Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (2006)

Heft: 3

Artikel: Les récits de voyage aux portes du libertinage? : Construction du témoignange et topiques libertines dans le premier XVIIe siècle

Autor: Holtz, Grégoire

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870090

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES RÉCITS DE VOYAGE AUX PORTES DU LIBERTINAGE? CONSTRUCTION DU TÉMOIGNAGE ET TOPIQUES LIBERTINES DANS LE PREMIER XVIIe SIÈCLE

Des récits de voyage aux argumentaires des «libertins érudits» du premier XVIIe siècle, une étonnante convergence apparaît entre des textes qui *a priori* semblaient animés par des rhétoriques et des objectifs radicalement différents. Cette rencontre entre le témoignage du voyageur et la démonstration du libertin se comprend comme une interaction: d'une part, les philosophes nourrissent abondamment leurs traités des descriptions tirées des récits de voyage, grâce à une somme de médiations rendant accessible le témoignage des horizons lointains. Mais d'autre part, il semble que certaines relations développent inversement les objets privilégiés du discours déniaisé, qu'il s'agisse de l'apologie du plaisir érotique ou de la relativisation discrète du dogme chrétien. Un double processus d'appropriation réunit ainsi des imprimés qui, par la réciprocité de leurs emprunts, révèlent le fonctionnement dynamique de l'écriture de l'altérité.

À la fin de la Renaissance, la relation entre le libertinage et l'écriture du voyage relève d'une interaction particulièrement complexe. Cette subtile solidarité, par laquelle les témoignages des voyageurs tout comme les argumentaires des libertins érudits agissent sur la conception que l'homme a de sa place dans le monde, apparaît d'abord dans une prédilection commune pour la variété des croyances, des systèmes politiques et des coutumes. Mais là où le voyageur décrit et transmet un témoignage, il semble que le libertin questionne les présupposés idéologiques du jugement de valeur. Si les libertins récrivent et intègrent dans leurs discours des fragments puisés dans les récits de voyage, inversement les voyageurs (et/ou leurs «nègres») adaptent parfois, comme dans la relation de Pyrard de Laval aux

Indes orientales, des topiques[1] hétérodoxes, développées ailleurs par les philosophes déniaisés. L'objectif de cette analyse est d'interroger la dynamique de l'échange entre libertins et voyageurs, en dépassant le cadre de la simple intertextualité pour souligner les modalités discursives et les enjeux philosophiques de cette interaction[2].

Ce phénomène d'interférence se comprend d'abord dans le sens d'une appropriation opérée par les libertins sur les témoignages des voyageurs. Cette nécessité de nourrir une démonstration philosophique par des matériaux empiriques rencontre cependant un obstacle de taille: l'éloignement fondamental du libertin, non seulement par rapport aux espaces lointains, mais encore par rapport aux voyageurs eux-mêmes; un éloignement dont rend compte un Sorel, friand des «accidens estranges [présents dans] les relations», lesquelles fournissent «tousjours quelque matiere d'instruction, & en tout cecy le profit est grand de visiter tant de pays sans danger, & de faire le tour du monde sans sortir d'une chambre»[3]. D'où la nécessité pour le libertin de pouvoir compter sur un thesaurus de rapports extrêmement récents, qui alimentent et renouvellent le stock d'informations alléguées comme des preuves dans ses discours philosophiques.

Du libertin au voyageur, les médiations sont indispensables, car elles seules permettent l'apprivoisement d'un matériau empirique, souvent inaccessible pour des raisons linguistiques, épistémologiques ou, plus prosaïquement, matérielles. L'étude de deux médiations significatives va montrer comment la demande libertine a pu agir indirectement sur la fabrication et la diffusion des récits de voyage: le milieu des «curieux», qui est en contact avec les libertins (sans pour autant en partager les positions philosophiques), s'est imposé comme une courroie de transmission vitale pour l'appropriation des relations par les philosophes déniaisés.

---

1 Notre emploi de l'expression «topiques libertines» pour la relation de Pyrard, publiée de 1611 à 1619, c'est-à-dire bien avant la publication des œuvres de La Mothe Le Vayer, Naudé ou Cyrano (imprimées dans les décennies 1630-1660), n'est pas un anachronisme: il s'agit en effet de «topiques» dans le sens où certains objets philosophiques, hérités de la redécouverte du scepticisme, déjà explorés par Montaigne et surtout repris par Charron, constituent dès l'aube du XVIIe siècle un faisceau de questions débattues dans la République des Lettres. Elles sont déjà dans l'air du temps et constitueront le terreau du «libertinage érudit».

2 Je tiens à remercier chaleureusement Isabelle Moreau pour la justesse de ses suggestions sur les parallélismes entre voyageurs et libertins. Nos deux études, qui fonctionnaient en tandem lors de la journée d'étude organisée à Lausanne, ont toujours pour vocation de se répondre dans la présente publication.

