement à le mettre en ordre, ce qui m'oblige de le reprendre entièrement parce que j'écrivais les choses à mesure que je les apprenais, d'où il résulte que les matières sont éparses, sans égard à la relation qu'elles ont entre elles [...] Cette confusion m'empêche de vous envoyer actuellement ce journal. Mais j'aurai l'honneur de vous le communiquer aussitôt que je le croirai en état de paraître sous vos yeux. Comme je ne puis pas bien juger du temps que cette refonte exige, je vous donnerai en attendant toutes les explications que vous voudrez bien me demander sur les choses du moins qui me sont connues et qui ont été l'objet de mes recherches (Modave, 11).

Son objectif, en écrivant ses mémoires, était de faire découvrir l'Inde véritable qui se cachait derrière l'Inde fabuleuse des écrivains d'antan. Il est cependant conscient de ses limites :

Ce serait s'ôter tout crédit que de prétendre qu'on a bien connu ce grand État dans le peu de séjour qu'on y a fait ; mais on ne refusera pas du moins la justice de convenir qu'on n'a rien négligé pour s'instruire sur cet objet important, que ce qui a été dit de sa situation ne se rapporte dans les points essentiels au véritable état des choses, qu'on n'a rien exagéré et que les faits dont on rend compte sont exposés avec une simplicité qui en garantit la vérité (Modave, 263-64).

Modave a-t-il pleinement réussi dans son entreprise ? Nous répondrons à cette question en analysant les anecdotes « modaviennes ».

Tableau 6 : Modave et les anecdotes indiennes

	Quantité	Description sommaire
Vue	15	<ol style="list-style-type: none"> 1. Abandon de la loge française à Dacca (Bengale) (p.53). 2. Anecdote illustrative de l'influence du climat indien sur les mœurs anglais (p.89). 3. Anecdote qui illustre la tolérance religieuse en Inde (p.101). 4. Anecdote sur les <i>pendarons</i> ou pénitents hindous (p.103). 5. Rencontre avec les tigres (p.138). 6. Anecdote sur le sati (p.174). 7. Une histoire illustrant la tricherie des européens (p.254). 8. Anecdotes enchâssées sur le général Sombre (p.420-424). 9. Anecdote racontant le combat des gladiateurs (p.480). 10. Rencontre avec une couleuvre (p.495). 11. Une singularité animalière de la région de Brampour (p.512). 12. Suicide de M. Le Sourd (p.532). 13. Singularité animale de la région de Jhara-Sangam (p.541). 14. Anecdote sur un fakir (p.548).
Entendue	8	<ol style="list-style-type: none"> 1. M. Chevalier raconte à Modave une anecdote sur la grosseur des mangues indiennes (p.57). 2. Anecdote historique qui raconte le massacre des Anglais à Patna (p.150). 3. Anecdote qui illustre la bigoterie de l'empereur moghol Aurangzeb (p.256). 4. Anecdote historique qui raconte la punition du jeune prince par son père, le grand moghol parce qu'il a cueilli des oranges (p.290). 5. Anecdote qui raconte le suicide des reines de la ville de Dig (p.386). 6. Anecdote qui raconte la destruction du temple dans la ville de Setara (p.402). 7. Anecdote qui raconte l'habileté des tireurs de l'arc indien (p.434). 8. Anecdote racontant la noyade d'un jeune homme indien (p.498).
Autre sens	4	<ol style="list-style-type: none"> 1. Anecdote qui raconte la dextérité des voleurs indiens (p.185). 2. Anecdote sur le pain indien (p.208). 3. Anecdote sur la viande en Inde (p.354). 4. Anecdote personnelle qui raconte la déception de notre voyageur quand ses tentatives de se procurer un emploi chez des princes indiens est un échec (p.428).

i. Anecdote : le récit bref d'un fait singulier

Nous avons vu dans le chapitre 2 de la présente thèse que les dictionnaires du XVIII^e siècle comme le *Dictionnaire de l'Académie Française* et le *Dictionnaire de Trévoux* attestent que le mot « anecdote » est toujours employé dans le sens étymologique de « non encore

publié ». Ainsi, le terme « anecdote » qui signifiait toujours au siècle des Lumières, des « choses inédites » demeure, comme nous le mentionnons dans les chapitres précédents, une technique originale pour faire connaître des nouveautés ou des singularités qui se trouvaient à l'autre bout du monde. Lors de ses pérégrinations en Inde, le comte de Modave utilise souvent la phrase « une des singularités... » comme si son intention était d'établir ou peut-être de mettre à jour l'inventaire de la flore, de la faune et des coutumes qui lui paraissent surprenantes. Dans le cas des singularités animalières, il s'attarde à décrire les vaches, les taureaux ou les serpents du sous-continent indien comme le démontrent les exemples suivants :

Une des singularités de la province de Brampour et spécialement des environs de la capitale, c'est la **belle couleur des vaches et des taureaux**. Cette **couleur est une rouge foncé ou plutôt une couleur de cannelle** (Modave, 512).

Le *siagos* est un animal de la grosseur et de la couleur du renard. Il a de longs poils au bout des oreilles qui lui donnent l'air d'un loup cervier. Certaines raies qu'il a autour du col et de la tête et la vivacité de ses yeux le font prendre pour une espèce de tigre. **Ces siagos sont peut-être des lynx des Anciens** (Modave, 355).

À la première halte que nous fîmes sous un arbre pour laisser reposer nos gens et attendre les traîneurs, nos domestiques découvrirent **une couleuvre suspendue par le bout de sa queue à une branche de l'arbre. Elles se tiennent ainsi jusqu'à ce qu'elles aperçoivent une proie à portée, alors elles s'élancent dessus**. Moncelet s'en approcha et la coupa en deux d'un coup de sabre (Modave, 495)²⁰.

Peut-on, de ce fait, conclure que Modave voulait recréer un *Livre de Merveilles*, pour reprendre le titre donné à l'un des manuscrits les plus richement illustré de la célèbre relation de Marco Polo ? Notre voyageur nous assure que son objectif n'est point « d'entasser les choses merveilleuses » (Modave, 249). Observons aussi que la description de la singularité animalière ne dépasse plus les limites de l'imagination et l'Inde n'est plus ce pays qui abrite des animaux de

²⁰ C'est nous qui soulignons.

proportions extraordinaires. La faune se présente comme une curiosité naturelle. C'est le cas de la couleuvre qui attend sa proie, suspendue aux branches (Modave, 495) ou des vaches de Brampour qui sont d'une couleur unique (Modave, 512). En ce qui concerne la description de l'inconnu, comme dans le cas des *siagos* (Modave, 355), le voyageur procède en établissant une succession d'analogies établies à partir des traits descriptifs particuliers comme la taille, la couleur, les parties du corps comme les yeux, les oreilles. Ainsi, le *siago* est de la même grosseur et de la même couleur que le renard et ses oreilles ressemblent à celles d'un loup cervier. Cette méthode qui décrit l'inconnu en faisant référence au connu n'est pas nouvelle. Jean de Léry utilise une méthode semblable lorsqu'il décrit l'aï ou le paresseux. Ici l'animal est comparé au chien barbet, à la guenon et à l'ours :

Le plus gros [des animaux étranges et bizarres] que les sauvages appellent Hay, est de la grandeur d'un gros chien barbet, et a la face ainsi que la guenon, approchant de celle de l'homme, le ventre pendant comme celui d'un truie pleine de cochons, le poil gris enfumé ainsi que laine de mouton noir, la queue fort courte, les jambes velues comme celle d'un ours, et les griffes longues²¹ (Léry, 274).

Marie-Christine Gomez-Géraud pense que toutes ces remarques analogiques peuvent mener le lecteur à croire que l'animal inconnu est une sorte d'hybride, « de la chimère », « de l'atypique » et tout ceci constitue l'imaginaire du monstrueux²². En ce qui concerne le comte de Modave, il adopte les mêmes modalités que les voyageurs d'antan pour traduire l'altérité. Sa description, cependant, est en grande partie dépourvue des adjectifs qualificatifs comme « fort longues », « plus grand que » ou même des mots comme « étrange », « bizarre », « prodigieux » qui font basculer les descriptions dans le domaine du merveilleux.

²¹ Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Librairie Générale Française, 1994.

²² Gomez-Géraud, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.87.

Modave définit bien l'esprit de son enquête. Il voulait « substituer aux fables ridicules colportées par de nombreux voyageurs, des faits certains » (Modave, 200) qui pouvaient donner une image plus exacte du pays. En effet, peu de voyageurs débarquant en Inde étaient aussi bien informés que lui. Esprit encyclopédique, il avait lu la plupart des ouvrages imprimés sur le sous-continent indien. Il cite les auteurs de l'Antiquité comme Arrien, Quinte-Curce, les grands voyageurs du XVII^e siècle (Bernier, Tavernier et Chardin), Montesquieu et Voltaire. Cependant, à la différence des savants compilateurs de l'Europe qui se contentent de faire une synthèse des renseignements fournis par les voyageurs, il utilise son expérience indienne pour vérifier, juger ou rejeter les données livresques ou les ouï-dire. C'est dans cette optique que s'insère cette anecdote sur un serpent monstrueux :

On me dit qu'entre autres animaux curieux il y avait un serpent monstrueux qui était de la grosseur d'un bœuf. Je savais que dans le Deccan, il y a de ces serpents assez forts pour attaquer un cerf et le dévorer, ce qu'ils font quelques fois. Je voulus voir celui-ci [...] Je vins au parc qu'on appelle Ranichana [...] et je vis enfin que mon homme était un menteur (Modave, 144).

Cette anecdote est racontée dans le but de prouver que cette histoire entendue du serpent monstrueux était fautive. Modave est un voyageur savant qui prend toujours soin de vérifier l'authenticité de ses renseignements avant de les consigner par écrit. Ce souci pour l'exactitude des détails est caractéristique de l'esprit scientifique du XVIII^e siècle. Il cherche à faire reposer toutes ses connaissances sur des observations. C'est pour cette raison qu'il s'élève contre la perspective de Tavernier qui ne fait aucune mention de la rivière « Tchambal » dans ses relations:

On voit que le Tchambal parcourt une grande partie de l'Indoustan méridional. C'est la plus importante rivière de cette contrée. Elle n'est pas marquée sur la plupart de nos cartes et très mal placée dans les autres. C'est que les voyageurs européens qui ont parcouru ces contrées n'étaient guère curieux de s'informer des particularités

du pays [...] Il est fort singulier que Tavernier, par exemple, qui avait traversé au moins dix fois le Tchembal en différents lieux sur presque toute la longueur de son cours, ce qu'il est aisé de voir en examinant les itinéraires insérés dans les relations de ce fameux voyageur, n'en fasse aucune mention (Modave, 485).

Il est par contre plein d'admiration pour François Bernier qu'il qualifie souvent de « savant » ou même de « judicieux ». Il avoue même qu'il parcourt les ville d'Agra et de Delhi avec « les relations de Bernier à la main » (Modave, 236).

Il est aussi intéressant de noter que l'expérience indienne de Modave ne se limite pas à la découverte du sous-continent par la vue, mais aussi par les autres sens. Ces anecdotes sensorielles qui renvoient souvent au goût, à l'odorat ou au toucher montrent que l'implication des sens du voyageur est le moyen le plus sûr de garantir l'authenticité de son discours. L'anecdote que notre voyageur raconte à propos du pain indien montre bien qu'il en a examiné de près la fabrication et qu'il en a certainement mangé:

En général le peuple se nourrit de pain noir, mais la manière de le faire et de cuire annonce qu'il n'est pas de très bonne qualité. Ils pétrissent un peu de farine dans une gamelle et après l'avoir bien pressée et retournée, ils en font des galettes rondes [...] On fait chauffer une platine de fer très mince sur laquelle on étend une de ces galettes ; on la retire presque aussitôt pour la mettre sur l'autre côté où elle ne reste pas plus longtemps ; cela fait on la jette dans le feu pour que la flamme la chauffe dans tout les sens, et on la retire incontinent pour la manger. Je n'ai jamais pu m'accoutumer à ce pain qui dans le vrai n'est que de la pâte (Modave, 208).

La méthode de préparation du pain (témoignage visuel) annonce donc sa mauvaise qualité. Le tout se confirme pour notre voyageur lorsqu'il goûte le pain qu'il qualifie de « pâte » et c'est ce mauvais goût qui lui permet de conclure, un peu plus loin, que « Bernier a raison de lui préférer notre pain de Paris le plus commun » (Modave, 208).

ii. Anecdote comme synonyme d'historiette

Le *Voyage en Inde* du Comte de Modave est également un document de premier ordre sur ses compatriotes français et européens. « Combien de personnages insuffisamment connus se profilent ici d'une façon nouvelle ? » (Modave, 15) s'interroge Jean Deloche dans son introduction à cette édition. En dehors de René Madec²³ qui a fait l'objet d'un portrait détaillé, notre voyageur offre une description de la vie de Walter Reinhardt Sombre²⁴, un aventurier militaire et mercenaire en Inde, de fameux Claude Martin²⁵ qui n'était alors qu'un petit capitaine, mais qui collectionnait déjà les documents rares. Modave nous brosse aussi des portraits de nombreux Français dont les noms ne passent pas à l'histoire tels M. Moncelet ou M. Le Sourd. Le récit est, de ce fait, un témoignage capital sur les Français qui, au-delà de l'aventure coloniale, marchande ou religieuse, ont risqué leur vie pour la passion du voyage, de la recherche et de l'aventure. Pour un lecteur moderne, le parallèle avec les *Historiettes* de Tallemant de Réaux est trop évident pour le passer sous silence. Rappelons ici que les *historiettes* sont un immense recueil d'anecdotes brèves sur des personnages contemporains de Tallemant, allant des plus éminents comme le roi de France (Henri IV) à des gens du commun. Le livre plonge le lecteur dans la vie quotidienne de ces personnages. Au contraire de grandes fresques politiques ou sociales, l'ouvrage ne présente que des faits ponctuels, la plupart d'ordre privé, dont l'auteur a été témoin, ou qu'on lui a rapportés :

Mon dessein est d'écrire tout ce que j'ai appris et que j'apprendrai
d'agréable et de digne d'être remarqué, et je prétends dire le bien et
le mal sans dissimuler la vérité, et sans me servir de ce qu'on

²³ René Madec (1736-1784) est un aventurier français, originaire de la région de Bretagne. Il participe aux conflits franco-britanniques en Inde. Il crée même une armée privée qu'il met au service des princes indiens pour lutter contre les Anglais.

²⁴ Nous pensons que Walter Reinhardt « Sombre » est un allemand qui est né dans un village près de Strasbourg. Il arrive en Inde dans une unité de l'armée française. Le nom « Sombre » lui est accordé à cause de son teint foncé.

²⁵ Claude Martin est né à Lyon en 1735. Il est connu en Inde non seulement comme un militaire mais comme un architecte et collectionneur de documents rares et de peintures.

trouve dans les histoires et les mémoires imprimés²⁶ (Talleyant, préface).

Il faut avouer que Modave, à la différence de Talleyant, ne prétend jamais qu'il écrit des mémoires en se concentrant uniquement sur des détails inconnus de ses compatriotes. Son objectif est de présenter les personnages principaux qui jouent un rôle important sur la scène politique de l'Inde. Parlant du général Sombre, par exemple, il écrit : « J'ai parlé du Sombre en divers endroits de ces mémoires. Il faut que j'entre en quelques détails à son sujet. Son histoire mérite d'être connue » (Modave, 420). Cependant, en tant que lecteur, on a souvent l'impression de ne pas lire un portrait biographique, mais d'écouter des confidences à cause des révélations inattendues. Prenons comme exemple cette anecdote où notre voyageur parle de l'abondance des revenus du général Sombre :

[...] on dit des choses incroyables de ses richesses, mais il est impénétrable sur cet article à la plus active curiosité... Il me parlait d'une mine d'argent qu'il prétend exister dans la montagne sur laquelle le château de Trarback est située ; il m'en disait les particularités vraies ou fausses tout bas à l'oreille comme s'il eût craint que quelqu'un put abuser de cet important secret (Modave, 421).

En utilisant des formules telles « il m'en disait les particularités... tout bas à l'oreille », « cet important secret », Modave établit une sorte de connivence avec le lecteur. En le prenant à témoin, il lui donne le sentiment qu'il collabore activement à la narration et c'est précisément ce genre d'anecdote que Modave utilise pour construire le portrait biographique de ses compatriotes. Dans cette deuxième anecdote sur le général Sombre où Modave nous fait part de ses machinations politiques, Sombre refuse de prêter une certaine somme d'argent à M. Chevalier, mais n'hésite nullement à la verser aux capucins :

²⁶ Talleyant des Réaux, Gédéon, *Historiettes*, Paris, édition de la Pléiade, 1960.

Il m'a souvent parlé d'une proposition très indiscreète qui lui fut faite au nom de M. Chevalier, commandant pour le roi de Bengale. Ce M. Chevalier qui ne doute de rien et qui avait besoin d'argent lui écrivit qu'il ferait une belle action de lui envoyer huit cent mille roupies...en lui représentant que c'était une manière indirecte de se venger des Anglais qui le persécutaient avec tant d'obstination dans l'Indoustan. On portait en même temps des paroles semblables à Madec. Ni l'un ni l'autre n'étaient en état ni en volonté de faire un pareil effort. Sombre surtout en fut extrêmement indigné. J'ai ouï dire que les Capucins ont bâti quelques églises dans le Bengale en employant ces moyens, mais il (Sombre) était réservé à M. Chevalier d'adopter ce plan[...]S'il voyait jamais ces mémoires et qu'il fut tenté de nier cette petite extravagance qui lui est échappée, je peux assurer ici que j'ai vu les lettres qu'il écrivait pour le succès de cette belle négociation (Modave, 422).

