



Article scientifique

Article

2017

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Les mandéens selon les voyageurs français du xvii^e siècle

Bossi, Magali Amandine

How to cite

BOSSI, Magali Amandine. Les mandéens selon les voyageurs français du xvii^e siècle. In: Asdiwal, 2017, vol. 12, p. 93–111.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:114486>

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions



N°12
Genève
2017

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions

Numéro 12 – 2017

DIRECTION

DANIEL BARBU, FRANCESCO MASSA, PHILIPPE MATTHEY, NICOLAS MEYLAN

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

MÉLANIE LOZAT

COMITÉ SCIENTIFIQUE

NICOLE BELAYCHE, CORINNE BONNET, PHILIPPE BORGEAUD, RENAUD GAGNÉ,
VINCENT GOOSSAERT, CRISTIANO GROTANELLI †, EDUARD IRICINSCHI, DOMINIQUE JAILLARD,
BRUCE LINCOLN, ALAIN MONNIER †, MARIA PATERA, GABRIELLA PIRONTI,
FRANCESCA PRESCENDI MORRESI, GUY G. STROUMSA, CHRISTOPH UEHLINGER,
YOURI VOLOKHINE

COMITÉ DE RÉDACTION

DANIEL BARBU, CHLOÉ BERTHET, VIOLAINE DUC, MÉLANIE LOZAT, FRANCESCO MASSA,
PHILIPPE MATTHEY, SARA PETRELLA, JULIETTE SALZMANN, NICOLAS MEYLAN,
AURÉLIE SCHNEIDER, AURORE SCHWAB, MARIE VOIDE, SONIA VOINEA

CONCEPTION GRAPHIQUE ET MISE EN PAGE

CÉDRIC SIEGENTHALER

WEBMASTER

DENIZ ATEŞ

REVUE PUBLIÉE AVEC LE SOUTIEN DE

Société Suisse pour la Science des Religions
Unité d'histoire des religions, Université de Genève
Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales
Loterie Romande

ASDIWAL

CORRESPONDANCE

c/o Unité d'histoire
des religions
Université de Genève
2, rue de Candolle
CH-1211 Genève 4

www.asdiwal.ch
info@asdiwal.ch

ISSN 1662 4653

ISBN 978-2-9700939-4-7

Format: 24x17 cm

Pagination: 226 pages

Imprimerie SEPEC
à Péronnas (France)

Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions

est une publication scientifique avec comité de lecture. Tous les
textes proposés seront soumis à l'évaluation du Comité scientifique.
Ils doivent répondre aux normes éditoriales disponibles à l'adresse
www.asdiwal.ch. Les propositions peuvent être envoyées sous format
électronique à l'adresse info@asdiwal.ch. La revue peut accueillir, dans
ses numéros thématiques, des actes de colloque. La revue ASDIWAL,
émanation de la Société genevoise d'histoire des religions, paraît
chaque année depuis 2006. Son siège est établi à l'Université de
Genève, Faculté des lettres, Unité d'histoire des religions.

Sommaire

Entretiens	BERNARD FAURE	7
	RUSSEL McCUTCHEON	23
Études		
MONIKA AMSLER	How Could Religion Become A Category? Accounting for Classical and Fuzzy Logic in the Conceptualization of Religion	37
MOSHE BLIDSTEIN	Swearing by the Book: Oaths and the Rise of Scripture in the Roman Empire	53
CORINNE BONNET	Le vin et « les vrais rois ». Approche comparée du lien entre ivresse et transmission du pouvoir	73
MAGALI BOSSI	Les mandéens selon les voyageurs français du XVII ^e siècle	93
PIERRE VESPERINI	La culture antique était-elle une « culture de la transmission » ? Façons grecques et façons romaines de faire passer les savoirs	113
AMÉLIE WARD	L'argile absorbe notre chagrin. La revivification du rituel indigène <i>Kopi Mourning Cap</i> à Melbourne	135
Notules d'histoire des religions		
YOURI VOLOKHINE	Septième série (§30 à 33)	153
Recherche		
SARA PETRELLA	Dieux en métamorphose: Regards croisés sur la <i>Mythologie, c'est-à-dire Explication des fables</i> (Lyon, 1612)	175
AURORE SCHWAB	L'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur » dans la perspective de l'histoire des religions	181
Comptes rendus		185