3 Ch. Sorel, *La Bibliotheque françoise* [1664], p. 146.

Le premier type de médiation explique comment circulait un témoignage et surtout comment celui-ci était vérifié et constitué par la mise en contact des différents chaînons concernés par la communication d'informations inédites. La fonction de Peiresc[4] dans la République des Lettres est révélatrice de cette nécessité de faire se rencontrer libertins et voyageurs, mais aussi toute une pléiade de correspondants auxquels «le Prince des Curieux» a recours, lorsqu'il veut se faire une idée sur une singularité des plus étonnantes. C'est le cas à propos de la description troublante des singes de Guinée que Peiresc communique en 1633 depuis sa Provence au cabinet des frères Dupuy, véritable temple des libertins érudits parisiens:

> Nous avons icy gouverné tout le jour d'hier le sieur de St Amand de retour de Rome avec un grand playsir d'ouyr le recit de sez poemes et de ses peregrinations jusques aux Indes, ensemble de celles d'un sien frere qui y est allé bien plus avant que luy et qu'il dict avoir veu en la Jave majeure, en la province de Batas plusieurs de ces animaulx qui font un troisieme genre entre l'homme et le singe lesquels ne sont poinct malfaisants et servent dans les maisons à ballayer la chambre, allumer le feu et à aultres ministeres domestiques dont ils s'acquittent fort ponctuellement et avec une grande mansuétude, faictes vous en entretenir.[5]

L'intérêt pour l'identification des singes guinéens s'inscrit dans le questionnement des libertins sur l'anthropocentrisme, qui interroge la place de l'homme dans la chaîne de la Création[6]. Un premier correspondant, Antoine Novel, fournit à Peiresc depuis l'Andalousie un rapport détaillé sur les singes des Indes, d'après «plusieurs amis qui y ont esté plusieurs fois»[7]. La nécessité de confronter les témoignages amène ensuite Peiresc à contacter les missionnaires (Capucins) qui se rendent en Guinée. Cette nouvelle consultation témoigne d'une extension de la demande jusqu'à la source capable de vérifier sur place la véridicité d'un témoignage. Répondant à la requête de Peiresc du 16 avril 1634, le père Colombin est laconique:

---

4 Pour une mise au point bibliographique sur Peiresc, voir P. Miller, *Peiresc's Europe, Learning and Virtue in the Seventeenth Century*.

5 N. F. de Peiresc, *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, lettre du 19 décembre 1633, p. 671-672.

6 Voir l'analyse d'Isabelle Moreau sur les enjeux philosophiques de la monstruosité pour les libertins, dans I. Moreau, G. Holtz, «De l'Indien au philosophe: (les seuils de) captation d'une parole étrangère».

7 Le 29 août 1634, Novel fournit à Peiresc ce long rapport: «Vous me commandez de m'informer de ceux qui frequantent la Guinée, touchant certaines sortes de singes, ce qui m'a occasionné de parler à plusieurs amis qui y ont esté

> Je crois bien que ces gros [singes] seroient capables de travailler et c'est un dire parmi ces sauvages que ces animaux ne veulent parler afin de ne rien faire. Je n'ay pas apris qu'ils facent les exercices que la vostre me propose.[8]

Si Peiresc agit comme un commanditaire dans la circulation des informations susceptibles d'intéresser les libertins, un labeur plus obscur, mais déterminant dans la récriture du témoignage, engage un second type de médiation érudite: le recours aux «nègres» de la littérature de voyage. Tel fut par exemple le rôle de Bergeron, professionnel de la rédaction des mémoires des voyageurs, qui est à l'origine de la publication des relations de Pyrard, Mocquet et Leblanc, les trois principaux récits français aux Indes orientales du premier XVIIe siècle.

Parmi les différentes relations récrites par Bergeron, on peut dégager le fonctionnement de l'appropriation d'une singularité. Le rédacteur soumet en effet à une logique exacerbée de rentabilité une description extraordinaire, celle des poissons-femmes avec lesquels les habitants du Mozambique s'accoupleraient. Cette singularité apparaît pour la première fois en 1611 dans le témoignage de Pierre-Olivier Malherbe, un voyageur avec lequel Bergeron s'est entretenu sans parvenir à le convaincre de faire publier ses mémoires. La rapport manuscrit de ce dialogue révèle la présence inaugurale de cette singularité prodigieuse, dont aucun voyageur n'a jamais fait part:

> Mais entre plusieurs et diverses merveilles qu'il raporte, j'en ay trouvé une fort estrange, qui tient quasi du fabuleus et incroiable, s'il n'assuroit l'avoir veu; C'est qu'entre le Cap de bonne esperance et Melinde, le long de ceste coste d'Afrique se trouve parfois les femmes marines, comme Nereides, que les Portugais appellent poissons femmes, qui sont fort bien formées et nullement differen-

---

plusieurs fois et y ont demeuré avec plaisir pour estre un tres bon païs. Ilz disent tous y avoir plus de trante diferances de singes. Les uns sont fort petitz qu'ilz figurent de la grandeur d'un gros rat apelez sagouins de olor: ilz sont fort gentilz et sautent fort bien. [...] Un bien honneste marchant qui a esté longtemps en ce païs-là m'a dict qu'il en eust un que l'ayant vestu marchoit presque toujours droit comme un homme sans s'apuyer des mains. J'en ay veu un en ceste ville qui marchoit de mesme. Les grandz singes s'enamourent grandement des femmes et filles qui est occasion qu'on les tient toujours atachez avec une chaine de fer en un bois.» (N. F. de Peiresc, *Lettres inédites du docteur A. Novel écrites à Peiresc et à Valavez d'Espagne, de Paris, de Bretagne (1625-1634)*, 1894, p. 113-118).

8 Père Colombin, *Relation inédite d'un Voyage en Guinée adressée en 1634 à Peiresc par le Père Colombin de Nantes*, p. 8-9.