En racontant ces anecdotes personnelles, Modave crée un univers particulier pour le groupe d'individus liés au voyage des Indes. C'est une « petit cour » des aventuriers français dans le sous-continent et, de ce fait, le style de Modave ressemble à celui de Tallemant des Réaux.

Il faut aussi remarquer que l'anecdote « modavienne » comporte une connotation négative parce qu'elle se complaît dans l'inessentiel. Comme preuve, citons cette anecdote qu'il raconte à propos de M. Le Sourd:

M. Le Sourd se promenant dans le terrain où nous campions tomba dans un puits que nous n'avions pas aperçu quoiqu'il ne fût pas à une toise d'une de nos tentes. On l'en retira avec des cordes et il en fut quitte pour quelques écorchures (Modave, 509).

Cette anecdote ne révèle guère le caractère du personnage et de ce fait ne s'inscrit plus dans la tradition de Varillas qui affirme que l'objectif d'un écrivain d'anecdotes est de faire une peinture « exacte et fidèle » des personnages en étudiant les détails peu connus sur lui. L'anecdote paraît plutôt comme un récit digressif d'un événement anodin qui divertit le lecteur à la suite d'une lecture monotone et ennuyeuse de détails liés à l'itinéraire du voyage.

iii. L'anecdote: un détail secondaire?

Le *Voyage en Inde* du Comte de Modave met bien en lumière le clivage qui peut exister entre les connotations de ce terme à une époque où l'anecdote, curieusement, atteint son apogée. D'une part, elle peut être le « récit bref d'un fait curieux ou peu connu révélant le caractère d'une personne ou les singularités d'un autre pays », mais, d'autre part, elle est jugée négativement parce qu'elle se complaît dans le détail inutile. Lors de son voyage au nord de l'Inde, Modave raconte ainsi un incident anodin qui a eu lieu avec son chameau :

Un de mes chameaux tomba dans un trou s'y cassa les reins, de sorte qu'on fut obligé de l'abandonner après lui avoir retiré sa charge (Modave, 487).

En référence à un autre incident qui se déroule lors d'une halte qu'il fait dans une ville, il raconte la noyade d'un jeune homme, de nouveau pour briser la monotonie de ses errances. Ces incidents personnels sont divertissants et c'est bien le propre de l'anecdote de raconter quelque chose de piquant ou de singulier. Ces micro-récits présentent une nouvelle mise en forme des expériences, mais sans portée décisive. L'anecdote amuse et divertit, mais elle n'instruit pas. L'étude des anecdotes dans *Le voyage en Inde* du Comte de Modave nous montre qu'elles deviennent un terme polysémique. Si, d'une part, elles revêtent une connotation positive en tant qu'un « récit bref d'un fait curieux », d'autre part elle se révèle comme étant un détail insignifiant. Est-ce que ce phénomène est symptomatique du siècle des Lumières? Le XVIII^e siècle est le siècle où la popularité des anecdotes atteint son apogée. Les grands dictionnaires de l'époque, et notamment le *Dictionnaire de l'Académie française*, proposent toujours une définition au sens étymologique. Pourtant, les hommes de lettres comme Voltaire et Furetière commencent à développer un certain dégoût pour ces « histoires secrètes », qui, d'après eux,

n'étaient autre choses que du comméragé. C'étaient des histoires marginales par rapport à la grande Histoire. Cette dichotomie est bien mise en évidence dans le récit du comte de Modave.

IV. Anquetil-Duperron

Abraham- Hyacinthe Anquetil-Duperron est né à Paris le 7 décembre 1731 et il meurt dans cette même ville le 17 janvier 1805. Nous ne savons rien de son enfance, mais nous le retrouvons à la Sorbonne où il étudie la théologie²⁷. Il s'initie également aux langues anciennes et modernes telles que l'hébreu, le grec, le latin, l'arabe, le persan et certaines langues européennes. Comme sa famille n'était pas riche, Anquetil est contraint d'interrompre ses études. Grâce à ses relations et à l'aide apportée par ses professeurs Charles Daniel de Caylus (évêque d'Auxerre) et Anne-Claude-Philippe de Tubières (autrement connu comme le comte de Caylus) ces malheurs ne sont que temporaires. Ces deux protecteurs le placent d'abord au séminaire d'Auxerre, puis à celui d'Amersfoort en Hollande. Pendant plus de quinze mois, notre voyageur approfondit ses connaissances des langues orientales. N'oublions pas que la Hollande est le lieu d'exil de nombreux jansénistes français. Les séminaires jansénistes hollandais formaient de jeunes missionnaires et des interprètes pour les consulats du Levant et les comptoirs de l'Inde. Anquetil, quant à lui, apprenait les langues orientales non pour devenir missionnaire, mais parce qu'il s'y intéressait. Il décide donc de quitter le séminaire et de rentrer en France. De retour à Paris en 1752, Anquetil-Duperron fréquente la Bibliothèque du Roi. L'abbé Sallier, garde du département des imprimés, remarque ce jeune homme qui avait un penchant pour les langues, l'introduit dans les milieux savants et lui fait obtenir un poste au département des manuscrits orientaux. En 1754, le savant Leroux-Deshauterayes montre à Anquetil quatre

²⁷ Dans l'introduction de son édition critique des *Voyages...d'Anquetil-Duperron*, Jean Deloche nous informe que la biographie de notre voyageur a été assez bien étudiée. Delphine Menant écrit sur Anquetil en 1907. Cette étude est suivie par celle de Raymond Schwab en 1936. Les auteurs les plus récents à s'intéresser sur lui sont Romain Stroppetti et Jean-Luc Kieffer.

feuilletés calqués sur un manuscrit avestique conservé à Oxford. Dès ce moment, c'est le coup de foudre pour notre voyageur. Il veut à tout prix « débrouiller les antiques archives du genre humain et étudier l'histoire primitive de l'homme dans son berceau » (Anquetil, 72). Bref, il pense que les textes religieux sont la meilleure source pour connaître l'histoire et la culture d'un peuple. Mais pourquoi cet intérêt pour les langues anciennes ? D'après Romain Stroppetti²⁸, le tout commence avec l'anglais Thomas Hyde.

Le grand spécialiste des langues orientales, Thomas Hyde, publie en 1700 un ouvrage intitulé *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*. Anquetil possédait une copie de cet ouvrage qui offrait pour la première fois à l'Europe une description détaillée de la religion des anciens Parses, Parthes et Mèdes. En ce qui concerne la religion des Parses, Hyde commet une erreur fondamentale, il confond le pehlvi²⁹ avec le zend, qui est la langue de Zoroastre.

En 1718, Georges Bouchier, marchand et officier civil de la « East India Company », reçoit des Parsis³⁰, en Inde, un exemplaire de leur livre sacré qui s'appelle le *Vendidad Sadé*. Cet exemplaire est envoyé à la Bibliothèque d'Oxford. Quelques années plus tard, un autre employé de la « East India Company », M. Fraser, qui voulait augmenter ses connaissances sur la religion persane, rassemble une précieuse collection de 200 manuscrits sanscrits et zends. Il faut aussi noter que durant son séjour indien, qui dure plus de dix-neuf ans, les prêtres parsis lui refusent toute initiation à leur langue sacrée. Anquetil décide de traduire les textes et de les diffuser en Europe. Il voulait aussi étudier le sanscrit. Rappelons ici que l'étude des langues orientales au

²⁸ Stroppetti, Romain, *Anquetil-Duperron, sa place et son rôle dans la Renaissance orientale*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1981.

²⁹ Le pehlvi est une langue ancienne, utilisée pendant longtemps dans l'empire Perse. Elle se distingue du Zend qui est la langue des livres sacrés.

³⁰ Les Parsis sont les adeptes de Zoroastre. À la suite de la conquête et l'islamisation de la Perse par les musulmans, une partie de la population s'enfuit et s'installe en Inde.

XVIII^e siècle était limitée. Le zend et le sanscrit n'avaient pas encore fait leurs débuts sur la scène des études orientales. Anquetil souhaite les apprendre en Inde, car la France y avait des comptoirs. Pour citer Jean Deloche, « le jeune Anquetil décida de partir en Inde pour chercher des manuscrits, apprendre les langues sur place, traduire les textes et les porter à la connaissance des Européens »)³¹. La vocation de notre voyageur est précoce. Dans une lettre qu'il écrit à son ami l'abbé de Bellegarde, le 7 mai 1762, il avoue que son intérêt principal était « ...d'approfondir l'histoire des anciens peuples, combiner les révolutions auxquelles sont sujets les pays et les langues, visiter les contrées inconnues au reste des hommes, où l'art a respecté le naturel des premiers âges [...] » (Anquetil, 16). Cette citation montre l'originalité de son esprit et son intérêt pour connaître davantage toutes les civilisations.

Cependant, ce n'est pas tout le monde qui partageait son enthousiasme pour ce périple. Sa famille, et tout particulièrement son frère, lui demande d'attendre, car il devait lui-même partir comme fonctionnaire du gouvernement français à Pondichéry. M. Boucher, capitaine des vaisseaux de la compagnie des Indes, essaie aussi de le dissuader, mais Anquetil décide de partir seul et sans argent. Ses amis de l'Académie lui promettent une subvention de la Bibliothèque du Roi, mais notre voyageur sait que les fonds ne viendront de nulle part. Il s'ajoute donc aux recrues destinées pour la Compagnie des Indes. Il se rend, le 5 novembre 1754, aux Invalides. Il n'avait comme bagage que deux chemises, deux mouchoirs, une paire de bas, une Bible, la *Sagesse* de Charron, un Montaigne, un étui de mathématiques et la carte de l'Inde d'Anville. Il part alors pour sa grande aventure avec un bagage léger qui est révélateur de ses intérêts intellectuels :

[...] intérêt scientifique, sentiment religieux avec attachement à la source hébraïque qui est la plus fondamentale, et humanisme à la

³¹ Jean Deloche « Introduction » Duperron, Anquetil, *Voyage en Inde 1754-1762*, École Française d'Extrême Orient, Maisonneuve et Larose, 1997, p.11.

manière de Montaigne ou de son vulgarisateur, Charron, oublié aujourd'hui, mais qui devait encore avoir un grand succès à l'époque. Anquetil-Duperron a choisi l'homme comme objet à connaître et le voyage comme méthode pour le connaître (Deloche dans Anquetil, 18).

Il fait voile pour l'Inde le 24 février 1755 et y passe sept ans de sa vie. Il publie, à son retour, le *Zend-Avesta* en 1771. Cet ouvrage est réparti en trois volumes. Le premier volume, intitulé *Discours préliminaire*, contient son récit de voyage. Les deux suivants contiennent les traductions du texte sacré de Zoroastre. Il faut admettre cependant que ceci n'est pas sa seule publication sur l'Inde. En 1778, il publie la *Législation Orientale*³², qui exprime ses thèses sur le despotisme et sur la propriété en Orient. Son troisième livre s'intitule *Recherches historiques et géographiques sur l'Inde*³³ (1786-1789) ; il y aborde l'établissement de la dynastie des marathes dans le royaume de Tanjore. Son dernier livre s'intitule *L'Inde en rapport avec l'Europe*³⁴ (1798) ; il y élabore ses plans pour la « reconquête » de l'Inde par la France. Ces publications seront la référence pour tout ce qui concerne l'Inde.

Dans son livre intitulé *Anquetil-Duperron : l'Inde en France au XVIII^e siècle*, Jean-Luc Kieffer explique comment chaque voyageur perçoit l'altérité de sa propre manière et comment cette vision se reflète dans son témoignage. Le voyageur est aussi prisonnier de sa propre culture et il est difficile, de ce fait, d'écrire un récit tout à fait objectif. Anquetil, quant à lui, dénonce toutes les composantes sociologiques et psychologiques qui peuvent influencer notre jugement :

Les rapports d'état, de profession, de société, d'amitié, de parenté, établissent sur tous les objets, comme vérité de droit, des points qui ne sont que des vérités de fait [...] L'habit, le logement, la

³² *Législation orientale. Ouvrage montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indostan, les principes fondamentaux du gouvernement*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1778.

³³ *Des recherches historiques et géographiques sur l'Inde, et la description du cours du Gange et du Gagra, avec une très grande carte par M. Anquetil-Duperron*, Lyon, Pierre Bourdeaux, 1786.

³⁴ *L'Inde en rapport avec l'Europe, ouvrage divisé en deux parties; la première sur les intérêts politiques de l'Inde, la seconde sur le commerce de cette contrée*, Paris, Lesguilliez frères, 1798.

nourriture, agissent avec le temps, sans qu'on s'en aperçoive, sur le corps qui réagit sur l'âme et la plie aux goûts, aux jugements que dicte le climat [...] (Kieffer, 39)³⁵.

Cette explication distingue le « vrai » voyageur de tous les autres. Mais comment définit-on ce vrai voyageur ? Selon Anquetil, c'est une personne qui observe tout sans préjugés sociétaux, avec une sorte de détachement qui caractérise le bouddhisme :

Le vrai voyageur est celui qui, aimant tous les hommes comme ses frères, inaccessible aux plaisirs et aux besoins, au-dessus de la grandeur et de la bassesse, de l'estime et du mépris, de la louange et du blâme[...]parcourt le monde sans attache qui le fixe à aucun lieu ; spectateur du bien et du mal, sans égard à celui qui le fait, aux motifs propres à telle nation : ce voyageur, s'il est instruit, s'il a un jugement sain, saisit sur-le-champ le ridicule, le faux d'un procédé, d'un usage, d'une opinion (Anquetil-Duperron,9).

Lui-même réalise-t-il son idéal du vrai voyageur ? Nous tâcherons de répondre à cette question en examinant les anecdotes qui se trouvent dans le récit de notre voyageur. Cette fois-ci, nous avons choisi de classer ses anecdotes par thèmes car durant son séjour indien, il a voulu tout observer. La nomenclature ci-dessous illustre mieux les vastes domaines d'intérêt de notre voyageur.

V. Catalogue des anecdotes indiennes

1. Anecdotes personnelles

- a. Anecdote racontant la gentillesse d'une famille française, qui malgré la pauvreté, partage leur gîte ainsi que leur dîner avec notre voyageur (77).
- b. Anecdote qui raconte sa maladie au bord du vaisseau, le *Duc d'Aquitaine*, en route pour l'Inde (80).
- c. Anecdote qui raconte comment Anquetil paie pour les sottises d'un officier au bord de son vaisseau (80).

³⁵ Kieffer, Jean-Luc, *Anquetil-Duperron: l'Inde en France au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

- d. Les maladies tropicales comme les dartres et la dysenterie assaillent le corps de notre voyageur (98).
- e. Petit incident qui lui survient lors de ses pérégrinations indiennes qui lui sert à montrer la gentillesse des Indiens (104).
- f. L'intoxication de notre voyageur à l'opium (104).
- g. Anquetil se bagarre avec les officiers français, qui sont jaloux de son intelligence (108).
- h. Un guet-apens qui a été monté contre Anquetil (114).
- i. Anquetil abandonné par ses compagnons de voyage (123).
- j. Nouvelle anecdote qui témoigne de la gentillesse des Indiens (126).
- k. Anquetil raconte sa « rencontre » avec un tigre (126).
- l. Rencontre avec des « fakirs » et la jeune « fakiresse » fait des avances à Anquetil (130).
- m. Incident avec le *kotual* ou un policier indien (134).
- n. Anquetil est abandonné par son guide de voyage (261).
- o. Anecdotes enchâssées sur le dérangement du nombril (354-357).
- p. Duel avec Jean Biquant (357).
- q. Visite clandestine au temple des Parsis (373).
- r. Une petite aventure qui soulève la question de préséance avec les Anglais (377).
- s. Anquetil s'échappe d'une ville en feu (386).
- t. Anquetil emporte subrepticement une idole du temple hindou à Jogeshvari (398).
- u. Exploration d'une cave où l'on suppose se cache un tigre (399).
- v. Tempête de mer sur le vaisseau de retour et les incommodités qu'on y rencontre (439).

2. Singularités

2.1 Animaux :

a. Lézard marin, appelé en persan *regue mahi*, c'est-à-dire poisson de sable. Le lézard marin a le corps couvert de petites écailles fines, couleur de café et bordées de brun. La tête du grand dont je viens de parler, est longue de neuf lignes et en pointe. La mâchoire supérieure avance sur l'inférieure. Il a le ventre blanc, la queue longue d'un pouce et demi et terminée en pointe comme celle des lézards ordinaires. Ses quatre jambes, longues de plus d'un pouce, sont composées de deux parties et armées chacune de cinq doigts... Ils sont garnis d'ongles et couverts de petites écailles. Aux flancs depuis les jambes de devant jusqu'à celles de derrière paraissent des marques d'écailles d'un brun foncé (476).

b. Cheval marin : poisson de couleur brune, long de six pouces, dont le corps est partagé en plis selon le nombre des vertèbres du dos, et présente au ventre sept faces et quatre à la queue. La tête de cet animal' longue de quatorze lignes avec une espèce de huppe sur le haut, ressemble à celle du vrai cheval. Sa bouche est longue d'un demi-pouce. Il est sans pieds et peut avoir au ventre un pouce d'épaisseur. Le reste du corps diminue en pointe et forme une queue recourvillée en dedans (478).

c. Les curiosités naturelles que le prélat polonais avait vues à la côte, étaient : 1. Un enfant long de trois pouces, large d'un pouce et demi, blanchâtre et parfaitement bien formé ; 2. Une grenouille volante, de grandeur ordinaire et couleur de terre, garnie sous les pattes de poches qui s'enflaient et la soutenaient en l'air ; 3. Le vers honteux, reptile long en forme de lézard et couvert d'écailles sous les quelles il se repliait quand on le touchait ; 4. Un petit singe qui avait le nez d'une maquie (guenon), les yeux d'un chat-huant et les pattes fortes longues : cet animal est très rare à la côte ; 5. Une petite mouche de six lignes de diamètre, fait comme une tortue, avec deux cornes vertes et dorées, et qui s'envolait en entrouvrant la corne qui lui couvrait le dos (206).

2.2 Plantes:

a. Le tek est un arbre raisineux qui vient assez haut. Il suffit pour en faire connaître l'utilité, de dire qu'on fait même des vaisseaux à trois mâts (478).

b. *Areta* arbre du savon, à-peu-près de la hauteur d'un marronnier et dont la feuille est environ de la même longueur que celle de cet arbre. La semence est grosse comme une noisette et tient à l'arbre par grappes de trois, quatre et cinq grains, dont la peau extérieure est verte et veinée et a quelque épaisseur (478).

c. *Le Schampa* porte une fleur jaune et blanche et très odoriférante (478).

2.3 Monuments :

a. Les grottes d'Ellora : Ellora est un village en Inde dans l'état du Maharashtra. Elle est célèbre pour les grottes qui ont été creusées pour construire des temples bouddhiques, hindous et jains. Anquetil nous fournit une description détaillée de ces grottes (272-286).

b. La description des grottes de Kanheri, toujours dans l'état du Maharashtra, qui contiennent des temples bouddhiques (400-416).

2.4 Manuscrits orientaux rapportés de l'Inde : (Nous avons choisi d'inclure cette liste, car, à l'aube du siècle des lumières, l'acquisition des textes originaux va être une grande obsession. À la fin de son séjour en Inde, Anquetil a rapporté plus de deux cents manuscrits indiens en France. Nous ne présentons qu'un tout petit échantillon de cette longue liste.

2.4.1. Manuscrits en Indien du Guzarate

a. *Viraf-namah*. In 4° avec figures

b. *Takvim*, qui présente l'état du ciel selon l'astronomie des Indous. Roulot.

c. Recueil qui contient en indou un almanach astrologique, les mois, les années et les jours des Indiens, en français, la moitié du calendrier des gentils de Surate, et en persan, la suite des gouverneurs de Surate, des rois et des soubedhars d'Ahemadabad, la famille de Nizam el Moulk, les soubahs de l'Indoustan et les monarques de cet empire depuis le douzième siècle jusqu'en 1762.

2.4.2. Manuscrits Tamouls de la côte Malabare

a. *Actes d'un concile tenu à Cranganor*, chez les chrétiens de Saint-Thomas. 3 volumes de feuilles de palmier.

b. *Vaidia grandom*, livre de médecine. 2 volumes de feuilles de palmier.

3. Vie des peuples

3.1 Divertissement :

a. J'ai vu dans une de ces fêtes deux hommes debout sur une corde lâche attachée à deux bambous mal assurés, tenir eux-mêmes une corde (ce qui formait un second étage en corde) sur laquelle monta une jeune fille qui portait sur sa tête un grand rond de bois couvert de plusieurs vases pleins d'eau, et cela sans en renverser une goutte.

b. La nuit amène un spectacle analogue au goût dominant des peuples du midi, la danse des bayadères. Elle se fait au son du tâl et d'un petit tambour de terre. Lorsque les spectateurs sont généreux et peu scrupuleux, les domestiques se retirent et les danseuses paraissent toutes nues. Ce qu'on peut imaginer de plus lascif dans les postures et dans les gestes, accompagne alors leurs danses (363).

c. Divertissement du gouverneur de Surat Teg-bakht Khan : « On voit encore dans le palais de la Beigom, le lieu où Teg-bakht Khan se livrait à une débauche outrée. C'est un grand bassin au milieu duquel est un lit de mousse porté sur des outres enflées. Ce prince passait des journées entières dans le jardin délicieux où est ce bassin, nu et entouré d'esclaves des deux sexes, nus comme lui. C'était à qui réveillerait le mieux les passions amorties de ce vieux débauché, tandis que des femmes nues espèces de tritons, promenaient sur cet étang ce nouveau Neptune, en poussant dans l'eau le lit de verdure sur lequel il était nonchalamment couché » (311).

3.2 Fête :

a. Fêtes des mouches des hindous (376) ;

b. festival du printemps (258)

3.3 Moyen de transport :

a. Le Palanquin : Le palanquin, la voiture la plus commode de l'Inde, est composée de trois parties principales, la caisse, la tente et le bambou. La caisse est une espèce de lit formé d'un cadre de canne entouré d'un bord de bois garni aux quatre coins en or ou en argent [...]. La caisse est soutenue par quatre pieds terminés en griffes de tigre, aussi revêtus d'or. Le cadre est garni d'un matelas de velours accompagné de deux oreillers de même étoffe avec des glands et quelquefois des broderies ou du galon sur les coutures. A chaque bout de la caisse sont deux bâtons mis en sautoir qui tiennent par des vis aux pieds et au bord » (87).

b. *sangri (samgadi en telugu)* : « Ce sont des espèces de radeaux formés de deux troncs de palmiers creusés et unis par des traverses à trois pieds de distance l'un de l'autre » (152).

c. *Les tonis* : « les tonis sont de petits bateaux longs et étroits, dont l'arête ou la quille fait un angle très obtus. Les plus grandes peuvent contenir jusqu'à vingt-cinq personnes, les plus petites six à sept. Ces embarcations s'échouent facilement sur le sable et comme elles sont fort légères, deux personnes suffisent pour mettre les petites à flot » (177).

3.4 Vie religieuse :

a. Dieux monstres du panthéon hindou : « On voit sur les murs de cette pagode (temple de Tsandavolu à Mazulipatnam dans l'état d'Andhra-Pradesh), plusieurs inscriptions en caractères différents des Telongous, accompagnées de bas-reliefs. Un de ces bas reliefs représente, à ce que l'on me dit, un arbre chargé d'un fruit qui ressemble à la pomme. Au devant est un homme qui montre de la main l'arbre à une femme. De l'autre côté de la pierre où est ce bas-relief paraît un homme ayant une tête de chien qui monte à un arbre » (151).

b. Sati : « Je m'arrêtai à quelque distance de cet endroit pour voir un spectacle qui a été décrit par plusieurs voyageurs. C'était une jeune femme marate que la tyrannie de la coutume obligeait de se brûler avec le cadavre de son mari. Les brandons allumés, le bruit des tambours, le son clapissant des flûtes et les cris des assistants ajoutaient à l'horreur de la cérémonie » (268).

i. Anecdotes personnelles

La présence d'un grand nombre d'anecdotes personnelles souligne le fait que ce récit de voyage se lit comme une suite d'aventures dans le sous-continent indien. Nous savons que l'objectif principal de son voyage était de se procurer les livres sacrés des Parsis. Ainsi, dans son récit, Anquetil se présente comme un chevalier errant qui est à la quête du Saint- Graal (ici le Zend-Avesta). Il faut signaler, cependant, que les anecdotes qui ponctuent cet ouvrage sont en grande partie celles qui mettent en scène sa jeunesse et sa beauté. Ainsi, nous y trouvons maintes références à sa physionomie et certains critiques, comme Raymond Schwab,³⁶ n'hésitent pas à le qualifier d'« Adonis » européen. Ses notes de voyage, avant son embarquement pour

³⁶ Voir son livre *Vie d'Anquetil-Duperron*, Paris, E.Leroux, 1934.

l'Inde, montrent une France pauvre et qui supporte de très mauvais gré l'obligation de loger des soldats. Mais, notre voyageur est « jeune » et la douceur de son visage était capable « de désarmer même le plus furieux » (Anquetil, 77). Anquetil l'affirme lui-même lorsqu'il écrit : « Elle [ma jeunesse] me procurait aussi dans les maisons où je logeais par étape des égards, des attentions qui me remettaient promptement des fatigues de la journée » (Anquetil, 77). Une fois arrivé en Inde, il est le centre d'attraction à cause de sa « jeunesse » et « la blancheur de son visage » (Anquetil, 88). Plus loin dans le récit, il n'hésite pas à ajouter qu'à cause de l'ardeur du soleil indien, il avait « le visage et les mains presque noirs » et que la plupart de ses amis qui l'avaient vu deux ans auparavant « avec un teint de lys et de rose » (Anquetil, 147) ne l'auraient pas reconnu s'il ne s'était pas nommé.

Le récit d'Anquetil est également ponctué d'anecdotes liées à ses souffrances physiques, car le voyageur tombe malade à plusieurs reprises lors de sa quête pour le livre sacré des Parsis. En effet, nous comptons au moins six micro-récits sur ses maladies et fièvres tropicales. Prenons comme exemple la première anecdote sur sa maladie en Inde. Anquetil avait le projet de se rendre à Bénarès, ville sacrée des hindous pour se livrer à l'étude du sanscrit quand il est affligé par la fièvre tropicale :

Telles étaient mes occupations dans les intervalles de ma fièvres quand les dartres commencèrent. Bientôt elles se multiplièrent. C'était le café qui en brûlant le principe de la fièvre, avait occasionné chez moi cette effervescence. Pour les chasser, je me baignai pendant vingt jours à l'eau froide et les dartres disparurent. Mais mon estomac affaibli par ces bains fréquents, perdit une partie de son ressort [...] et la dysenterie se déclara [...] Je gardai le lit trois mois et fus réduit à la dernière extrémité. L'on n'attendait que le moment où j'allais rendre le dernier soupir (Anquetil, 98).

Le corps d'Anquetil est si affaibli par cette succession de maladies que sa condition touche ceux qui sont autour de lui. Ces épisodes de souffrance physique se lisent comme un roman d'aventure

où le héros traverse des épreuves difficiles. Anquetil n'a pas peur de révéler ses faiblesses et il pense abandonner son projet ; il avoue qu'il n'aspirait alors « qu'après quelques lueurs de santé pour renoncer à mes projets » (Anquetil, 99). Cependant, comme un héros, il sait rebondir aussi. Comme Anquetil le dit dans ses propres mots : « Mais à peine la nature eut-elle pris le dessus, à peine me fut-il permis de manger une soupe, que ces idées s'évanouirent » (Anquetil, 99).

Les afflictions physiques ne sont pas les seuls obstacles auxquels notre voyageur doit faire face.

Les femmes essaient de séduire ce bel homme. Nous comptons trois anecdotes qui peuvent être qualifiées de « tentation d'Anquetil-Duperron ». Lors de ses pérégrinations indiennes, il

rencontre une « belle fakiresse ». Anquetil brosse un charmant portrait de cette jeune fille dont les attraits « faisaient presque oublier qu'elle avait la peau noire » (Anquetil, 130). À Surat, ses

voisines, les femmes musulmanes, lui font des avances en lui demandant de leur rendre visite pendant la nuit : « viens la nuit » (*rat ko ana*) (Anquetil, 368) et n'oublions pas le fameux duel

avec son compatriote, M. Biquant, qui a failli lui coûter la vie. Dans sa biographie sur le

voyageur, Raymond Schwab fournit plus de détails sur cet incident. Nous apprenons que, pour compléter ses modestes revenus, Anquetil accepte de donner des leçons de français à la

femme de Jean Biquant, qui est Indienne. Biquant se persuade, sans preuves, qu'Anquetil était

l'amant de sa femme, ce qui est la cause principale de ce duel. Anquetil décrit lui-même la scène:

Je fus attaqué le 26 septembre sur les cinq heures du soir, au milieu de Surate, par un Français que de mauvais discours avaient animé contre moi. L'affaire se passa en présence de plus de quatre cent personnes qui n'osèrent pas nous séparer. Je reçus trois coups d'épée, deux coup de sabre [...] et j'eus la force de me rendre à la loge française, tout couvert de mon sang (Anquetil, 357).

Ainsi, en lisant le récit d'Anquetil-Duperron, on a l'impression qu'il a mis en œuvre un projet littéraire qui est aux antipodes des relations savantes. Il s'agit ici de se lancer dans la narration

des aventures personnelles ou d'autres histoires remarquables : seul compte le plaisir du récit. Anquetil a connu l'aventure durant son séjour en Inde. Si certaines situations sont le résultat des circonstances sur lesquelles il n'avait aucun contrôle, d'autres sont provoquées par son caractère, son impatience ou ce qu'il qualifie de « fougue de la jeunesse »³⁷.

Pourtant, ces mêmes anecdotes qui divertissent n'ont pas perdu leur valeur informative. Les micro-récits sur ses afflictions physiques sont une mine d'information sur les diverses maladies tropicales, la prévention et les remèdes. En effet, à la suite de l'anecdote citée ci-dessus qui parle de ses maladies successives, il n'hésite pas à conclure que « les douleurs vives » et la dysenterie étaient le résultat « des morsures de ces vers que les fruits du pays avaient produits » (Anquetil, 99). De la même manière, les anecdotes qui parlent de ses papillonnements amoureux présentent des aperçus sur la société indienne. À Surat, après avoir échangé des frivolités avec ses voisines musulmanes, il informe le lecteur de leur costume, de leurs habitudes au bain et de leur vie quotidienne. La citation qui suit fournit une description détaillée de l'habillement des femmes musulmanes:

L'habillement de ces femmes attira d'abord mon attention. La plus blanche des deux avait le bas du corps couvert par de grands caleçons à pieds, d'étoffe de soie fond rouge à fleurs d'or, qui se nouaient au-dessus des hanches. Ses baboches (pantoufles) étaient de velours brodé, le bout terminé en pointe comme à celles des hommes et recourbé en dessus. Au haut du corps, elle portait une espèce de corset, nommé *tchouli*, couvert d'une étoffe pareille à celle de ces caleçons (Anquetil, 368).

L'anecdote dans le récit d'Anquetil est un mélange d'aventure personnelle et d'inventaire. C'est dans cette optique que s'insère l'anecdote sur sa visite clandestine au temple des Parsis. Le tout se passe de la manière suivante :

³⁷ Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, *Voyage en Inde, 1754-1762*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1997, p.173.

La lecture des livres liturgiques m'avait instruit des plus petites cérémonies de la loi [...] mais ma curiosité n'était pas satisfaite. Je voulais entrer dans le temple des parses et y assister à quelque partie de leur liturgie. Connaissant la sévérité de leur loi, je croyais la chose impossible : ma présence, selon les livres zends, devait souiller le temple et ôter aux prières toute leur efficace. Aussi aucun étranger n'était-il jamais entré dans les *derhimers* des parses... Cependant un petit présent et l'espérance de se promener par la ville dans mon palanquin engagea Darab à satisfaire ma curiosité. Il prit pour cela un jour de pluie, j'étais habillé en parse, accompagné d'un seul pion ... qui ne me guidait d'assez loin, de peur d'être reconnu... (Anquetil, 373).

L'utilisation des syntagmes tels « la sévérité de leur loi », « chose impossible », « aucun étranger », « jamais entré », « peur d'être reconnu » aident à créer une atmosphère de suspense. Le lecteur est tenu en haleine pour savoir la suite de cette aventure. Cependant si on ignore cette partie que par manque d'autre terme nous appelons « romanesque », la description de ce temple ainsi que les planches qu'il dessine sont les premières informations à parvenir en Europe sur cette religion ancienne.

En effet, pour Anquetil, le « vrai voyageur » est celui qui met à jour les résultats inédits d'une enquête sur le terrain et ensuite transforme ses observations en un catalogue de curiosités. L'accent est alors sur la nouveauté des informations rapportées. Cette obsession avec la nouveauté sera même utilisée pour justifier la sélection des données. Les voyageurs ne voulaient pas répéter ce qu'un autre avait déjà dit. C'est pour cette raison que nous retrouvons des phrases comme « je ne m'arrêterai pas ici à donner la description ... » et Anquetil n'est pas tendre pour les auteurs qui reproduisent des images stéréotypées d'un pays quelconque. Ainsi, à propos du Père Paulin dont il commente le *Voyage*³⁸, il écrit : « Il a été dans l'Inde, mais il n'est pas prouvé qu'il l'ait réellement vue, ni qu'il ait étudié les religions du pays » (Kieffer, 42). Il critique

³⁸ *Voyage aux Indes orientales, P. Paulin de Saint Barthélemy, missionnaire, traduit de l'Italien par M****, avec les observations de MM. Anquetil Duperron, J.R. Forster et Silvestre de Sacy et une dissertation de M. Anquetil sur la propriété individuelle et foncière dans l'Inde et en Égypte*, Paris, Tourneisen fils, 1808.

également François Bernier qui juge l'Inde avec ses préjugés européens, surtout en ce qui concerne la théologie des hindous. Ceci étant dit, notre voyageur tombe dans son propre piège lorsqu'il raconte le supplice d'une jeune veuve hindoue :

Je m'arrêtai à quelque distance de cet endroit pour voir un spectacle qui a été décrit par plusieurs voyageurs. C'était une jeune femme marate que la tyrannie de la coutume obligeait de se brûler avec le cadavre de son mari. Les brandons allumés, le bruit des tambours, le son clapissant des flûtes et les cris des assistants ajoutaient à l'horreur de la cérémonie (Anquetil, 268).