> tes des autres, sinon d'une peau qu'elles ont en haut du front qu'elles abaissent sur le visage, en jouent quand elles veulent en facon de masques. Et deux grandes et longues dens des deux costez de la bouche. Au reste fort blanches et belles. Il en vit une morte qu'un barbare du pais avet tuée, et dit on quelques uns d'entreux avoient eu la compagnie de telles femmes, dont le naturel est de vivre en eau et en terre.[9]

La seconde étape du processus d'appropriation consiste pour Bergeron à intégrer cette singularité inouïe dans ses propres mémoires, restés eux aussi manuscrits. Le scribe érudit opère la confrontation avec d'autres sources (Pyrard et Mocquet, les autres voyageurs auxquels Bergeron a prêté sa plume). On y lit déjà l'intuition que cette singularité peut devenir un objet d'investigation pour le public libertin: «Il y a bien a discourir la dessus si ce sont animaux irraisonables ou monstres marins &c.»[10] La troisième étape consiste à recycler l'anecdote dans le cadre d'une relation imprimée. Dans le récit de Mocquet, la récriture par Bergeron répond à des stratégies de dramatisation, insistant sur l'isomorphie sexuelle («ce poisson est comme une femme, ayant la nature de mesme») et sur le péché de bestialité accompli par les Mozambicains: «Ces Noirs sont extremement amoureux de ces poissons & disent qu'ils se rafraischissent ayans afaire avec eux, & mesme sont si brutaux qu'ils en abusent quand elles sont mortes.»[11] L'infléchissement de l'écriture est sensible: l'accouplement zoophile, redoublé par la pratique nécrophile, s'inscrit dans une logique hyperbolique, visant à transmettre un imaginaire inquiétant sur l'Afrique et sur une zone génétique instable située aux confins de l'humanité... une singularité mûre pour l'attention des libertins.

---

9 P. Bergeron, «Voyage en Hollande en 1617», f. 281 v°-282 r°.

10 P. Bergeron, «Voyages du Sr Malherbe», f. 67 r°. La récriture par Bergeron engage ainsi une amorce d'investigation philosophique concluant sur la description zoomorphique de la singularité: «A propos de quoy j'ay souvent ouy conter au grand voyageur Malherbe breton, & ouy confirmé a Pyrard, Mocquet, & autres, qui ont esté aux Inde Orientales, qu'en la coste d'Afrique qui est entre le Cap de Bonne Esperance & Melinde, y a delà femmes-poissons que les Portugais appellent Peche-Mulier, comme nereides & femmes-marines qui sont fort bien fournies & peu diferentes des autres femmes, sinon d'une peau qu'elles ont en haut du front, qu'elles abaissent & haussent sur le visage quand elles en veulent faire de masque, avec deux grandes & longues dents, des deux costes de la bouche, au reste fort blanche; Malherbe dit qu'il en a vu une morte, qu'un Negre du pais avoit tué, & que ces barbares la ont leur compagnie; Il y a bien a discourir la dessus si ce sont animaux irraisonables ou monstres marins &c.»

11 J. Mocquet, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, p. 264-265.

C'est ce dont rend compte la récriture par La Mothe Le Vayer dans son *Banquet sceptique* qui ne retient définitivement que la seule pratique zoophile dans son inventaire des pratiques sexuelles monstrueuses[12]. De la récriture par le «nègre» à la relecture par le libertin, un ensemble de procédés d'appropriation du témoignage du voyageur est mis en œuvre, reposant sur une philosophie du décentrement et sur une pratique du comparatisme (entre les différents témoignages concordant sur le même phénomène pour Bergeron; entre différents témoignages sur les mœurs sexuelles monstrueuses pour Le Vayer). Comparatisme et décentrement: il s'agit de deux opérations intrinsèquement liées, dont l'interaction produit des interstices, des appels d'air entre les différentes couches du savoir que l'homme acquiert sur lui-même et sur la nature.

En définitive, l'appropriation de l'expérience du voyageur par le libertin révèle la présence de deux enjeux épistémologiques considérables pour l'articulation du libertinage à l'écriture du voyage: la différence du regard scientifique porté sur l'insolite et, par-delà, l'historicité d'une culture scientifique qui privilégie un rapport enchanté à la nature. En premier lieu, le statut accordé au regard apparaît comme le lieu d'une différenciation: alors que la légitimation du témoignage du voyageur est prioritairement visuelle, reposant sur le principe d'autopsie, le regard du libertin est au contraire panoramique, voire omniscient. Il engage une vue synthétique sur la nature humaine et non plus un point de vue concentré sur une de ses caractéristiques, progressant par gros plans successifs, comme dans les relations. Cette divergence des regards est cependant compensée par le partage d'une même culture de la curiosité, héritée du XVIe siècle et des *mirabilia* médiévaux. Celle-ci triomphe dans l'écriture des *singularitez* merveilleuses des voyageurs, qu'il s'agisse des singes guinéens, du bétel, des satîs ou des poissons-femmes: on sait depuis les travaux de Jean Céard[13] à quel point l'imaginaire scientifique du XVIe siècle était défini comme une culture de la *varietas*, sensible à la diversité des signes éparpillés dans la nature et qui étaient lus, dans leur incommensura-

---

[12] La sélection d'informations rend l'évocation de la singularité particulièrement lapidaire: «Les Portugais ont trouvé aux Indes Orientales leur *Pesca-domuger*, si ressemblant à la femme, qu'ils lui ont en donné toutes les fonctions: c'est le mesme poisson avec lequel les Negres de Mozambique disent se rafraischir grandement en abusant mesme estant morts.» (F. de La Mothe Le Vayer, «De la philosophie sceptique», in *Dialogues faits à l'imitation des anciens* [1632-1633], p. 146).