Or, sur son exemplaire personnel du *Zend-Avesta*, conservé actuellement au Cama Institute de Bombay, on lit, dans la marge, cet aveu : « j'ai lu et j'ai appris des gens du pays les détails relatifs aux femmes indoues qui se brûlent, mais je n'ai pas assisté à cette cérémonie barbare quoique religieuse [...] » (Anquetil-Duperron, 268). Anquetil explique cette anomalie de la manière suivante : « le voyageur de retour a tout vu, assure tout, de peur d'affaiblir son témoignage dans ce qu'il sait de réellement vrai » (Anquetil cité par Kieffer, 43). C'est un aveu fort intéressant parce qu'il révèle l'attente du public français du XVIII^e siècle. Le « sati » ou le sacrifice des veuves fait partie de l'image de l'Inde du siècle des Lumières et un récit à propos du sous-continent était jugé incomplet si on n'y trouve pas cette mention. Il ajoute une autre anecdote de son invention lorsqu'il parle d'un temple à Tiruvikkarai, près de Pondichéry. Anquetil dit qu'il a vu « le *lingam* sur lequel les jeunes brahmines perdent leur virginité » (Anquetil, 91). En effet, il n'a vu que l'enceinte extérieure du temple et non le sanctuaire où se trouve ce *linga*³⁹, objet de vénération. Qui plus est, la fonction rapportée au *linga* est quelque chose d'inexistant dans la religion hindoue et comme le résume bien Deloche, « c'est le type d'invention méprisante qui devait être en vogue dans la société coloniale française d'alors » (Anquetil, 23). Anquetil-Duperron n'a fait que répéter ce qu'on lui disait.

³⁹ Le *linga* ou *lingam* est une pierre dressée, d'apparence phallique et qui est le symbole du dieu indien Shiva.

Peut-on conclure de ce fait que ce grand orientaliste du XVIII^e siècle ne fait que reproduire des clichés pour plaire à son public ? La réponse selon nous est négative. Dans son récit, Anquetil avoue avec candeur ne pas être exempt du défaut qu'il reproche aux autres : « Les voyageurs (moi tout le premier) aiment à porter des jugements généraux qui font portrait : on dirait qu'ils ont passé leur vie dans toutes les classes d'un peuple, étudié à fond, balancé toutes ses actions, approfondi ses intentions » (Anquetil, 43). C'est cette honnêteté qui le rend cher aux lecteurs. Pour le fond, son récit représente un témoignage capital sur l'Inde et sa civilisation. Ce qui le différencie des autres voyageurs, c'est le fait qu'il ne se contente pas de tout simplement regarder et observer. Il veut comprendre et expliquer. Il note et décrit systématiquement les traits significatifs des lieux où il passe. Il se déplace avec des papiers et une lunette. Il est pris pour un espion et il est détenu à Dekle (au sud de l'Inde). Il est emprisonné dans une paillotte et il a peur pour sa vie. Même dans ces circonstances difficiles, il n'oublie pas de décrire le fort ou de compter les bastions. C'est pour cette raison que Jean Deloche l'appelle un « académicien ambulant » (Anquetil, 21).

Anquetil a d'ailleurs fait « un vœu d'objectivité »⁴⁰ et ceci a laissé son empreinte dans les pages de sa relation. Dans son livre *Recherches historiques et géographiques sur l'Inde*, il résume sa méthode de travail. Les points sur lesquels il insiste sont :

1. Vérifier l'authenticité et l'âge des témoignages.
2. Distinguer la mythologie de la réalité.
3. Savoir que deux attitudes ou deux idées peuvent se ressembler sans que l'un ait inspiré l'autre.
4. En matière de fait, la possibilité sans témoignages positifs, ne peut faire autorité (Kieffer, 50).

⁴⁰ Nous empruntons ici les termes utilisés par Jean Deloche.

Il effectue, en outre, ce que Jean Deloche appelle une « double observation ». La première est « une observation directe ». Anquetil note dans son carnet de voyage tous les faits notables survenus lors de son séjour en Inde. La seconde, qui s'appelle indirecte, est le résultat des enquêtes effectuées auprès des personnes qui sont capables de se prononcer sur un sujet quelconque. Ainsi à Ellora, il se fait guider par deux brahmanes. L'observation des lieux est faite par notre voyageur. Il mesure tout avec sa canne, compte tous les piliers ainsi que les monuments. Ses observations sont considérées, en grande partie, exactes. En ce qui concerne les représentations iconographiques d'Ellora, ce sont ces amis, les brahmanes, qui lui fournissent tous les détails.

L'histoire de l'acquisition des livres sacrés des Parsis est un autre exemple qui illustre sa méthode de travail. Il arrive à Surate le 1^{er} mai 1758 et demande aux savants parsis de lui enseigner leur langue. Il cherche ensuite à acheter les livres sacrés pour les traduire en français. Les Destours (les docteurs Parsis) lui apportent une copie du *Vendidad Sadé*. Cependant, notre voyageur est aussi conscient d'un grand schisme qui divise cette communauté autour des questions religieuses. Anquetil exploite ces différences pour arriver à ses fins en se procurant un deuxième exemplaire de *Vendidad* de Mansherdji, qui est l'ennemi juré des Destours:

D'ailleurs, comme il [Mansherdji] était l'ennemi personnel de mes destours, la ressemblance de son manuscrit avec le leur devait attester l'authenticité de celui de Darab. C'était le moyen de découvrir la vérité que d'avoir des liaisons dans les deux partis. Mes espérances ne furent pas vaines (Anquetil, 316).

Anquetil compare ensuite minutieusement les deux manuscrits et constate des différences considérables, ce qui lui permet d'arriver à la conclusion que le premier livre n'était qu'une version tronquée du livre sacré des Parsis.

ii. Anecdotes et singularités

Le catalogue de singularités que nous avons établi tout au début de ce chapitre est aussi une preuve du fait qu'il ne voulait pas reprendre ce que disaient les voyageurs avant lui. Prenons comme exemple ses descriptions des embarcations fluviales. Il n'utilise pas un terme général comme « radeau » parce que c'est un « *samgadhi* » pour les rivières d'Andhra Pradesh ; ils sont « des espèces de radeaux formés de deux troncs de palmier creusés et unis par des traverses à trois pieds de distance l'un de l'autre » (Anquetil, 99), les « *toni* » pour le Kerala et les « *chelingues* » pour la côte orientale, chaque embarcation ayant ses propres particularités. Le récit d'Anquetil est aussi une source importante pour l'histoire des chemins de l'Inde. Au contraire du comte de Modave, notre voyageur n'est pas militaire. Il n'a donc que très peu d'argent et la plupart du temps il est sans passeport et sans lettres de recommandation. Ces circonstances l'obligent souvent à abandonner les grands chemins pour des voies secondaires afin de traverser les frontières entre les différents royaumes. Jean Deloche et Jean-Luc Kieffer ont tous deux entrepris des études détaillées de la description de son réseau routier. Ils sont de l'avis que du Bengale à Pondichéry, Anquetil a suivi la route côtière que d'autres voyageurs européens ont prise avant lui. En revanche, au Kerala, il signale des routes mentionnées nulle part. Sa contribution majeure à la connaissance du réseau est la description de la route de Goa à Pune et puis d'Aurangabad à Mumbai, le long du littoral.

Une autre enquête dont il faut signaler l'importance est celle de l'origine du christianisme en Inde. Comme nous avons vu dans le chapitre trois de cette thèse, il existait des relations commerciales entre l'empire romain et l'Inde au début de l'ère chrétienne. Les historiens s'accordent pour reconnaître que ce contact est à la base de l'évangélisation de l'Inde du sud où l'apôtre saint Thomas aurait peut-être joué un rôle. On est aussi de l'avis qu'il existait des liens

entre les chrétiens indiens et la ville d'Édesse qui est le foyer de la langue et de la civilisation syriaque. Les églises du sous-continent suivaient alors les rites nestoriens. Ce sont les prêtres portugais qui obligent les chrétiens à abandonner la doctrine et les rites de l'Église orientale et à accepter la primauté de Rome.

Anquetil cherche à obtenir, par l'intermédiaire des truchements, des informations sur les liturgies en usage chez les chrétiens de l'Inde ainsi que les textes des privilèges accordés aux chrétiens de saint Thomas par le roi indien Perumal.⁴¹ Il établit également une liste des églises chrétiennes établies dans le sous-continent. Tous ces renseignements lui permettent d'établir l'histoire des communautés chrétiennes au Kerala, inconnue jusqu'alors dans le monde occidental.

À l'encontre des voyageurs précédents, Anquetil-Duperron n'utilise guère des formules telle le célèbre « j'ai vu » pour authentifier ses anecdotes. Il utilise ses sens afin d'élaborer ses descriptions. Digressifs de nature, les micro-récits dans cet ouvrage d'Anquetil impliquent sa présence corporelle sur le lieu, ce qui devient le moyen le plus sûr de garantir l'authenticité de son témoignage. Les anecdotes personnelles qui y abondent semblent « romanesques », et il avoue dans la marge de sa copie personnelle qu'il reproduit certaines anecdotes pour le seul plaisir du lecteur. Ceci ne veut guère dire que notre voyageur abandonne son objectif primordial, celui d'informer le public. En effet, chaque anecdote personnelle est un aperçu des divers aspects de l'Inde. Il ne faut pas oublier non plus l'objectivité qui prédomine toutes ses observations.

L'historien Pierre-Sylvain Filliozat résume :

Il y a une atmosphère d'aventures dans son voyage, un parfum d'héroïsme dans sa vie, une saveur de pathétique dans sa fin retirée, réfractaire aux bouleversements de la Révolution et de l'Empire. Il y a une évolution considérable du jeune homme fougueux, avide de nouveau savoir, au lucide chercheur des idées les plus profondes des hommes, au vieillard mystique consolant le malheur de son

⁴¹ La liste des manuscrits rapportés par Anquetil contient ce précieux document des privilèges accordés aux chrétiens de Saint-Thomas par le roi Perumal au IX^e siècle.

temps par le renoncement upanishadique. Il reste une constante, le désir de savoir les choses humaines telles qu'elles sont, l'esprit scientifique auquel il subordonne tout (Anquetil, 32).

Anquetil est reconnu aujourd'hui comme celui qui a introduit les deux grands textes de la pensée orientale en France. Ses observations de voyageur en Inde, si intéressantes et utiles soient-elles, n'étaient pas son objectif principal. Sa mission est l'acquisition des livres sacrés des parsis et des hindous. Il est vu comme le précurseur de l'orientalisme en Occident, car il donne à l'Europe les versions définitives des deux plus grands textes religieux, le *Zend-Avesta* et l'*Upanishad*.⁴² Seul, sans mission officielle et en proie à des grandes difficultés, il n'est venu en Inde ni pour des intérêts commerciaux ni pour une mission religieuse, mais plutôt à cause de son amour profond pour l'humanité. Anquetil se distingue des voyageurs qui l'ont précédé, car il dénonce leurs méthodes d'enquête :

La plupart des voyageurs se contentent de demander aux brahmanes sur les fonds de leurs dogmes, ce qu'ils croient sur tel ou tel sujet, quelques uns vont jusqu'à se procurer des extraits de leurs livres théologiques...le seul moyen de connaître la vérité est de bien apprendre les langues, de traduire soi-même les ouvrages fondamentaux et de confirmer ensuite avec les savants du pays sur les matières qui sont traités, le livre en main » (Anquetil dans Schwab, 172).

Cette importance accordée à la connaissance des langues orientales était nouvelle et a conduit à la croyance en l'existence d'une famille de langues qu'on appelle aujourd'hui « indo-européenne ». Anquetil remarque des ressemblances frappantes entre les mots sanscrits et les

⁴² Anquetil –Duperron n'a pas étudié les *Upanishad* en Inde. Il n'a même pas rapporté le manuscrit. Colonel Gentil, avec qui il se lie d'amitié en Inde, rapporte un certain nombre de manuscrits orientaux qu'il dépose à la Bibliothèque du Roi. Anquetil l'emprunte en 1787 et commence à le traduire. Il n'est pas satisfait de ses efforts et recommence sa tâche. C'est aussi l'époque de la Terreur. Ce spectacle de « l'inhumanité » pousse notre voyageur à vivre comme un ermite. Il pense qu'il rendra plus de service à sa nation et à l'humanité en diffusant un des plus grands monuments de la pensée hindoue. Il achève et publie à Strasbourg *l'Oupnek'hat...* en 1801.

mots en latin. Le mot sanscrit *pitah* (père) par exemple était semblable au latin *pater*. Ainsi on avance la théorie que les habitants du sous-continent et ceux d'Europe parlaient à l'origine une même langue. Cette prise de conscience signale l'érosion du concept selon lequel le monde classique était cloisonné en deux blocs bien distincts : l'orient et l'occident.

Deuxièmement, il a découvert, à partir des renseignements des *Védas* que la religion hindoue présentait des similitudes avec la religion chrétienne. La Sainte Trinité du christianisme composée du Père, du Fils et du Saint Esprit était analogue à la notion de la *Trimurti* de l'hindouisme. De la même manière, le concept de *moksha* est apparenté à la doctrine chrétienne du salut⁴³. Nous pouvons de nouveau conclure que notre voyageur essaie de montrer, à l'encontre de ce que disait Hartog, que *a* n'est pas le contraire de *b*.

VI. Conclusion

L'anecdote demeure toujours un pilier important dans l'armature des récits de nos voyageurs-écrivains. Récit bref et digressif, elle est toujours le moyen idéal pour exposer les singularités de l'ailleurs. Cependant, elle dépasse le simple cadre descriptif pour emprunter ces techniques narratives à d'autres genres littéraires à la mode. François Bernier raconte la guerre de succession en Inde comme une pièce de tragédie classique. Ses anecdotes comiques se situent à la frontière d'autres genres didactiques comme la fable. Pour Bernier, la maxime « plaire » et « instruire » se double d'une intelligence narrative qui lui permet d'intéresser le lecteur à son récit grâce à des emprunts aux genres brefs et dramatiques de son époque.

L'anecdote est aussi fortement colorée par l'esprit scientifique du siècle des Lumières. Si le comte de Modave cite un grand nombre de voyageurs, c'est pour vérifier leurs dires par ses

⁴³ Lire sur ce sujet le livre de King, Richard, *Orientalism and religion : Post-colonial theory, India and « the mystic, East »*, London, Routledge, 1999. En effet King écrit : « For Anquetil, however, the *Upanishads* did not merely represent the central philosophy of the Hindus, it also provided evidence that the fundamental teachings of Christianity already existed in the ancient scriptures of the Hindu faith [...] » (120).

propres observations. Il s'agit d'un important contraste avec l'esprit de la Renaissance où les voyageurs citent les auteurs antiques pour authentifier leurs expériences personnelles. Le *Voyage en Inde* du comte de Modave est aussi un document de premier ordre sur les voyageurs français en Inde à cette époque. Les anecdotes modaviennes présentent, de ce fait, des similitudes frappantes avec *les Historiettes* de Tallemant des Réaux. Cependant, à la grande différence de ce dernier, l'objectif primordial de notre voyageur est de créer un univers particulier des individus qui ont risqué leur vie pour la passion du voyage, de la recherche et de l'aventure.

L'esprit d'objectivité régit également la relation d'Anquetil-Duperron. Il est indéniable que son témoignage se lit comme une suite d'aventures, mais il n'a pas voulu cette aventure. À la grande différence du comte de Modave, il ne s'est pas mêlé à ses compatriotes qui cherchaient la fortune ou la vie politique du pays. Il n'a voulu que voir et, même dans les situations les plus dramatiques comme lors de sa visite clandestine au temple des Parsis ou de son arrestation au fort Dekle, il demeure observateur.

Selon Sophie Linon-Chipon (2003, 312), les voyageurs sacrifient souvent le style de leurs relations au profit de leurs observations. Les voyageurs dont nous avons étudié les œuvres dans le présent chapitre, Bernier, le comte de Modave et Anquetil-Duperron, combinent les artifices littéraires avec l'observation pour atteindre un public plus large. L'anecdote se révèle comme un genre malléable qui leur permet d'instruire le public tout en le divertissant.

Chapitre 7

Anecdote itérative

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, que la définition littéraire de l'anecdote comme étant un « récit succinct d'un petit fait curieux »¹ fait paraître quelques éléments essentiels. D'abord, en ce qui concerne la composante narrative, l'anecdote est un récit, mais c'est aussi un récit de peu d'épaisseur et bref dans sa forme. Pour ce qui est du sujet, il doit piquer l'attention et éveiller la curiosité du lecteur. Cette définition suggère aussi que l'anecdote implique la relation d'un fait donné comme réel. Il n'est pas donc surprenant que les récits de voyage soient un terrain d'élection de l'anecdote. Le voyageur relate souvent les faits surprenants dont il a été témoin ou dont il a entendu parler. En ce qui concerne les récits viatiques aux Indes Orientales, il y a de nombreux exemples de ces « choses étonnantes » qui sont issues de la rencontre des cultures orientales et occidentale. Une de ces pratiques qui ne cessait d'étonner le public européen est celle du « sati », l'immolation des veuves hindoues sur le bûcher de leurs maris.