[13] J. Céard, *La Nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France.*

ble variété, comme des manifestations du Créateur. C'est cet héritage problématique qui gouverne les récits de voyage du XVIe siècle et que reçoit le premier XVIIe siècle des philosophes libertins. Dans leur appropriation des merveilles décrites par les voyageurs, les libertins se différencient nettement de leurs sources: la fascination pour l'insolite n'est plus mise au service d'une apologie du divin Ouvrier, mais est au contraire détournée dans une démonstration philosophique qui conteste la prétendue universalité de la norme européenne et de ses dogmes religieux.

Si les discours des libertins instrumentalisent les matériaux issus des témoignages des voyageurs, inversement, les relations participent elles aussi au travail de sape, profond et irréversible, de la *doxa* européenne. Plusieurs modalités de l'action subversive des récits de voyage doivent être distinguées: la première, de loin la plus répandue, implique un libertinage effacé, dans la mesure où les récits de voyage (et les lettres des missionnaires) contiennent malgré eux des matériaux nouveaux permettant une comparaison implicite avec les coutumes, les croyances religieuses et le système politique de l'univers européen. Mais, comme on l'a vu plus haut, il appartient aux seuls libertins d'exploiter cette matière référentielle et d'expliciter le geste comparatiste et relativiste: dans leur quasi totalité, les récits de voyage n'actualisent pas cette posture critique, étant au contraire animés par les présupposés idéologiques ethnocentriques et missionnaires... que contestent précisément les libertins.

À cette première modalité passive, il faut en ajouter une seconde, plus active, par laquelle les témoignages des voyageurs semblent eux-mêmes innervés par la sève libertine. Certains récits de voyage contiennent déjà des topiques libertines et la rareté de ce type de relation ne doit pas occulter la visée subversive de leur propos. Le récit aux Indes de François Pyrard de Laval, publié initialement en 1611, puis réédité et augmenté en 1615, puis en 1619, grâce à la plume de Bergeron[14] sera ici privilégié en tant que laboratoire de ce processus de transposition des topiques libertines. Pourtant, le récit de Pyrard semble *a priori* conditionné par l'idéologie du colonialisme et de la Contre-Réforme, également commune à de nombreuses relations contemporaines: il comprend par exemple un pèlerinage final à Saint-Jacques-de-Compostelle, ainsi que de nombreuses invocations

---

[14] Toutes nos références seront tirées de la récente réédition qui prend pour base l'édition de 1619: F. Pyrard de Laval, *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*.

au Seigneur. De fait, la relation de Pyrard peut être lue comme une «pérégrination», où est mobilisé le *topos* biblique de l'*homo viator* et où est développée une apologétique post-tridentine très courante dans le premier XVIIe siècle.

Cependant, la grande complexité de ce texte tient au fait que, comme pour les textes libertins, qui, selon Antony McKenna[15], nécessitent une interprétation subtile en fonction du poids des arguments et de la distance critique avec laquelle il faut les lire, la relation de Pyrard convoque une multiplicité de modèles discursifs qui impliquent des présupposés idéologiques parfois contradictoires. Son récit hésite ainsi entre le respect de l'orthodoxie de la Contre-Réforme et l'introduction subtile de plusieurs topiques libertines, comme le montre la description paradoxale des mœurs sexuelles indiennes. Dans un premier temps, le témoignage du voyageur réactive le blâme chrétien du péché de luxure, dénonçant par exemple avec violence les Maldiviennes qui se masturbent avec des bananes[16]. Cependant, ce qui importe dans le récit de Pyrard, c'est la coexistence de ces déclarations indignées avec des évocations bien plus troubles de la sexualité indienne. Soit l'exemple du bétel: cette plante mâchée par les Indiens est censée, d'après Pyrard, susciter une chaleur aphrodisiaque, en accord avec l'insatiable sexualité orientale définie par la théorie bodinienne des climats[17]. Dans un

---

[15] À propos de Bayle, McKenna déclare: «Comme pour tous les "libertins érudits", contraints par la censure au maniement adroit de l'ironie et de l'équivoque, le problème d'interprétation apparaît comme un problème de *distance* et de *poids*: à quelle *distance* faut-il lire telle déclaration ingénue d'une foi aveugle? Quel est le statut des déclarations contradictoires les unes par rapport aux autres? Quel est le *poids* de telle affirmation ostentatoire de rationalisme inconditionnel? Et comment l'équilibrer – faut-il l'équilibrer? – avec telle profession de foi, également ostentatoire, au mystère?» (A. McKenna, «Pierre Bayle polygraphe», p. 244).

[16] F. Pyrard de Laval, *Voyage*, p. 284: «[...] elles étaient bien vingt-cinq ou trente, et des plus grandes dames du pays, qui étaient accusées d'un péché dont je n'avais jamais ouï parler, et qui est en usage seulement aux Maldives, et appellent cela *pouy tallan*, se servant d'un certain fruit du pays, qu'ils nomment *quella* et nous bananes, dont il en a tel long comme un [em]pan et gros comme le bras d'un enfant de dix ans; et ce service est en une façon si sale, vilaine et monstrueuse qu'honnêtement je n'en puis parler davantage. Et à la vérité toutes les femmes de tout le reste des Indes sont fort enclines naturellement à toute sorte de lubricité et paillardise ordinaire.»

[17] Sur le renouveau de la théorie des climats à la Renaissance, voir F. Lestringant, «Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVIe siècle».

premier temps, le bétel est évoqué comme une plante criminelle, provoquant les mœurs les plus dissolues:

> Et à la vérité toutes les femmes de tout le reste des Indes sont fort enclines naturellement à toute sorte de lubricité et paillardise ordinaire. Mais celles des Maldives particulièrement sont si entachées de ce vice, qu'elles n'ont jamais d'autre discours ni occupation et font trophée et vertu entre elles, d'avoir quelque brave et galant ami, à qui elles font toutes les sortes de faveurs et signe d'amitié que peut désirer un homme d'une femme, entre autres elles ne les laissent jamais manquer de bétel accommodé de quelque façon relevée et extraordinaire, avec quelques clous de girofle qu'elles mettent dedans, ou bien une petite semence noire la plus chaude, odoriférante, amiable et douce à la bouche qu'il est possible.[18]

Mais, curieusement, ce blâme est contredit ailleurs par une évocation autrement plus heureuse du bétel:

> Au demeurant le goût en est bon et de bonne odeur, qui fait avoir bonne haleine, de sorte qu'un homme ne voudrait pas baiser une femme si la bouche ne lui sent le bétel, ni de même la femme l'homme; et à la vérité c'est une bonne odeur et fort agréable, et davantage il provoque et excite à l'amour et aux plaisirs de Vénus; mais encore qu'il soit chaud, ce néanmoins il rafraîchit la bouche, les désaltère et empêche de boire continuellement, comme il leur faudrait faire pour la grande chaleur. Après en avoir sucé le jus, on jette le marc. J'en ai usé le temps que j'y ai été et m'en trouvais fort bien.[19]

Quelle contradiction entre cette dernière phrase exprimant une satisfaction sensualiste et l'exclamation scandalisée «à peine en pouvais-je quelquefois mettre en la bouche» du chapitre consacré aux «paillardises»! Ce dédoublement de la description, où alternent condamnation et exaltation amusée de la sexualité indienne, nuance considérablement la portée axiologique de la première indignation. Le procédé utilisé n'est pas sans rappeler celui de l'*isosthénie*, employé parallèlement dans les argumentaires sceptiques de Montaigne ou de La Mothe Le Vayer: l'évocation de deux thèses contraires qui conduit à leur annulation réciproque, provoquant la suspension du jugement (ou *époché*). Dans tous les cas, l'effet produit est celui d'un appel

---

[18] F. Pyrard de Laval, *Voyage*, p. 285.

[19] *Ibid.*, «*Traité et description des animaux, arbres et fruits des Indes orientales*», p. 857. Ce traité de *singularitez* remonte à l'édition de 1611, qui est redevable à une autre plume: celle du futur maître de la Librairie du roi, Jérôme Bignon.

à la responsabilité du lecteur, sommé de se faire sa propre idée. Ce procédé d'affirmation paradoxale mérite d'être étendu à d'autres séquences narratives de la relation, où certaines anecdotes érotiques, loin de se conclure sur le blâme moral, mettent en scène un plaisir évident, que le lecteur est invité à partager, qu'il s'agisse des «belles femmes» de la cité de Chaul[20] ou de celles de Diu[21]. On voit bien, à travers l'exemple de la sexualité indienne, quelles sont les différentes formes prises par le libertinage dans un récit de voyage: d'une part, dans la forme même de la construction du récit, l'emprunt d'un mode de raisonnement sceptique, qui implique une logique du décentrement et produit une vérité instable. D'autre part, un libertinage bien plus littéral, portant sur la jouissance sexuelle est mis en œuvre dans des anecdotes qui s'inscrivent dans une double tradition, les fabliaux érotiques, hérités de Boccace et du Pogge, et la philosophie épicurienne du plaisir réhabilitée par l'éthique libertine.

Ce traitement de la sexualité étrangère induit déjà un travail de relativisation, dans la mesure où ces descriptions distanciées semblent libérées du poids du péché originel. Plus généralement, le récit de Pyrard engage une relecture de la hiérarchie des monothéismes, à travers certains procédés d'écriture qui tendent à démentir l'exclusivisme du dogme chrétien. En premier lieu, si les croyances musulmanes et hindouistes sont démystifiées (la critique des «superstitions»

---

[20] *Id.*, p. 758. Voir aussi le regard heureux que Pyrard porte sur la sexualité indienne (et la prostitution) à Goa aux p. 591-592. De même, l'évocation des jouissances des Portugaises de Goa qui, à la messe, «se servent de la dévotion pour la jouissance de leurs amours» (p. 617) n'entraîne pas de réprobation: un parallélisme frappant rapproche cette description de celle, tout aussi déculpabilisée, des jeunes Maldiviens, musulmans, qui passent le temps du Ramadan à «se faire l'amour» et à chercher «toutes les inventions de passer le temps joyeusement» (p. 156). La comparaison entre ces deux évocations des rites musulmans et chrétiens, également infiltrés par une apologie du plaisir sexuel, rend compte d'une subversion systématisée des dogmes religieux par l'éthique libertine.