On ignore l'origine exacte de ce rite. Il demeure perdu dans la nuit des temps. John Holwell,² qui a vécu en Inde au XVIII^e siècle, prétend que le sati est prescrit aux femmes hindoues par la loi divine. Afin d'expliquer le raisonnement derrière ce rite, il se réfère aux *Védas* où l'on raconte l'histoire des épouses du dieu Brahma qui étaient inconsolables après sa mort. Elles décident donc de se sacrifier sur le bûcher funéraire de leur mari et, par cet acte de piété, elles se trouvent non seulement purifiées mais aussi libérées du cycle de transmigration des âmes. Le voyageur anglais ajoute qu'une femme qui agit ainsi accompagnera son époux au

¹ *Trésor de la langue française*, C.N.R.S, Institut de la langue française, sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S, 1971.

² Holwell, John, « The religious tenets of the Gentoos », dans Marshall, P.J. (éd.), *The British discovery of Hinduism in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 45- 106.

paradis où ils demeureront pendant toute l'éternité. Holwell croit que cet exemple divin a été suivi par le peuple. Nous n'avons cependant trouvé aucune mention de cette histoire dans les *Vedas*, et Alain Daniélou confirme le tout dans son livre *La Civilisation des différences*.³ Selon lui, « la pratique de la sati est inconnue des textes anciens » (Daniélou, 45). Catherine Weinberger-Thomas affirme que le mot « sati » désigne la femme qui se brûle et non le rite de la crémation des veuves. Dans son livre *Cendres d'immortalité*,⁴ elle démontre que le mot « sati » dérivé du sanscrit « as » (être), donne *sât* (étant) au participe présent et *sâti* au féminin. Par ajout sémantique, « sât » est associé à l'idée de vertu. Le sati est donc l'épouse qui est vertueuse, chaste et fidèle. C'est ce que confirme l'analyse de John Stratton Hawley dans son livre *Sati, the blessing and the curse*.⁵ La veuve hindoue qui désire joindre son destin à celui de son mari devient « sativrata » par la déclaration de sa volonté de mettre fin à sa vie. Elle prononce des formules stéréotypées telles « je vais manger le feu » ou « je vais suivre mon mari ». Elle se transforme ainsi en objet de sacralisation de sa famille qui la perçoit comme « sati mata » ou déesse. Quelque soit l'origine de ce mot, cette pratique exerce sur la psyché occidentale une fascination sans pareille⁶. Le tableau 7, « Les anecdotes sur le sati », montre l'occurrence des anecdotes à propos de ce rite dans les œuvres de nos voyageurs. Les anecdotes sont présentées en ordre chronologique suivant le séjour de nos voyageurs dans le sous-continent indien.

³ Daniélou, Alain, *La Civilisation des différences*, Paris, Éditions Kailash, 2003.

⁴ Weinberger-Thomas, Catherine, *Cendres d'immortalité : la crémation des veuves en Inde*, Paris, Seuil, 1996.

⁵ Hawley, John, Stratton, *Sati, The blessing and the curse*, New-York, Oxford University Press, 2001.

⁶ Dans son livre *Burning Women : widows, witches and early modern European travelers to India*, Pompa Banerjee dénombre au moins quarante-trois témoignages de sati pour la période entre 1500-1723.

Tableau 7 : Les anecdotes sur le sati

Nom du voyageur	Séjour en Inde	Anecdote/ Description sur Sati
1. François Pyrard de Laval 2. François Bernier	1601-1611 1656- 1669	Description de sati à Calicut (p-363). <ol style="list-style-type: none"> 1. Sacrifice de l'épouse de son ami Bendidas (p-306). 2. Deux anecdotes qui montrent le courage de la femme indienne qui s'immole sur le bûcher funéraire de son mari (p-310 et 312). 3. Sati d'une fillette qui est forcée par les brahmanes (p-314). 4. Sati d'une femme qui avait un amant (p-312).
3. Jean-Baptiste Tavernier	Six voyages : 1640-43 1645-47 1648 1652-54 1659-61 1665-69	Sati à Goa, au Gujarat, et au Bengale. Toutes les anecdotes racontent l'histoire de la femme dévouée qui veut suivre son mari après son décès. (p-317)
4. Jean Thévenot	1666- 67	Description sommaire de ce rite.
5. Comte de Modave	1773-1776	Anecdote sur le sati au Bengale. La femme est très courageuse, car elle ne montre « ni trouble ni agitation » (p-174).
6. Anquetil-Duperron	1754-1762	Raconte l'anecdote de ce « spectacle épouvantable » où la femme est obligée de mourir brûlée avec son mari (p-268). Le voyageur avoue plus tard qu'il n'a jamais été témoin d'une telle anecdote.

Le rite du sati est donc mentionné dans les relations de tous nos voyageurs, d'où notre choix d'appeler ce micro-récit une anecdote itérative. Les témoins européens, qui sont exclusivement des hommes, demeurent des spectateurs passifs ne s'impliquant presque jamais dans ce rite. Il semble aussi que la réaction de nos voyageurs semble polarisée entre deux sentiments contradictoires : la fascination et la répulsion. Ils sont tiraillés entre la condamnation d'une coutume barbare et l'admiration pour la femme vertueuse.

I. Le sati : discours sur l'altérité barbare

Certains de nos voyageurs s'insurgent contre cette horrible coutume des veuves de s'immoler sur le bûcher de leurs maris. François Bernier, par exemple, condamne ce rite qu'il qualifie d'« horribles spectacles » ou de « coutumes barbares » (Bernier, 309). Selon lui, ce sont les brahmanes qui orchestrent cet holocauste. De plus, ils obligent les veuves à s'y astreindre, et ce, parfois contre leur gré:

Il me souvient entre autres que je vis brûler à Lahore une femme qui était très belle et qui était encore toute jeune : je ne crois pas qu'elle eût plus de douze ans. Cette pauvre petite malheureuse paraissait plus morte que vive à l'approche du bûcher ; elle tremblait et pleurait à grosses larmes, et cependant trois ou quatre de ces bourreaux, avec une vieille qui la tenait par-dessous l'aisselle, la poussèrent et la firent asseoir sur le bûcher et, de crainte qu'ils avaient qu'elle ne s'enfuit[...] ils lui lièrent les pieds et les mains, mirent le feu de tous côtés et la brûlèrent toute vive (Bernier, 314).

Bernier a assisté au déroulement du sacrifice sans réagir. La jeune veuve d'à peine douze ans tremblait de peur, mais elle est poussée dans le brasier par les brahmanes et une vieille femme. L'utilisation des adverbes « très » ou « tout » et l'accumulation des adjectifs « pauvre petite malheureuse » sert à souligner la jeunesse de la fillette et sa détresse. La fillette est d'ailleurs enchaînée au bûcher de son mari avant que l'on n'attise de nouveau le feu. Les brahmanes, eux,

sont qualifiés de « bourreaux », transformant cette anecdote descriptive en un véritable spectacle d'horreur. Cette histoire a sans doute fait peur à un nombre considérable de lecteurs et la description minutieuse a vraisemblablement marqué l'imaginaire occidental.

Jean Thévenot ne nous fournit aucun récit anecdotique sur le sati, mais il s'insurge dans sa description contre les brahmanes. Il explique aux lecteurs les véritables intentions de ces derniers qui obligent les femmes hindoues à s'immoler sur le bûcher funéraire de leur mari. Selon lui, la meilleure partie des objets et des bijoux dont sont parées les victimes revient de droit aux prêtres si elles meurent. C'est pour cette raison que Thévenot qualifie les brahmanes de « tyrans ». La focalisation de la scène, si on la compare à la description de Bernier, se déplace cette fois-ci des sentiments de l'épouse à l'horreur du spectacle vu de l'extérieur et décrit sur fond sonore.

Tout comme ses prédécesseurs, Anquetil-Duperron condamne la coutume du sati :

Je m'arrêtai à quelque distance de cet endroit pour voir un spectacle qui a été décrit par plusieurs voyageurs. C'était une jeune femme marâthe que la tyrannie de la coutume obligeait de se brûler avec le cadavre de son mari. Les brandons allumés, le bruit des tambours, le son clapissant des flûtes et les cris des assistants ajoutaient à l'horreur de la cérémonie (Anquetil, 268).

Le voyageur présente la femme comme étant un objet qui n'a aucun droit d'exprimer ses opinions. L'utilisation des mots comme « obliger » et « tyrannie » démontrent qu'elle est prisonnière des coutumes du pays. Les musiciens se chargent de masquer les cris de celle qui est vouée à la mort alors que la foule en délire assiste au monstrueux sacrifice. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, qu'Anquetil n'a jamais été témoin d'un tel incident. La seule raison pour laquelle il choisit d'inclure cette histoire est de satisfaire les attentes des lecteurs. Cette confession du voyageur ouvre pourtant la voie à un autre débat, celui de la répétition dans les

relations de voyage. Les recherches consacrées à la littérature viatique, en particulier celles menées par Marie-Christine Gomez-Géraud et Frank Lestringant, révèlent, comme nous l'avons vu dans le chapitre deux de cette thèse, la nature profondément topique des récits de voyage. En effet, les voyageurs étaient souvent « contraints d'ajouter des passages fictifs pour combler les manques d'une expérience singulière » (Lestringant, XLV-LX)⁷. Ces « récits topiques », pour emprunter la terminologie de Marie-Christine Gomez-Géraud, sont à la fois des anecdotes et le véhicule pour transmettre des réalités inédites. Qui plus est, la répétition évoque souvent l'ennui et l'indifférence, et non l'admiration. Si c'est le cas, comment justifier les choix éditoriaux qui continuent à propager les images stéréotypés du sous-continent? La réponse, selon certains critiques comme Edward Saïd, réside dans la volonté de démontrer que l'univers oriental est « le grand contraire complémentaire de l'occident » (Saïd, 9).

Qu'est-ce qui fait que l'autre est mauvais ? On pourrait répondre : parce qu'il est autre. La différence dérange et perturbe le monde du voyageur. Le sati, qui est le spectacle de l'horreur par excellence, devient ainsi la preuve flagrante de ce mal. Nous avons vu, dans les chapitres précédents, comment certaines anecdotes indiennes de l'Antiquité et du Moyen Âge mettaient en scène une humanité cruelle et barbare. Raconter le sati n'est donc que la confirmation de ce fait par le voyageur.

Il va sans dire que ces anecdotes sont aujourd'hui les objets d'attaques virulentes de certains orientalistes. La question que la plupart d'entre eux soulève est celle-ci : pourquoi les voyageurs n'ont-ils pas décrit cette pratique en s'inspirant des exécutions des sorcières qui ont connu leur apogée aux XVI^e et XVII^e siècles pour traduire cette pratique indienne. Ainsi Pompa Banerjee dans son livre soutient que :

⁷ André, Thevet, *La Cosmographie du Levant*, édition critique par Frank Lestringant, Genève, Droz, 1985.

When European witnesses of sati watched a woman burn... why didn't they seize the analogy of burning witches in their own countries in order to better explain the unfamiliar event of sati to their audiences at home?⁸.



Figure 5: “The burning of a Hindu widow at her husband’s funeral pyre” *Burning Women*, Banerjee, Pompa, New-York, Palgrave-Macmillan, 2003, 86.



Figure 6: “The burning of Urbain Grandier” (1634), *Burning Women*, Banerjee, Pompa, New-York, Palgrave-Macmillan, 2003, 86.

Comme les images ci-dessus le prouvent, même les représentations visuelles de ces deux types de bûchers n'étaient guère différentes l'une de l'autre. C'est une comparaison anachronique, certes, mais Jean de Léry qui aborde le sujet de l'anthropophagie chez les Tupinambas est en

⁸ Banerjee, Pompa, *Burning Women : widows, witches, and early modern European travelers in India*, New York, Houndmills, 2003,p.35.

mesure de relativiser cette pratique lorsqu'il met en place une herméneutique du cannibale. Cela lui permet de mieux faire ressortir d'autres formes de cannibalisme, qui sont détestables à ses yeux. La pratique cannibale des Tupinambas étant restreinte uniquement aux ennemis pris en guerre, elle a pour Léry le mérite d'être clairement définie ; elle devient alors acceptable voire admirable à ses yeux. Le cannibalisme des Tupis semble bien moins barbare que celui des usuriers, qui dévorent leurs compatriotes vivants. En ce qui concerne le sati, les voyageurs européens n'arrivent pas, le plus souvent, à dédramatiser cette pratique, et ils la trouvent cruelle et barbare. Pourquoi ce lien est-il occulté par les observateurs européens ?

Nous sommes de l'avis que l'anthropophagie rejoint une autre qualité valorisée par la culture européenne, le courage. Pour le sati, on ne parvient effectivement pas à associer cette pratique à une qualité ou une « valeur » occidentale à moins que les auteurs ne s'intéressent au comportement des femmes qui acceptent le sacrifice avec bravoure. Elles seraient alors différentes des sorcières, mais pourraient être associées à un personnage comme Jeanne d'Arc, par exemple, ou encore à un personnage de l'Antiquité comme Iphigénie. François Bernier établit des parallèles entre le sati et la cruauté du sacrifice humain dans la religion grecque. Il cite un passage célèbre de Lucrèce rappelant justement le sacrifice d'Iphigénie:

Saepius olim
Relligio peperit scelerosa atque impia facta
Aulide quo pacto Triviai virginis aram
Iphianassai turparunt sanguine foede Ductores Danaum [...]
Tantum relligio potuit suadere malorum⁹ !

La religion souvent enfanta crimes et sacrifices.
Ainsi, en Aulide, l'autel de la vierge Trivia,
du sang d'Iphigénie fut horriblement souillé
par l'élite des Grecs [...].
Combien la religion suscita des malheurs ! (traduction de José
Kany-Turpin dans Bernier, 499).

⁹ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 82-86, et 101.

Ce passage est aussi cité par le comte de Modave¹⁰. Le sati devient ainsi un emblème « des choses bien barbares et bien cruelles » (Bernier, 315) dans toutes les religions.

Qui plus est, la comparaison du sati avec la persécution des sorcières est rarissime. Elle n'était pourtant pas inexistante comme l'affirme Banerjee. Parmi les voyageurs de notre corpus, François Bernier nous présente ce rite sous un angle qui rapproche la coutume indienne du châtement des femmes occidentales accusées d'avoir pactisé avec le diable. Voici l'anecdote de ce rite où il essaie de détourner la femme de son ami de son intention de commettre le sati :

Un de mes amis nommé Bendidas [...] vint à mourir d'une fièvre étiqne dont je l'avais traité plus de deux ans. Sa femme résolut aussitôt de se brûler avec le corps de son mari ; [...] Les parents, n'ayant rien pu gagner sur son esprit par tout ce qu'ils lui avaient pu représenter, s'avisèrent de me prier de l'aller trouver...comme ancien ami de la maison. Je vis en entrant un sabbat de sept ou huit vieilles horribles à voir, avec quatre ou cinq vieux infatués et écervelés de brahmanes qui criaient tous par reprises et en battant des mains à l'entour du mort, et la femme tout échevelée, le visage pâle, les yeux secs et étincelants, qui était assise et qui criait en battant aussi des mains en cadence comme les autres aux pieds de son mari (Bernier, 369).

Il est intéressant de noter que pour traduire cette pratique indienne pour le public français, Bernier ait choisi le vocabulaire de la sorcellerie. Remarquons les termes comme « le sabbat des vieilles » et tout le tintamarre qui accompagne ce rituel. La description de la veuve « tout échevelée » et ayant « le visage pâle, les yeux secs et étincelants », son aspect diabolique, tout montre une convergence de discours où la veuve indienne prend les traits des sorcières condamnées en Europe.

II. Le sati : discours sur la femme perverse

Si le sati est vu comme le discours qui représente une altérité hindoue barbare, il cohabite parfois avec un autre discours, juridique cette fois-ci, qui essaie de le justifier en le présentant

¹⁰ Voir son *Voyage en Inde du comte de Modave*, p.174.

comme une protection contre les intrigues des femmes empoisonneuses. De nouveau, c'est François Bernier qui nous raconte l'anecdote d'une femme mariée qui tombe éperdument amoureuse de son voisin et décide ainsi d'empoisonner son mari :

Je n'étais pas présent à l'action [...] C'est d'une femme qui avait quelques amourettes avec un jeune mahométan, son voisin, qui était tailleur et joueur de tambourin. Cette femme, dans l'espérance qu'elle avait que le jeune homme l'épouserait, empoisonna son mari et s'en vint tout aussitôt dire à son tailleur qu'il était temps de partir et de s'enfuir ensemble comme ils avaient projeté, ou qu'autrement elle serait honnêtement obligée de se brûler ; le jeune homme, qui eut crainte de s'embarrasser dans quelque mauvaise affaire, la refusa tout court, mais la femme, sans s'émouvoir ni s'étonner autrement, fut trouver ses parents, les avertit de la mort subite de son mari et leur protesta hautement qu'elle ne voulait point survivre et qu'elle se voulait brûler avec lui [...] Les parents, bien contents d'une si généreuse résolution font aussitôt une fosse, la remplissent de bois, mettent le corps sur le bûcher et allument le feu. Tout étant ainsi préparé, la femme va embrassant et disant adieu à tous ses parents [...] Cette furie de femme, étant venue proche de ce jeune homme, fit semblant de lui vouloir aussi dire adieu comme aux autres, mais au lieu de l'embrasser doucement, elle le prend de toute sa force au collet...le fait tomber avec elle la tête la première dedans où ils firent bientôt dépêchés (Bernier, 311).