[21] *Id.*, p. 756. Symptomatiquement, la description de la liberté des habitantes de Diu est immédiatement suivie de celle de la «liberté de conscience» qui y règne. Le libertinage de mœurs ne semble pas indissociable d'une immense tolérance religieuse, qui privilégie ici les croyances autres que chrétiennes: «[...] on y vit à très grand marché, et avec tous les contentements et délices qu'on saurait s'imaginer, et il n'y a lieu en toutes les Indes où l'on soit en plus grande liberté avec les femmes que là. Même les soldats des Indes y vont passer leur hiver avec grand plaisir. Toutes nations et religions y sont en grande liberté, mais les Portugais y sont maîtres. Somme que l'on y est en plus grande liberté de conscience qu'à Goa, où il n'y a autre exercice que de la religion chrétienne.»

est pourtant peu appuyée[22]), ce sont les rites qui, dans la relation de Pyrard, concentrent l'essentiel de la curiosité du voyageur. Cette attention extrême pour le déroulement, la gestuelle et l'ordonnancement d'un rite, comme pour la circoncision et les prières musulmanes aux Maldives, est telle que l'approche du religieux est désubstantialisée, réduite à une somme de signes détachés de tout contenu spirituel. Si le témoignage du voyageur privilégie massivement le rite sur le dogme, c'est la religion qui est présentée comme un phénomène supplémentaire, comme une singularité de plus prenant place dans l'inventaire des curiosités. La portée hétérodoxe de la perception des rites dans la relation de Pyrard tient à la dimension objectivante de ses descriptions qui, contrairement à celles des lettres de missionnaires, n'est ni ouverte ni clôturée par le rappel apologétique de la perdition spirituelle des autochtones.

Mais il est une autre modalité, plus affirmée, induisant une approche libertine du religieux dans la relation de Pyrard. Elle consiste à décrire la coexistence confessionnelle dont est témoin le voyageur dans les cités indiennes. Par exemple à Calicut:

> Car ce roi permet l'exercice de toutes sortes de religions, et toutefois il est étroitement défendu d'y parler, disputer ou quereller sur ce fait-là; et il n'y est encore jamais arrivé aucune contention là-dessus, chacun y vivant en grande liberté de conscience, sous la volonté et autorité du roi, qui tient cela pour principale maxime d'Etat, afin d'en rendre son royaume plus riche et plus fréquenté; [...] Ce qui est cause que chacun y vit en grande paix et concorde, quelque diversité de nations et religions qu'il y ait, tant de ceux qui demeurent en la ville que les étrangers et passants.[23]

La mention de la «liberté de conscience»[24] est très codée dans la France de la première décennie du XVIIe siècle: elle concerne plu-

---

[22] Par exemple, à Ceylan, Pyrard déclare que «les habitants sont gens idolâtres, et ils adorent les idoles, mais d'une autre sorte que ceux de Malabar» (*id.*, p. 656).

[23] *Id.*, p. 372-373.

[24] Toujours à propos de Calicut, il est relevé qu' «il n'y a endroit en toutes les Indes, où il y ait tant de contentement comme à Calicut, tant pour la bonté et beauté du pays, que pour la conversation de toutes [les] nations qui y vivent toutes en liberté et exercice de leur religion» (*id.*, p. 339). De même, il est plus loin rappelé que «tous ces rois gentils n'empêchent point la liberté de conscience en leurs terres, car tous les jours on en voit à Calicut et autres lieux se rendre, qui chrétiens, qui maures ou mahométans, et ces mahométans font une quête entre eux pour donner à celui qui s'est fait de leur loi» (*id.*, p. 359).

sieurs articles de l'Édit de Nantes[25] portant sur les conditions de la coexistence confessionnelle et fait référence au nouveau rapport au religieux pour lequel militent les gallicans monarchistes. Le choix même de cette expression trahit la plume de Bergeron, officier et chantre de la monarchie du premier Bourbon, sans rien enlever à l'expérience de tolérance perçue par le voyageur. Cependant, l'Inde décrite par Pyrard et son «nègre» ne se réduit pas à un miroir où se reflète la France d'Henri IV, c'est aussi une invitation à repenser, pour au moins deux raisons, la tolérance religieuse. D'abord, car la description de la grande «liberté» religieuse des cités indiennes vaut pour les Indiens comme pour les Portugais, qui vivent même comme des «libertins», sans que cette caractérisation donne lieu à un blâme bien sévère[26]. Comme les discours des philosophes libertins, cette «liberté» religieuse transmise par le témoignage de Pyrard permet de donner à penser: il ne s'agit pas d'imposer une conception théologique systématisée et repliée sur elle-même, mais de fournir les matériaux empiriques permettant d'imaginer un nouveau rapport au religieux. Là encore, il s'agit, indirectement, de former le jugement. Ensuite, la tolérance dont Pyrard se fait le témoin n'est pas limitée au catholicisme et aux protestantismes, mais est élargie aux diffé-

---

[25] Voir le préambule de l'Édit qui rappelle la demande des protestants pour la «liberté de leurs consciences», tandis que l'article 6 «stipule que cette liberté de conscience s'étend même aux ministres pédagogues». Citation tirée de Th. Wanegffelen, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVIe-XXe siècle)*, Annexe 1, «L'Édit de Nantes et ses annexes», p. 261 et 267. Le parallélisme entre l'Édit de Nantes et la description de Calicut vaut même pour les mariages pluriconfessionnels. En effet l'article 23 de l'Édit qui porte sur les «mesures matrimoniales» trouve un singulier écho dans la relation de Pyrard: «Si un mahométan se fait chrétien, sa femme, ne le voulant être, n'est obligée à ces cérémonies des autres, mais elle peut se remarier trois mois après, qui est le terme préfixé à cela.» (F. Pyrard de Laval, *Voyage*, p. 359).