Comment expliquer cette anecdote de la femme empoisonneuse? Si l'on conçoit, à la suite de Todorov, que ce que nous appelons une idéologie c'est « l'ensemble des attitudes et des idées partagées par la collectivité à un moment donné de son histoire » (Todorov, 7),¹¹ nous pouvons dire qu'une idéologie de la femme hindoue se met alors en place. Les allusions à l'imperfection féminine, déjà développées dans les écrits scientifiques de l'Antiquité, seront en partie reprises durant la Renaissance. Les traités de médecine et les ouvrages de philosophie développent la théorie des tempéraments pour justifier une vision de la femme faible et instable. Cette vision

¹¹ Todorov, Tzvetan, dans *L'Orientalisme : l'orient créé par l'occident*, Saïd, Edward, Paris, Seuil, 1980.

négative du sexe féminin durera par ailleurs jusqu'au XVIII^e siècle¹². Un discours stéréotypé à propos de la femme se forme et on lui accole des épithètes comme « inconstante » ou même « fragile ». Pour les chercheurs comme Edward Saïd et Pompa Banerjee, la femme indienne ou orientale se trouve à la charnière de deux discours : celui sur la femme et celui sur l'Orient. C'est précisément pour cette raison que la femme orientale est vue comme étant perverse. Pyrard de Laval est sensible à l'ardeur sexuelle de la femme de l'autre car il pense que « trois hommes ne suffiraient pas à une femme, tant elles sont impudiques ». Rappelons également les récits anecdotiques sur les amourettes de la princesse Raushanara Begum dans la relation de Jean-Baptiste Tavernier et celle de François Bernier. La femme avide de plaisirs, est alors freinée par la loi du sérail qui est contraire à son tempérament. Au XVIII^e siècle, Anquetil-Duperron raconte une anecdote à propos des bayadères ou danseuses hindoues en les présentant comme des prostituées. Elles dansent « toutes nues » et il n'y a rien « de plus lascif » que leurs postures et d les gestes:

La nuit amène un spectacle analogue au goût dominant des peuples du midi, la danse des bayadères. Elle se fait au son du tâl et d'un petit tambour de terre. Lorsque les spectateurs sont généreux et peu scrupuleux, les domestiques se retirent et les danseuses paraissent toutes nues. Ce qu'on peut imaginer de plus lascif dans les postures et dans les gestes, accompagne alors leurs danses (Anquetil, 363).

Il faut cependant souligner que cette explication qui prescrit le sati comme un remède pour les femmes inconstantes ne trouve aucune mention dans les livres sacrés hindous. Qui plus est, le système judiciaire moghol, qui gardait un inventaire détaillé de tous les crimes et châtements, ne

¹² Voir à ce propos l'article d'Évelyne Berriot-Savadore, « Le discours de la médecine et de la science » dans *Histoire des femmes en Occident XVI^e XVIII^e siècles*, tome 3, sous la direction de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Paris, Plon, 1991, p.359-390.

parle pas de veuves hindoues ainsi punies parce qu'elles étaient des empoisonneuses¹³.

L'absence de preuves, dans les archives, démontre que cette anecdote est plutôt d'origine occidentale. Ce fait est confirmé par Frédéric Tinguely qui ajoute que certains voyageurs français comme Robert Challe étaient de l'opinion qu'il fallait imposer le châtement du sati aux femmes en occident afin de protéger les hommes:

Cette explication douteuse est notamment avancée à l'âge classique par le voyageur Charles Dellon [...] Quant à Robert Challe, il ne croit pas à une telle cause mais n'en imagine pas moins les effets dissuasifs que pourrait produire l'importance du sati : « et si on obligeait en Europe les femmes à se brûler après la mort de leurs maris, les morts subites ne seraient pas si fréquentes ; et notre France n'aurait pas produit de mon temps des monstres tel qu'une Constantin, une Gorgibus, une Voisin, une Philbert, & une infinité d'autres dont la Chambre ardente nous a rendu justice (Bernier, 498).

Cet aveu nous fait penser que l'anecdote de la femme empoisonneuse doit plutôt être vue comme un discours qui contribue à propager une image stéréotypée de la femme en général.

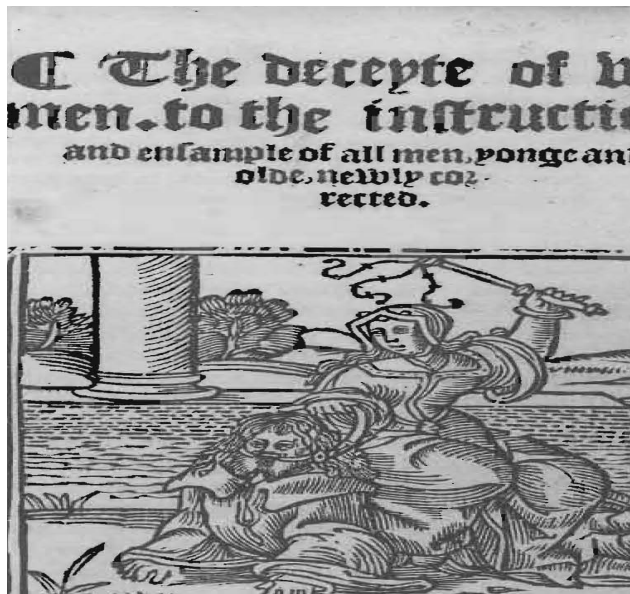


Figure 7: “The deceit of women,” *Burning Women*, Banerjee, Pompa, New-York, Palgrave-Macmillan, 2003, p.160.

¹³ Voir le chapitre de Pompa Banerjee intitulé « Disorderly wives, Poison, and the iconography of female murderers » dans *Burning women : widows, witches and early modern European travellers in India*, New-York, Palgrave, 2003, p. 137-173.

Notons que la superposition des modèles occidental et oriental de la femme imparfaite se retrouve également dans l'œuvre d'auteurs français bien connus aux XVII^e et XVIII^e siècles. Prenons comme exemple les *Fables* de Jean de la Fontaine. Le personnage féminin est pratiquement absent du deuxième recueil de cet ouvrage. Il y a bien sûr les dédicaces comme à Madame de Montespan ou même « le discours à Madame de la Sablière » où les dames sont mises sur un piédestal et qualifiées « d'Iris » ou « d'Olympe »¹⁴, mais l'image générale de la femme orientale est celle d'un objet de ridicule. Dans la fable « Le Malmarié » (Livre VII, 2) par exemple, La Fontaine affirme que la bonté et la beauté sont deux vertus qui ne vont jamais de pair chez une femme:

« Que le bon soit toujours camarade du beau
Dès demain je chercherai femme.
Mais comme le divorce entre eux n'est pas nouveau
Ne trouvez pas mauvais que je ne cherche point » (La Fontaine, 175).

L'apologue « Les femmes et le secret » (Livre VIII, 6) démontre que le beau sexe est synonyme de commérage tandis que dans « Les souhaits », le tisserand Mantharka qui avait gagné la faveur d'un esprit est dissuadé de tenir conseil avec sa femme car « là où une femme commande, la maison se ruine » (La Fontaine, 186). Le fabuliste ne condamne pas les actes de violence contre la femme. Dans « Le brahmane et le pot de farine » (livre V, 9), le mari songe à donner un coup de pied à sa femme tandis que dans « Le brahmane et sa femme » (livre III, 17), l'homme coupe le nez de la femme qui lui est infidèle.

Au XVIII^e siècle, Voltaire nous présente, dans ses contes, des personnages féminins assez divers. Nous y trouvons notamment des femmes orientales comme Mélinade, la princesse de Cachemire (*Le Blanc et le Noir*), Formosante (*La Princesse de Babylone*). Ces femmes semblent

¹⁴ La Fontaine, Jean de, *Fables*, Paris, Livre de Poche, 1972, p.274.

privilegier la passion et non la raison¹⁵. Les personnages féminins représentés dans *Zadig*, par exemple, sont définis à travers leur relation avec le héros. Prenons par exemple le cas de Sémire, la première femme de Zadig. Lorsque le héros la libère des ravisseurs, elle lui montre beaucoup d'affection :

Jamais bouche plus ravissante n'exprima des sentiments plus touchants par ces paroles de feu qu'inspirent le sentiment du plus grand des bienfaits et le transport le plus tendre de l'amour le plus légitime¹⁶ (Zadig, 31).

Se croyant heureux, Zadig montre « un attachement solide et vertueux » (Zadig, 31) à l'égard de sa partenaire. Malheureusement, ces manifestations amoureuses sont éphémères et ne tardent pas à se transformer en aversion lorsque Sémire délaisse Zadig pour épouser son rival Orcan. De même, Azora, la seconde femme de Zadig, donne l'impression qu'elle est « la plus sage et la mieux née » (Zadig, 32). Quand lui parvient la nouvelle de la perte de son mari, elle manifeste sa douleur en s'arrachant les cheveux, jurant de mourir après lui. Sa tristesse disparaît pourtant lorsqu'elle s'intéresse à Cadore. L'affection de Zadig envers ses femmes pose une question philosophique, celle des conséquences de la passion aveugle sur la vie de l'être humain. Cet état affectif s'avère nuisible à l'homme, comme le signale D.J. Adams : « les femmes représentent l'idée du malheur qu'entraînent les passions. Même les hommes rationnels, intelligents perdent la raison et le bonheur une fois qu'ils se laissent ensorceler » (Adams, 103). En considérant ces portraits féminins, on en conclut que l'image de la femme orientale est celle d'un être infidèle, vaniteux et rusé. Dans ces contes, l'inconstance et la légèreté féminines sont des entraves au bonheur du héros. La voix misogyne des personnages ou du narrateur n'est peut-être pas celle de l'auteur, mais les anecdotes comme celles de la femme empoisonneuse et les extraits littéraires

¹⁵ Voir le livre d'Adams, David, *La femme dans les contes et les romans de Voltaire*, Paris, A.G. Nizet, 1974.

¹⁶ Voltaire, François - Marie Arouet, *Romans et contes*, Paris Flammarion, 1966.

laissent croire que les descriptions de la femme orientale dans la fiction et la réalité des récits de voyage, aux XVII^e et XVIII^e siècles étaient issus d'un même courant de pensée.

III. Le sati : discours sur la femme vertueuse

C'est dans cette optique de la vision contrastée de la femme que s'insèrent les anecdotes sur le sati qui présente la femme hindoue comme une sainte. Cette image de la femme hindoue se soumettant avec la plus inflexible détermination à ce sacrifice funeste est évoquée par quatre de nos voyageurs : Pyrard de Laval, Bernier, Tavernier et le comte de Modave. Dans tous ces exemples, la dévotion démesurée de la femme est glorifiée par nos voyageurs. Ils assurent que pour une femme hindoue, il n'y a d'autre divinité sur terre que son mari et, quand cette divinité terrestre meurt, elle doit le suivre. Citons comme exemple l'anecdote que nous raconte Jean-Baptiste Tavernier qui montre bien cette ténacité des femmes hindoues :

Je me souviens d'une étrange action qui se passa un jour à Patna ville de Bengala. J'étais avec les Hollandais chez le gouverneur de la ville [...] lorsqu'il entra dans la salle où nous étions une jeune femme parfaitement belle et qui ne pouvait guère avoir vingt-deux ans. Cette femme d'un ton ferme et résolu vint demander au Gouverneur la permission de se brûler avec le corps de son mari mort. Le Gouverneur touché de la jeunesse et de la beauté de cette femme tâcha de la détourner de sa résolution ; mais voyant que tout ce qu'il lui disait était inutile [...] il s'avisa de lui demander si elle savait bien quel tourment c'était le feu, et s'il ne lui était jamais arrivé de se brûler à la main. Non, non lui répondit alors cette femme avec plus de fermeté qu'auparavant [...] Quelques jeunes seigneurs qui étaient auprès de lui (le Gouverneur), le prièrent de vouloir bien qu'on éprouva cette femme et d'ordonner qu'on apporta un flambeau [...] Dès que cette femme eût aperçu ce flambeau qui était bien allumé, elle courut au devant, et tenant sa main ferme sur la flamme sans la moindre grimace et avançant même le bras jusqu'au coude qui fut tout incontinent grillé... (Tavernier, 391-392).

Tavernier informe ses lecteurs des lois qui interdisent aux femmes de se sacrifier sans obtenir la permission des gouverneurs de la ville où elle habite. Cette loi est mise en place pour protéger les

veuves contre cette coutume que le gouvernement trouvait exécration. La jeune femme dans l'anecdote ci-dessus demeure ferme dans sa résolution de se brûler avec son mari. Elle fait preuve de sa détermination en brûlant sa main sur un flambeau sans les moindres signes de douleur. Le comte de Modave, qui visite l'Inde un siècle plus tard, fait allusion à des sentiments semblables :

Je me rendis au lieu marqué sur les dix heures du matin et je vis qu'on charioit le bois destiné à faire le bûcher. Il n'y avait sur place que trois ou quatre brahmes [...] la femme arriva [...] plusieurs personnes l'aidèrent à descendre du chevalet on la porta dans la niche où elle s'assit à côté du corps de son mari. On en ferma alors l'entrée par des bois qu'on mit en travers avec des paquets de paille. Ensuite on amena l'enfant auquel on donna un brandon allumé; il fit le tour du bûcher et, après, il en alluma un côté [...] Aussitôt que le bûcher fut en feu tous ces gentils se mirent à tourner autour en jetant des cris. Les instruments ajoutaient encore à ce vacarme [...] L'image de cette femme est tellement gravée dans ma mémoire qu'elle ne s'effacera jamais. Elle ne montra ni trouble ni agitation et s'acquitta de toutes ces affreuses cérémonies comme de la chose du monde la plus indifférente (Modave, 174).

L'utilisation des phrases comme « elle ne montra ni trouble ni agitation » ou « elle s'acquitta de toutes ces affreuses cérémonies comme de la chose du monde la plus indifférente » démontrent le stoïcisme de la femme hindoue et la consternation des voyageurs. L'abnégation de la sati devant l'ultime sacrifice et son dévouement sans bornes demeurent exemplaires.

En dernier lieu, nous voulons aussi souligner le fait que « la sati » ne prend jamais la parole¹⁷. Ce sont les observateurs masculins qui parlent de cette pratique, rendant ainsi le sujet féminin muet. Le silence, d'après Pompa Banerjee, est vu comme synonyme de la chasteté féminine en occident. Cette notion de la vertu chez la femme semble étrange à notre époque,

¹⁷ Voir à ce sujet l'article de Gayatri Chakravorty Spivak « Subalternes peuvent-elles parler? », traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

mais elle était alors importante car elle déterminait le rôle et la place de la femme dans la société indienne. Ainsi, la femme indienne qui ne prenait jamais la parole devient une figure exemplaire.

IV. Conclusion

En dernière analyse, le thème du sati occupe une place si privilégiée dans les récits de voyage que ce rite désigne par métonymie une composante essentielle de l'hindouisme.

Paradoxalement, les écrits religieux semblent ignorer ce rite. En effet, les textes condamnent fermement le suicide comme étant le meurtre de soi. Les historiens indiens signalent cependant l'existence d'une pratique, au Rajasthan, qu'on appelait *jauhar*. Cette pratique voulait qu'en cas de défaite, les femmes se suicident en masse sur un bûcher funéraire afin d'échapper à la capture musulmane. Celles-ci s'immolaient sur un brasier distinct de celui de leur mari supposé mort au combat. Veena Talwar Oldenburg dans son ouvrage *Comment : the continuing invention of the sati tradition*¹⁸ démontre que le sati n'est qu'un simple dérivé du jauhar. Le rite est donc le produit des circonstances de l'histoire de cette région de l'Inde si souvent soumise à des invasions étrangères. Ainsi, le sati n'est qu'une variante de ce suicide altruiste émanant d'une idéologie guerrière.

Certains chercheurs, comme Pompa Banerjee, pensent que les voyageurs utilisent les récits anecdotiques sur le sati comme tremplin pour faire avancer leurs idées sur une altérité religieuse barbare. Nous avons démontré que ce n'était pas vraiment le cas. Certains de nos voyageurs comme François Bernier et le comte de Modave arrivent à relativiser ce rite. Le sati met aussi en scène un discours sur l'altérité féminine fracturée, ce qui est largement symptomatique de l'image ambiguë de la femme durant l'Ancien Régime. C'est donc au

¹⁸ Oldenburg, Veena, Talwar, « Comment, the continuing invention of the sati tradition » dans *Sati, the blessing and the curse : the burning wives in India*, édité par Hawley, John, Stratton, Oxford, Oxford University Press, 1994, p.164-165.

voyageur de décider du rôle de la femme. Vertueuses ou licencieuses, respectueuses des traditions ou affranchies, ces femmes hindoues sont les victimes des idéologies des voyageurs.

Conclusion

Nous avons étudié, dans cette thèse, l'usage de l'anecdote dans les récits de voyage français aux Indes orientales durant les XVII^e et XVIII^e siècles. Ce type de narration est une constante dans toutes les relations de voyage et méritait ainsi d'être étudié d'une manière plus approfondie. Nous savons aussi que depuis l'Antiquité, le sous-continent indien est une destination populaire pour les commerçants et les voyageurs. Malgré cela, les recherches universitaires ont semblé ignorer cette région. Notre intérêt s'est donc porté sur les récits anecdotiques à propos de l'Inde pour tenter de combler un vide.

Notre réflexion sur la méthodologie et l'altérité nous a permis d'identifier des caractéristiques indispensables à l'étude de nos récits de voyage. Nous avons ainsi pu constater que l'expression des émotions était un critère important permettant de mesurer l'évolution de ces récits viatiques. De même, la notion de récit topique a été très utile afin de déterminer la part du commentaire qui accompagne l'anecdote.