[26] Sur le royaume de l'Âdil-Khan qui n'est autre que le Deccan (il s'agit là d'une confusion de Bergeron), il est dit: «En toutes ses terres, il y a grand nombre de Portugais, à qui il est permis de demeurer où bon leur semble en toute assurance, mais non avec exercice de leur religion, encore qu'il y ait aussi bon nombre d'Indiens chrétiens, mais tous gens qui ont commis quelque crime et n'oseraient retourner entre les Portugais, ains vivent là comme libertins. De même il y a des sujets de l'Âdil-Khan à Goa et ailleurs, qui vivent en semblable liberté.» (*Ibid.*, p. 650). Voir aussi les p. 649 et p. 310 à propos des «Portugais qui demeurent és ports de cette côte de Bengale et y vivent en liberté. Ils sont aussi fort libertins en leur vie, étant comme bannis.» L'étymologie du terme libertin (i.e. l'affranchi de la Rome antique) est ici remotivée dans le cadre colonial des comptoirs portugais de la côte de Malabar.

rents monothéismes (surtout l'islam, et peut-être le bouddhisme), sans oublier les cultes hindous: l'extension maximale des bornes de la coexistence confessionnelle au-delà de la chrétienté se comprend en soi comme une transgression de la *doxa* européenne en matière d'intolérance religieuse. D'autant plus qu'une préfiguration du déisme est invoquée comme un terrain d'entente, un *middle ground*[27] religieux, puisque les habitants «connaissent bien qu'il y a un Dieu, mais disent qu'étant bon il ne le faut prier ni l'adorer, puisqu'il ne fait point de mal»[28].

En définitive, l'exemple de la relation de Pyrard est sans doute exceptionnel, non seulement car il est rarissime, mais encore parce qu'il révèle que les récits de voyage contiennent déjà des topiques libertines, même s'ils ne s'y réduisent pas. Le récit de Pyrard n'est pas un texte libertin, mais son agencement ainsi que l'écriture de certaines séquences du témoignage créent déjà une lecture libertine[29]. Cette articulation entre le témoignage du voyageur et l'affirmation des thèses libertines en est encore à l'état embryonnaire: elle nous semble cependant très féconde pour la postérité des récits de voyage qui participeront pleinement au processus complexe de décentrement de l'homme et de démolition de ses *a priori* dogmatiques. Pour prendre la mesure de ce travail de sape des préjugés européens, et en premier lieu de l'ethnocentrisme, il faut revenir à Montaigne et à sa célèbre formule selon laquelle «il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, [...]: sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage»[30]. On sait maintenant que les philosophes

---

[27] Sur la définition du *middle ground* comme «matrice d'interculturalité» et son emploi dans l'analyse de la littérature de voyage, voir C. Reichler, «De la représentation à l'interaction. Comment aborder un corpus ethno-historique et littéraire?».

[28] F. Pyrard de Laval, *Voyage*, p. 359.

[29] Si le texte de Pyrard engage en lui-même une lecture libertine, il constituera aussi une mine d'informations dans laquelle puiseront les libertins, comme dans n'importe quelle autre relation moderne ou texte antique. La Mothe Le Vayer se réfère par exemple à Pyrard à propos de la pratique des «Maldivois [qui] prennent à grand outrage le branlement des jambes de ceux qui sont assis en leur presence» dans son inventaire vertigineux de la variété des coutumes (F. de La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, «De la philosophie sceptique», p. 42. Autres références: p. 35, 127, 131).

[30] La suite de la déclaration de l'essayiste renchérit sur sa conclusion relativiste: «Comme de vrai, nous n'avons autre mire de la vérité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes.» (M. de Montaigne, *Essais* [1595], I, XXX, p. 318).

n'étaient pas les seuls à expliciter cette conscience du relativisme, qu'on retrouve aussi dans des relations contemporaines comme celle de Jean de Léry au Brésil[31] ou celle de Pyrard. Ce dernier déclarait ainsi à Cambay: «Je ne vis jamais des esprits si beaux et si polis que sont ces Indiens, ne tenant rien du barbare et du sauvage, comme nous les pensons»[32].