Le récit de voyage est aussi le lieu de rencontre par excellence avec l'autre. Ce rapport, qui pourrait être stérile, permet au contraire de développer, par le contraste, un monde inversé dont la cohérence peut surprendre. Edward Saïd et François Hartog sont de l'avis que l'Orient est souvent perçu comme étant « le grand contraire complémentaire » (Saïd, 9) de l'Occident et ceci se traduit par l'attribution de certains vices aux orientaux comme la paresse, l'ignorance et la lascivité. Ce discours orientaliste ayant été transmis de génération en génération par les voyageurs et les romanciers, il donne naissance à un sentiment de supériorité chez les occidentaux.

Notre tentative de définition de l'anecdote nous a amené à conclure qu'il existe des ressemblances sémantiques frappantes avec certaines notions primordiales de l'écriture viatique

(singularités, miracles, curiosités), ce qui démontre que la notion avait précédé sa mise en forme lexicale en français. Du point de vue narratologique, nous définissons l'anecdote comme une digression qui rompt avec le discours général pour détourner l'attention et créer un effet d'improvisation. En outre, il y a d'autres caractéristiques fondamentales comme l'authenticité, la brièveté et l'effet qui donne à penser.

L'anecdote dans les récits indiens répondrait-elle à certains de ces critères ? Le chapitre trois de notre thèse est consacré à cette enquête. De façon à mieux comprendre en quoi consistait l'image de l'Inde, nous voulions rappeler la genèse des récits indiens. Nous avons examiné les témoignages de l'Antiquité et ceux du Moyen Âge comme les récits de Marco Polo et de Jean de Mandeville. Nous avons trouvé les récits de voyage aux Indes orientales écrits durant cette période en grande partie conforme aux théories esquissées par Marie-Christine Gomez-Géraud même si certains sont écrits à la première personne et ne reflètent pas tous les motifs récurrents du voyage (tempêtes, périls en mer).

Notre thèse démontre également que les chercheurs condamnent trop rapidement les auteurs de ces récits en les associant à la propagation des mythes relatifs à l'Inde. Chez Hérodote, comme l'a montré François Hartog, la merveille est un topos du récit ethnographique,¹ car ce qui suscite l'étonnement est digne de mémoire. Il fallait donc associer la merveille à la rhétorique de l'altérité car elle est le signe de l'ailleurs. Chez les auteurs antiques et ceux du Moyen Âge, nous avons trouvé une tentative de réduire l'inventaire des merveilles ou plutôt de leur ôter leur caractère merveilleux.

Pierre Du Jarric est le seul parmi tous les voyageurs de notre corpus qui n'ait jamais visité le sous-continent, mais il écrit ce qui est considéré comme étant la première synthèse historique en français sur le pays. L'objectif principal de notre auteur est de faire part aux

¹ Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*, Paris, Gallimard, 1980, p.243.

lecteurs des entreprises des jésuites aux Indes orientales. C'est le point central de son travail et à la grande différence des voyageurs de l'Antiquité et de ceux du Moyen Âge, il ne fait pas vraiment mention des singularités. Du Jarric utilise habituellement les anecdotes afin de montrer la supériorité du christianisme. Ceci explique la présence d'un grand nombre d'anecdotes religieuses qui ressemblent à des exempla. Nous avons vu que, dans son sens étymologique, l'exemplum désigne d'abord un exemple, mais c'est aussi une ressource de la rhétorique pour persuader. Du Jarric utilise ces anecdotes exemplaires à des fins de propagande ou de prosélytisme.

François Pyrard de Laval, Jean-Baptiste Tavernier et Jean Thévenot sont des écrivains occasionnels et, après leur séjour indien, ils ont recours à des scribes pour transcrire leurs témoignages. La grande constante de cette forme d'écriture est l'effacement du rédacteur derrière la figure du voyageur. C'est le cas pour les trois rédacteurs dont il est question dans ce chapitre : Pierre Bergeron, Samuel Chapuzzeau et Bonaventure Thévenot. Les lecteurs voient les cultures et les espaces lointains à travers les yeux du voyageur, mais la contradiction réside cependant dans le fait que la matière du témoignage est malléable en fonction du jugement du rédacteur. Dans le *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales*, Bergeron essaie d'éveiller le goût de l'aventure chez ses compatriotes. Voyager pour lui consiste à « faire service au Roi » en promettant à son ambition expansionniste des espaces nouveaux à conquérir. L'anecdote « lavalienne » est colorée de ce message colonisateur qui se manifeste de deux façons. Premièrement, le grand foisonnement des anecdotes personnelles ou autobiographiques présente notre voyageur comme un héros, un nouvel Ulysse français dont l'exemple doit être suivi par tout le monde. Deuxièmement, l'introduction des anecdotes rapportées permet aux lecteurs de

voir un thème selon différentes perspectives. L'anecdote devient ainsi un instrument pour dénoncer l'empire portugais et faire avancer la politique mercantile de la France.

La matière du témoignage est aussi susceptible d'être modifiée en fonction des goûts du public. C'est pour cette raison que nous trouvons dans le récit de Jean-Baptiste Tavernier une éclosion de ce que nous avons appelé les anecdotes cruelles. Ce type de récit est particulièrement en vogue au XVII^e siècle. L'inclusion de ces récits sanglants semble établir une différence entre les histoires qui délassent l'esprit et l'information utilitaire transmise par le récit de voyage. Ceci montre que, à l'encontre de ce que disent les dictionnaires de l'époque, l'anecdote acquiert déjà au XVII^e siècle un sens péjoratif.

Pourtant, l'anecdote ne paraît pas revêtir cette nouvelle connotation de « ce qui n'est pas essentiel » chez Jean Thévenot. En effet, l'anecdote utilisée par ce voyageur est à prendre dans le sens étymologique de nouveauté. Ainsi, on ne voit aucune anecdote sur le sati, les dieux monstrueux des hindous ou même les histoires si répandues de brahmanes lascifs. La nouveauté à part, certaines de ses anecdotes semblent être dotées d'une valeur pédagogique, comme si le but de ces histoires était d'instruire les futurs voyageurs.

François Bernier, comte de Modave et Anquetil-Duperron ont, à la différence des voyageurs précédents, décidé de narrer leur périple. Sophie Linon-Chipon est de l'avis que les voyageurs qui s'engagent sur la voie de l'écriture sacrifient souvent l'éloquence du discours au profit de la vérité du voyage. Nos analyses démontrent cependant que l'anecdote dépasse le simple cadre descriptif pour emprunter ses techniques narratives à d'autres genres littéraires à la mode. François Bernier raconte la guerre de succession en Inde comme une tragédie classique. Ses anecdotes comiques se situent à la frontière d'autres genres didactiques comme la fable. Pour Bernier, la maxime « plaire » et « instruire » se double d'une intelligence narrative qui lui permet

d'intéresser le lecteur à son récit grâce à des emprunts aux genres brefs et dramatiques de son époque.

L'anecdote est aussi fortement colorée de l'esprit scientifique du siècle des Lumières. Si le comte de Modave cite un grand nombre de voyageurs, c'est pour confirmer leurs dires par ses propres observations. Le *Voyage en Inde* du comte de Modave est aussi un document de premier ordre sur les voyageurs français en Inde à cette époque. Les anecdotes modaviennes présentent, de ce fait, des similitudes frappantes avec *les Historiettes* de Tallemant des Réaux. Il faut aussi remarquer que l'anecdote modavienne comporte une connotation négative parce qu'elle relate le superflu. Lors de son voyage au nord de l'Inde, le voyageur raconte un incident anodin qui a eu lieu avec son chameau. Cette anecdote amuse et divertit mais elle n'instruit pas. Ainsi *Le Voyage en Inde du comte de Modave* met bien en lumière le clivage qui peut exister entre les connotations de ce terme à une époque où l'anecdote atteint son apogée. La relation d'Anquetil-Duperron est aussi écrite sous le signe de l'objectivité. Il est indéniable que son témoignage se lit comme une suite d'aventures, mais même dans les situations les plus dramatiques, il demeure un observateur. Ces trois voyageurs combinent donc les artifices littéraires avec l'observation pour atteindre un public plus large.

Le dernier chapitre de notre thèse était consacré à l'étude des anecdotes itératives dans les récits de voyage de notre corpus. Le micro-récit qui a suscité l'étonnement de presque tous nos voyageurs est celui du « sati », le suicide des veuves. Les témoins européens, qui sont exclusivement des hommes, demeurent des spectateurs passifs ne s'impliquant presque jamais dans ce rite. Leurs réactions se polarisent par ailleurs entre deux sentiments contradictoires : la fascination et la répulsion. Certains chercheurs comme Pompa Banerjee sont de l'avis que les anecdotes sur le sati servent de tremplin pour illustrer une altérité religieuse qui est barbare, voire

une image stéréotypée des brahmanes. À notre avis, certains voyageurs parviennent à relativiser cette pratique, notamment François Bernier et le comte de Modave qui établissent des parallèles entre cette coutume barbare et la cruauté du sacrifice humain dans la mythologie grecque.

Anquetil-Duperron, quant à lui, avoue avec beaucoup de franchise que la seule raison pour laquelle il inclut cette anecdote dans sa relation, c'est pour satisfaire les attentes de ses lecteurs.

Les anecdotes sur le sati mettent aussi en scène un discours sur l'altérité féminine fracturée.

Vertueuses ou licencieuses, respectueuses des traditions ou affranchies, les images multiples de la femme hindoue sont esquissées par les voyageurs.

Que conclure en définitive sur les anecdotes dans les récits de voyage aux Indes orientales ? Nous avons vu que les deux composantes fondamentales de tout récit d'itinéraire sont l'inventaire et l'aventure. Nos recherches ont démontré que les voyageurs de l'Antiquité et ceux du Moyen Âge mettaient un peu plus d'accent sur « la procédure inventorielle »². Ils étaient en quête incessante pour trouver les singularités qui se trouvaient à l'autre bout du monde et ensuite transformaient ces observations en un catalogue de curiosités. Bref, tout récit de voyage durant cette période ressemblait à un « livre de Merveilles ». Or, vers la fin de la Renaissance, les voyageurs commencent à témoigner d'un désir beaucoup plus vif de raconter leurs aventures personnelles. Le genre viatique est souvent présenté comme un substitut de roman, un livre d'évasion qui est capable de nourrir l'imaginaire. De tels changements font en sorte que la fonction de l'anecdote devient de plus en plus ludique. Ainsi, dans le *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales*, les singularités animales et végétales sont détachées du récit principal et elles ne sont présentées qu'en annexe à la fin du livre. L'accent ici est plutôt sur ce que nous appelons les anecdotes « personnelles » ou « autobiographiques ». Nous voyons ce même désir de divertir le public dans les *Six Voyages* de Jean-Baptiste Tavernier. Nous assistons alors à un

² Nous empruntons les termes de Jean-Paul Bachelot, p.57.

foisonnement d'anecdotes cruelles qui ressemblent à un autre genre en vogue au XVII^e siècle, celui des histoires tragiques. L'inclusion des micro-récits dont la seule fonction est de délasser l'esprit du lecteur suggère que l'anecdote commence alors à prendre le sens péjoratif de ce qui n'est pas essentiel. Ceci avait amené Jean-Paul Bachelot dans sa thèse de doctorat à conclure qu'à la notion de « récit bref d'un fait curieux » l'on doit substituer celle que Furetière donne à l'historiette : « petite histoire meslée d'un peu de fiction ou de galanterie » (Bachelot, 565). Notre recherche démontre pourtant que la définition de l'anecdote ne change pas d'un siècle à l'autre. Il serait plus exact de dire qu'elle devient un terme polysémique. En ce qui concerne l'écriture viatique, elle est toujours le moyen idéal pour exposer les singularités de l'ailleurs. Du point de vue narratologique, cependant, l'anecdote dépasse le simple cadre descriptif pour emprunter ses techniques narratives à d'autres genres littéraires à la mode. Le récit de voyage pourrait être lu comme une œuvre de divertissement sans abandonner sa fonction primordiale, celle d'un ouvrage de documentation. Nous n'aurons donc pas tort de conclure que les voyageurs du XVII^e et ceux du XVIII^e siècle essaient de multiplier le plaisir d'un public mondain tout en satisfaisant les attentes du public curieux et érudit.

Enfin, quelle est l'image de l'Inde et de l'Indien qui se construit à partir de ces anecdotes ? Les chercheurs comme Dirk Van der Cruysse et Catherine Weinberger-Thomas affirment que les relations entre le sous-continent et le monde occidental se définissent à toutes les périodes de l'histoire par une errance de l'imaginaire. L'Inde, d'après eux, est un pays qui a été construit et reconstruit « par le processus de la mémorisation de certains stéréotypes ». Nos recherches ont pourtant prouvé qu'un des éléments essentiels pour les voyageurs français du XVII^e et du XVIII^e siècles portait sur la nouveauté des informations publiées. Ils ne voulaient pas répéter ce qu'un autre avait déjà dit. Les critiques ont raison de signaler la présence de

certaines thèmes récurrents mais confondre récit topique et anecdote ne permet pas de rendre pleinement compte de la richesse de certains récits.

Si nous nous tournons maintenant vers l'avenir, le miroir de l'anecdote tel que nous l'avons exploré pourrait bien entendu être retourné et nous permettre d'envisager une contrepartie à l'image de l'Inde vue par les Français. Nous pourrions certainement envisager, grâce à notre connaissance de la culture et des langues indiennes, découvrir dans quelle mesure anecdotes occidentales et orientales sont entrées en dialogue à une époque où notre pays d'origine accueillait d'autres cultures sans se douter du péril colonialiste. Une telle exploration d'un dialogue interculturel nous conduirait aussi alors à une compréhension encore plus grande de la genèse des anecdotes des Indes orientales aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Bibliographie

Textes du corpus

ANQUETIL-DUPERRON, Abraham Hyacinthe, *Voyage en Inde, 1754-1762*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1997 (édition critique établie par Jean Deloche).

BERNIER, François, *Un libertin dans l'Inde Moghole : Les Voyages de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Chandeigne, 2008 (édition critique établie par Frédéric Tinguely).

DU JARRIC, Pierre, *Histoires des choses mémorables advenues tant es Indes orientales que autres pais*, Bordeaux, S. Millanges, 1610.

MODAVE (comte de), *Voyage en Inde du comte de Modave 1773-1776*, éd. Jean Deloche, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1971 (édition critique établie par Jean Deloche).

PYRARD DE LAVAL, François, *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*, Paris, Chandeigne, 1998 (édition établie par Geneviève Bouchon).

TAVERNIER, Jean-Baptiste, *Les six voyages [...] en Turquie, en Perse et aux Indes Orientales*, Paris, Gervais Clouzier et Claude Barbin, 1676.

THÉVENOT, Jean, *Les voyages aux Indes orientales : contenant ne description exacte de l'Indostan, des nouveaux mogols, et d'autres peuples et pais des Indes orientales, avec leurs mœurs et maximes, religions, fêtes, temples, pagodes, cimetières, commerce, et autre choses remarquables*, Paris, Champion, 2008 (édition critique établie par Françoise de Valence).

Sources secondaires

AL-BIRUNI, *Al-Biruni's India*, notes et commentaires par Edward Sachau, Pakistan, Government of West Pakistan press, 1962.

ANQUETIL-DUPERRON, Abraham Hyacinthe, *Législation Orientale*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1778.

---. *Des Recherches historiques et géographiques sur l'Inde, et la description du cours du Gange et du Gagra, avec une très grande carte*, Lyon, Pierre Bourdeaux, 1786.

---. *Dignité du commerce et de l'état du commerçant*, Paris, Lesguilliez frères, 1789.

---. *L'Inde en rapport avec l'Europe, ouvrage divisé en deux parties : la première sur les intérêts politiques de l'Inde, la seconde sur le commerce de cette contrée*, Paris, Lesguilliez frères, 1798.

CARRÉ, Barthélemy, *Voyages aux Indes orientales mêlé de plusieurs histoires curieuses*, Paris, Veuve Claude Barbin, 1699.

CHALLE, Robert, *Journal d'un voyage fait aux Indes orientales (1690-1691)*, texte publié et commenté par Frédéric Deloffre et Melhât Menemencioglu, Paris, Mercure de France, 1979 et 1983.

CHARDIN, Jean, *Voyage de Paris à Ispahan*, Paris, F. Maspero, 1983.

CONTI, Nicolo de, *Le voyage aux Indes (1414-1439)*, traduit par Diane Ménard, Paris, Chandeigne, 2004.

CTÉSIAS DE CNIDE, *La Perse, l'Inde. Autres fragments*, édition critique établie par Dominique Lenfant, Paris, Belles Lettres, 2004.

IBN BATTUTA, *Voyages et périples choisis*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paule, Charles-Dominique, Paris, Gallimard, 1992.

LE BLANC, Vincent, *Les voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc, marseillais qu'il a fait depuis l'âge de douze ans jusques a soixante ans, aux quatre parties du monde : a scavoir aux Indes orientales et occidenales, en Perse & Pegu ; au royaume de Fez, de Maroc, & de Guinee & dans toute l'Afrique interieure, depuis le cap de Bonne Esperance jusques en Alexandrie, par les terres de Monomotapa, du Prest Jean & de l'Egypte : aux isles de la Mediterranee & aux principales provinces de l'Europe etc*, Paris, Gervais Clousier, 1648.

LINSCHOTEN Van, Jan Huyghen, *Histoire de la navigation de Jean Hygyes de Linscot, Hollandais et de son voyage aux Indes orientales*, Amsterdam, Henry Laurent, 1610.

MANDEVILLE, Jean de, *Voyage autour de la terre*, traduit et commenté par Christiane Deluz, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

MANUCCI, Nicolas, *Storia dor Mogor*, traduit de l'italien en anglais par John Murray, London, Albemarle Street, 1913.

---. *Un Vénitien chez les Moghols*, Paris, Phébus Libretto, 2002.

MOCQUET, Jean, *Voyage à Mozambique et Goa*, texte établi et annoté par Xavier de Castro, Paris, Chandeigne, 1996.

MONTAIGNE, Michel de, *Journal de voyage*, texte établi et annoté par Fausta Garavani, Paris, Gallimard, 1983.

POIVRE, Pierre, *Les Mémoires d'un voyageur*, texte reconstitué et annoté par Louis Malleret, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1968.

POLO, Marco, *Devisement du monde*, Paris, Éditions de la Découverte, 2004.

POLO, Marco, *Le dévisement du monde. Le livre des merveilles*, éd. Stéphane Yérasimos, Paris, La Découverte, 1991.

PORDENONE, Odoric de *Le Voyage en Asie*, édition critique établie par Alvisé Andreose et Phillipe Ménard, Genève, Droz, 2010.

THEVET, André, *La Cosmographie Universelle*, Paris, Chez Pierre l'Huilier, 1575.

VARTHEMA, Ludivico de, *Novum Itinerarium Aethiopiae, Aegipti, utriusque Arabiae, Persidis, Siriae, Ac Indiae intra et extra Gangem*, Cambridge (Massachussets), Omnisys, 1990.

VARTHEMA, Ludivico de, *Itinerario*, traduit en anglais par J.W. Jones, London, Hakluyt Society édition, 1863.

VITRÉ, François Martin de, *Description du premier voyage fait à Sumatra par les Français en l'an 1603 contenant les mœurs, lois, façons de vivre, religions et habits des Indiens & un traité du scorbut qui est une maladie étrange qui survient à ceux qui voyagent en ces contrées*, texte

paru en appendice à la réédition du *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales*, Paris, Chandeigne, 1998, p. 905-968.

Études critiques

Anecdote

ADAM, Jean-Michel, *Le texte narratif*, Paris, Éditions Nathan-Université, 1985.

ADAM, Jean-Michel et André, PETITJEAN, *Le texte descriptif*, Paris, Éditions Nathan-Université, 1989.

ADAMS, Percy, *Travel literature and the evolution of the novel*, Lexington, University press of Kentucky, 1983.

BACHELOT, Jean-Paul, « Conter le monde : fonctions et régime des anecdotes et épisodes narratifs dans la littérature de voyage française de la Renaissance », Thèse de doctorat, Amiens, Université de Picardie, Jules Verne, 2008.

BATAILLON, Marcel, *Le Roman picaresque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1931.

BRÉMOND, Claude, Le GOFF, Jacques, et Jean-Claude SCHMITT, , *Exemplum*, Brepols, Turnhout-Belgium, 1982.

FLINT, Robert, *Philosophy of history in France and in Germany 1838-1910*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.

GENETTE, Gérard, *Fiction et diction*, Paris, Seuil. 2004.

GROTHER, Heinz, *Anekdote*, Stuttgart, Sammlung Metzger, 1971.

GUENÉE, Bernard, *Métier d'historien au Moyen Âge: étude sur l'historiographie médiévale*, Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Centre de Recherches sur l'histoire de l'Occident médiéval, 1977.

HAIGHT, Elizabeth, *The Roman use of anecdotes*, New-York, Longmans, 1940.

JOUBERT, Pierre, *Anecdotes ecclésiastiques contenant tout ce qui c'est passé de plus intéressant dans les Églises d'orient et d'occident depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu'à présent*, Paris, Vincent, 1772.

LINON-CHIPON, Sophie, « Certificata loquor. Le rôle de l'anecdote dans les récits de voyage (1658-1722) » dans *Roman et Récit de voyage*, éd. Par Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine, Paris, P.U.P.S, 2001, p.193-204.

MONTALBETTI, Christine et PIEGAY-GROS, Nathalie, *La digression dans le récit*, Paris, Bertrand Lacoste, 1994.

MONTANDON, Alain, *Anecdotes*, Paris, Association des Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1990.

---. *Les formes brèves*, Paris, Hachette, 1992.

PIOFFET, Marie-Christine, *Espaces lointains, espaces rêvés, dans la fiction romanesque du Grand Siècle*, Paris, P.U.P.S, Imago Mundi, 2007.

PROCOPE DE CÉSARÉE, *Histoire secrète*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

SCHAEFFER, Jean-Marie, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?* Paris, Seuil, 1989.

TALLEMANT DES RÉAUX, *Historiettes 1619-1690*, Paris, Gallimard, 1960.

VAILLANCOURT, Luc, *Lettre familière au XVI^e siècle : rhétorique humaniste de l'épistolaire*, Paris, Honoré Champion, 2003.

VARILLAS, Antoine, *Les anecdotes de Florence ou, l'histoire secrète de la maison de Médicis*, Presses universitaires de Rennes, 2004.

WILD, Francine, *Naissance du genre des ana : 1574-1712*, Paris, Champion, 2001.

INDE

AFONSO-CORREIA, John, *Jesuit letters and Indian history, 1552-1773*, Bombay, Oxford University Press, 1969.

ANDRÉ, Jacques et FILLIOZAT, Jean, *L'Inde vue de Rome : Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

ATHAR ALI, M, *The Mughal nobility under Aurangzeb*, New-Delhi, Oxford University Press, 2001.

BACCAR, Alia, *La Fontaine et l'Orient : réception, réécriture, représentations*, Paris, PFSCL, 1996.

BANERJEE, Pompa, *Burning women. Widows, witches, and early modern European travelers in India*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

BARRETT, Douglas, et GRAY, Basil, *La peinture indienne*, Genève, Skira, 1963.

BIÈS, Jean, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, Paris, Librairie C. Klincksiek, 1974.

BOUCHON, Geneviève, *Inde découverte, Inde retrouvée, 1408-1630*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 1999.

BROWN, A.R. *The Andaman Islanders : a study in anthropology*, Glencoe, Free Press, 1948.

DANIÉLOU, Alain, *Histoire de l'Inde*, Paris, Fayard, 1983.

---. *La civilisation des différences*, Paris, Éditions Kailash, 2003.

DAS, Sudipta, *French imperialism in India 1763-1783*, New-York, Peter Lang Publishing, 1992.

DAS GUPTA, J.N, *India in the seventeenth century as depicted by European travellers*, Calcutta, University of Calcutta Press, 1916.

DELOCHE, Jean, *Jean-Baptiste Chevalier: le dernier champion de la cause française en Inde (1729-1789)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2003.

DELUZ, Christiane, *Le livre de Jehan de Mandeville. Une géographie au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1988.

DEW, Nicholas, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

DONNELLY, John,Patrick,s.j. *Jesuit writings of the early modern period, 1540-1640*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2006.

HABIB, Irfan, *The agrarian system of Mughal India (1556-1707)*, London, Asia Publishing House, 1963.

HAWLEY, John, Stratton, *Sati, the blessing and the curse*, New-York, Oxford University Press, 2001.

JANCIGNY, Adolphe de, *Histoire de l'Inde ancienne et moderne et de la confédération Indo-Britannique*, Leipzig, Collection Hetzel, 1860.

JHA, Divendra Nath, *The myth of the holy cow*, London, Verso, 2001.

JORET, Charles, *Jean-Baptiste Tavernier: écuyer, baron d'Aubonne d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, E.Plon, 1886.

KIEFFER, Jean-Luc, *Anquetil-Duperron : L'Inde en France au XVIII^e siècle*, Paris, Belles Lettres, 1983.

KING, Richard, *Orientalism and religion: Post-colonial theory, India and « the mystic East »*, London, Routledge, 1999.

LAFONT, Jean-Marie, « Les Indes des Lumières » in *Passeurs d'Orient : Encounters between India and France*, Paris, Ministère des Affaires Étrangères, 1991, p. 13-40.

LENFANT, Dominique, *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autres fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

MACLAGAN, Edward (Sir), *The Jesuits and the great Mogul*, London, Burns, Oates & Washbourne, 1932 et New-York, Octagon books, 1972.

McCRINDLE, J.W, *Ancient India as described by Ktesias the Knidian*, Delhi, Manohar Publishers, 1973.

MENZHAUSEN, Joachim, *La cour du Grand Mogol*, Leipzig, Édition Leipzig, 1965.

PAYNE, C.H. *Akbar and the Jesuits*, London, Routledge, 1926.

MITTER, Partha, *Much maligned monsters: A history of European reaction to Indian art*, Chicago, University of Chicago press, 1992.

RENOU, Louis, *L'Hindouisme*, Paris, PUF, 1951.

---. *L'Inde classique : manuel des études indiennes*, Paris, Payot, 1947.

RUBIÉS, Joan-Pau, *Travel and ethnology in the Renaissance south India through European eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

SARKAR, Jadunath, *Anecdotes of Aurangzib and historical essays*, Calcutta, M.C. Sarkar & sons, 1912.

SCHWAB, Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

---. *Vie d'Anquetil-Duperron, suivie des usages civils et religieux des parses par Anquetil-Duperron*, Paris, E.Leroux, 1934.

STROPPETTI, Romain, *Anquetil-Duperron, sa place dans la Renaissance Orientale*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1981.

TELTSCHER, Kate, *India inscribed. European and British writing on India, 1600-1800*, Delhi, Oxford University Press, 1997.

VALENCE, Françoise de, *Médecins de fortune et d'infortune. Des aventuriers français en Inde au XVII^e siècle. Témoins et témoignages*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.

VAN DER CRUYSSSE, Dirk, *Le noble désir de courir le monde. Voyager en Asie au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2002.

WEINBERGER-THOMAS, Catherine, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Seuil, 1996.

---. *L'Inde et imaginaire*, Paris, E.H.S.S, 1988

Récit de voyage

ADAMS, Percy, *Travelers and travelers liars, 1660-1800*, Los Angeles, University of California Press, 1962.

ATKINSON, Geoffroy, *Les nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris, Droz, 1935.

---. *Les relations de voyage au XVII^e siècle et l'évolution des idées*, Paris, Champion, 1924.

BAMBOAT, Zenobia, *Les voyageurs français dans l'Inde aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Société de l'histoire des colonies françaises, bibliothèque de l'histoire coloniale, 1933.

BUFFUM, Imbrie, *L'influence du voyage de Montaigne sur les « Essais »*, Princeton, Princeton University Press, 1946.

CÉARD, Jean et Jean-Claude, MARGOLIN, *Voyager à la Renaissance*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987.

DOIRON, Normand, *L'art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Paris, Klincksieck, 1995.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

---. *Le Crépuscule du grand voyage : les récits de pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris, Champion, 1999.

---. *Bouquet sacré composé des plus belles fleurs de la Terre Sainte de Jean Boucher*, Paris, Champion, 2008.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine et Stéphane, YÉRASIMOS, *Dans l'empire du Soliman le magnifique : Nicolas de Nicolay*, Paris, Presses du CNRS, 1989.

GOMEZ- GÉRAUD, Marie-Christine et Philippe, ANTOINE, *Roman et récit de voyage*, PARIS, PUPS, 2000.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine, François PARÉ, et Guy, POIRIER, *De l'Orient à l'Huronie : du récit de pèlerinage au texte missionnaire*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2011.

HOLTZ, Grégoire, *L'Ombre de l'auteur : Pierre Bergeron et l'écriture du voyage à la fin de la Renaissance*, Genève, Droz, 2011.

---. « Le style nu des récits de voyage », dans *Le lexique métalittéraire français (XVI^e - XVII^e siècles)* sous la direction de M. Jourde et J.-Ch. Montferran, Genève, Droz, 2006, p. 165-185.

HOLTZ, Grégoire et Thibaut, MAUS de ROLLEY, *Voyager avec le diable : voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques, XV^e - XVII^e siècles*, Paris, PUPS, 2008.

HOLTZ, Grégoire et Vincent, MASSE, « Étudier les récits de voyage : bilan, questionnements, enjeux » dans *Arborescences*, revue d'études françaises, n° 2, Toronto, Département d'études françaises, mai 2012, p. 1-31.

LE HUENEN, Roland, « Qu'est-ce qu'un récit de voyage » dans *Les modèles du récit de voyage*, Littérales- Cahiers du Département de Français de Paris X Nanterre, N° 7 1990, p. 7-26.

LESTRINGANT, Frank, *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen, Paradigme, 1993.

---. *Atelier du Cosmographe*, Paris, Albin Michel, 1991.

---. *Sous la leçon des vents : le monde d'André Thevet, cosmographe de la Renaissance*, Paris, PUPS, 2003.

LINON-CHIPON, Sophie, *Gallia Orientalis, Voyages aux Indes orientales, 1529-1722, Poétique et imaginaire d'un genre littéraire en formation*, Paris, P.U.P.S, 2003.

---. LINON-CHIPON, Sophie et GEUNNOC, Jean-François, *Transhumances Divines : récits de voyage et religion*, Paris, PUPS, 2005.

MOUREAU, François, *Métamorphoses du récit de voyage*, Paris, Honoré Champion, 1986.

OUELLET, Réal, *Quelques aspects du dialogue dans la relation de voyage : parcours et rencontres*, Paris, Klincksieck, 1993.

---. *La Relation des voyages en Amérique XVI^e-XVIII^e siècles : au carrefour des genres*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2010.

REQUEMORA, Sylvie, *Littérature et voyage au XVII^e siècle*, thèse de doctorat, Université de Provence, Aix-en-Provence, 2000.

TINGUELY, Frédéric, *L'Écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique*, Genève, Droz, 2000.

---. *Le Fakir et le Taj-Mahal : l'Inde au prisme des voyageurs français du XVII^e siècle*, Genève, La Baconnière, 2011.

TINGUELY, Frédéric et PASCHOUD Adrien, *Voyage et libertinage XVII^e - XVIII^e siècle*, Lausanne, Étude de Lettres, 2006.

WOLFZETTEL, Friedrich, *Discours du voyageur : pour une histoire littéraire du récit de voyage en France du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Altérité

AUERBACH, Erich, *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1977.

BARTHES, Roland, *L'Empire des signes*, Paris, Livre de Poche, 1970.

BAUDET, Henri, *Paradise on Earth, some thoughts on european images of non-european man*, Connecticut, Yale University Press, 1965.

BUCHER, Bernadette, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1975.

CERTEAU, Michel de, *Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CHINARD, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle*, Paris, Hachette, 1911.

DORAIS, Louis-Jacques, « La Construction de l'identité » dans *Discours et constructions identitaires*, sous la direction de DESHAIES, Denise et VINCENT, Diane, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004.

ECO, Umberto, *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses .Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

---. *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

GRUZINSKI, Serge, *Les quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation*, Paris, Seuil, 2004.

HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essais sur la représentation de l'autre*. Paris, Gallimard, 2001.

KRISTEVA, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

LACH, Donald, *Asia in the making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

LE COADIC, Ronan, « Faut-il jeter l'identité aux orties ? », dans *Identités et Société de Plougastel à Okinawa*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

PATERSON, Janet, *Figures de l'Autre dans le roman québécois*, Québec, Éditions Nota Bene, 2004.

SAID, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

---. *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books Edition, 1994.

SPIVAK, Gayatri, *Subalternes peuvent-elles parler ?* traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

---. *Mikhaïl Bakhtine : le principe dialogique suivi des écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.

Monstres et merveilles

BALTRUSAITIS, Jurgis, *Le Moyen Âge fantastique : antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Armand Colin, 1995.

CÉARD, Jean, *Nature et les prodiges, l'insolite au XVI^e siècle en France*, Genève, Librairie Droz, 1977.

---. *La Curiosité à la Renaissance*, Paris, SEDES, 1986.

KAPPLER. Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.

LE GOFF, Jacques, « le merveilleux dans l'occident médiéval » *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1986.

---. *L'Occident médiéval et l'Océan indien, pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977.

MESLIN, Michel, *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en occident*, Paris, Bordas, 1984.

PARÉ, Ambroise, *Des monstres et des prodiges*, Genève, Librairie Droz, 1971.

Société française : Ancien Régime

BOILEAU, Nicolas, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1966.

CHAPELAIN, Jean, *Lettres*, édité par Philippe Tamizey de Larroque, tome II, Paris, Imprimerie Nationale, 1863.

DUBY, Georges, *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.

FANLO, Jean-Raymond, *D'une fantastique bigarrure : le texte composite à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2000.

LA FONTAINE, Jean de, *Fables*, Paris, Livre de poche, 1972.

LONGINO, Michèle, *Orientalism in French Classical drama*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

MUCHEMBLED, Robert, *Société, culture et mentalités dans la France moderne : XVI^e- XVIII^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1994.

SCREECH, Michael, *Rabelais et le mariage*, Genève, Librairie Droz, 1992.

VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres Complètes de Voltaire*, sous la direction de Louis Moland, Charleston, Nabu press, 2010.

Outils de recherche

ADAM, Antoine *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle, l'époque d'Henri IV et de Louis XIII*, Paris, Albin Michel, 1997.

Dictionnaire de l'Académie française, 1695, Genève, Slatkine Reprints, 1969.

DIDEROT, Denis et ALEMBERT, Jean le Rond d', *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, New York, Pergamon, 1969.

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots Français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, 1690, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

Trésor de la langue française, C.N.R.S, Institut de la langue française, sous la direction de Paul Imbs, Paris, C.N.R.S, 1971.