Les exemples pourraient être multipliés: l'essentiel réside dans la réflexivité et la conscience du décentrement à l'œuvre dans l'expérience du voyage. Les commentaires de Montaigne et les témoignages de voyageurs comme Léry ou Pyrard proposent un regard critique qui connaîtra une fortune décisive dans la formation du jugement sur l'Autre. En effet, l'ethnologie en tant que champ disciplinaire se définira par ce double mouvement de décentrement et d'étude objectivante des cultures lointaines, une combinaison d'analyse scientifique et de mauvaise conscience. C'est ce double geste, par lequel l'ethnologue objective à la fois son savoir sur une société inconnue et le pouvoir qui lui a permis cette objectivation, dont parle l'anthropologue Maurice Godelier à propos des enquêtes inaugurales sur la parenté de Lewis Morgan au milieu du XIXe siècle[33]. Du décentrement du savoir jusqu'à la mauvaise conscience de l'observateur, il n'y a souvent qu'un pas que franchissent tant le Montaigne de «Des Coches» qu'un anthropologue comme Claude Lévi-Strauss. Lors de sa leçon au Collège de France le 5 janvier 1960, ce dernier affirmait vouloir travailler en «renouvelant et expiant la Renaissance»[34], et de citer Léry, les voyages de découverte de l'Amérique et leurs conséquences dramatiques. Ce désenchantement auquel aboutissent

---

[31] On sait que Léry, à la fin de sa vie, déclare: «je regrette souvent que je ne suis parmi les sauvages, ausquels [...] j'ay cogneu plus de rondeur qu'en plusieurs de par-deça, lesquels à leur condamnation, portent titre de Chrestiens.» (J. de Léry, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil* [1578-1611], chap. XXI, p. 508. Voir aussi ses déclarations équivalentes aux p. 236 et 464).

[32] F. Pyrard de Laval, *Voyage*, p. 750. De même aux Maldives, Pyrard, reconnaissant envers un seigneur local, s'en prenait au préjugé ethnocentrique: «[...] ce seigneur, que j'ai toujours reconnu extrêmement courtois et pitoyable, et d'ailleurs fort généreux et magnanime, en sorte que j'ose dire qu'il ne cédait en esprit ni en belle façon à ceux qui naissent en l'Europe» (*ibid.*, p. 99).

[33] M. Godelier, «L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives», p. 1187.

[34] Cl. Lévi-Strauss, «Le champ de l'anthropologie» in *Anthropologie structurale II* [1973], p. 44. Dans la même leçon, Lévi-Strauss regrette que la chaire d'anthropologie sociale n'ait pas été fondée au XVIe siècle... pour y recevoir un Léry ou un Thevet.

de nombreux anthropologues ne constitue-t-il pas un résultat équivalent, dans le champ des sciences humaines, au travail de sape accompli par les libertins pour pointer et contester les pouvoirs de la mystification?

Grégoire HOLTZ
Université de Paris IV-Sorbonne

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

BERGERON, Pierre, «Voyage en Hollande en 1617», BnF, Ms. fr. 13423.

—, «Voyages du Sr Malherbe», BnF, Ms. fr. 24908.

CEARD, Jean, *La Nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France* [1977], Genève, Droz, 1996.

COLOMBIN, Père, *Relation inédite d'un Voyage en Guinée adressée en 1634 à Peiresc par le Père Colombin de Nantes*, éd. Père Ubald d'Alençon, Paris, Champion, 1906.

GODELIER, Maurice, «L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives», *Annales, H.S.S.*, 5 (septembre-octobre 1993), p. 1183-1207.

LA MOTHE LE VAYER, François de, *Dialogues faits à l'imitation des anciens* [1632-1633], éd. André Pessel, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988.

LERY, Jean de, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil* [1578-1611], éd. F. Lestringant, Paris, LGF, 1994.

LESTRINGANT, Frank, «Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVIe siècle», in *Écrire le monde à la Renaissance. Quinze études sur Rabelais, Postel, Bodin et la littérature géographique*, Caen/Orléans, Éditions Paradigmes, 1993, p. 255-276.

LEVI-STRAUSS, Claude, «Le champ de l'anthropologie», in *Anthropologie structurale II* [1973], Paris, Pocket, 1996, p. 11-44.

MCKENNA, Antony, «Pierre Bayle polygraphe», *Littératures classiques*, 49, (automne 2003), p. 243-263.

MILLER, Peter, *Peiresc's Europe, Learning and Virtue in the Seventeenth Century*, New Haven, Yale University Press, 2000.

MOCQUET, Jean, *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, Paris, Jean de Heuqueville, 1617.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais* [1595], éd. J. Céard, Paris, LGF, 2001.

MOREAU, Isabelle et HOLTZ, Grégoire, «De l'Indien au philosophe: (les seuils de) captation d'une parole étrangère» in *«Parler librement». La liberté de parole au tournant du XVIe et du XVIIe siècle*, éd. I. Moreau et G. Holtz, Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 92-101.

PEIRESC, Nicolas Fabri de, *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, éd. Ph. Tamizey de Larroque, t. II, janvier 1629-décembre 1633, Paris, Imprimerie nationale, 1890.

—, *Lettres inédites du docteur A. Novel écrites à Peiresc et à Valavez d'Espagne, de Paris, de Bretagne (1625-1634)*, éd. Ph. Tamizey de Larroque, Aix-en-Provence, Garcin et Didier, 1894.

PYRARD DE LAVAL, François, *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales (1601-1611)*, éd. Xavier de Castro, Paris, Éditions Chandeigne, 1998, 2 t.

REICHLER, Claude, «De la représentation à l'interaction. Comment aborder un corpus ethno-historique et littéraire?» in *Littérature et ethnologie*, éd. Joseph Jurt, Frankreich Zentrum der Albert Ludwigs Universität Freiburg, Freiburg, 2003, p. 29-43.

SOREL, Charles, *La Bibliotheque françoise* [1664], Paris, Compagnie des Libraires du Palais, seconde édition,1667.

WANEGFFELEN, Thierry, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance (XVIe- XXe siècle)*, Paris, LGF, 1998.