ANTON ALVAR NUÑO, *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2017 (Thomas Galoppin); CORINNE BONNET, VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, GABRIELLA PIRONTI éds, *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2016 (Fritz Graf); BERNARD CHAPPAIS, *Aux origines de la société humaine. Parenté et évolution*, Paris, Seuil, 2017 (Christophe Lemardelé); GUILLAUME DUCOEUR, CLAIRE MUCKENSTURM-POULLE dir., *La transmigration des âmes en Grèce et en Inde anciennes*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2016 (Philippe Bornet); VINCENT GOOSSAERT, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève, Labor et Fides, 2016 (Chloé Berthet); MICHAEL KONARIS, *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2016 (Nicolas Meylan); ADAM KNOBLER, *Mythology and Diplomacy in the Age of Exploration*, Leiden – Boston, Brill, 2017 (Philippe Borgeaud); VALERIA PIANO, *Il papiro di Derveni. Tra religione e filosofia*, Firenze, Leo S. Olschki, 2016 (Anaïs Marchiando); VERITY PLATT, *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016² et GEORGIA PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2015 (Anne-Françoise Jaccottet); ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL, *Les chants du monde. Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*. Avec un appendice d'Ariane Thomas, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2016 (Doralice Fabiano); ANDREA ROTA, *La religion à l'école. Négociations autour de la présence publique des communautés religieuses*, Zurich – Genève, Seismo, 2017 (Camille Gonzales); NICKOLAS P. ROUBEKAS, *An Ancient Theory of Religion. Euhemerism from Antiquity to the Present*, New York – Londres, Routledge, 2016 (Philippe Borgeaud); GUY G. STROUMSA, *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève, Labor et Fides, 2016 (Christophe Lemardelé); SHARON WEISSER, NALY THALER éd., *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Leiden – Boston, Brill, 2016 (Andrei Timotin).

Les mandéens selon les voyageurs français du XVII^e siècle

Mots-clés :
mandéisme ;
littérature de voyage ;
description ;
christiano-centrisme ;
micro-lecture

Keywords :
mandaeism ;
travel literature ;
description ;
christiano-centrism ;
close-reading

Magali Bossi
Université de Genève

Résumé :

L'État islamique met aujourd'hui en péril de nombreuses minorités religieuses irakiennes – dont les mandéens. Religion monothéiste fondée sur le rite baptismal, le mandéisme est depuis longtemps connu par les Occidentaux. Au XVII^e siècle, il a fasciné les missionnaires et les voyageurs passant par Bassora. À travers les relations de quatre voyageurs français du XVII^e siècle – François de La Boullaye-Le-Gouz, Jean de Thévenot, Jean-Baptiste Tavernier et Jean Chardin –, cet article examine le regard posé par ces voyageurs sur le mandéisme, un regard modulé par un prisme chrétien. Nous prendrons comme point de départ les noms qu'ils emploient pour désigner les mandéens. À travers cette micro-lecture des sources, il s'agira aussi d'examiner les trois méthodes descriptives à l'œuvre dans ces textes : la *neutralité axiologique*, l'approche normative et la démarche heuristique.

Abstract :

Several religious minorities are threatened in contemporary Iraq as a result of the exactions of the Islamic State – including Mandeans. A monotheist religion founded on baptismal rituals, Mandaeism has long been known to Westerners. In the seventeenth century, it fascinated Western missionaries and travellers passing through Basra. Examining the works of four French travellers – François de La Boullaye-Le-Gouz, Jean de Thévenot, Jean-Baptiste Tavernier and Jean Chardin –, this article investigates the perspective through which these looked at Mandaeism, a perspective shaped by a Christian prism. As a starting point, we will consider the names used by these travellers to describe the Mandeans. A close reading of their texts will also lead us to survey three distinct descriptive methods used in these sources, here termed *axiological neutrality*, normative approach, and heuristic approach.

Les mandéens selon les voyageurs français du XVII^e siècle

Magali Bossi
Université de Genève

94

En 2014, *Amnesty International* faisait état de plusieurs centaines de meurtres, enlèvements et conversions forcées, perpétrés par l'État islamique (EI) au sein des minorités religieuses du nord de l'Irak¹. Ce rapport mettait l'accent sur le devenir de populations souvent méconnues, notamment les chrétiens assyriens, les yézidis ou les mandéens. La présence de ces derniers au cœur d'événements si actuels a trouvé en moi un écho particulier. Sans être spécialiste du mandéisme, je m'étais en effet intéressée à une série de relations, rédigées au XVII^e siècle par quatre voyageurs français : François de La Boullaye-Le-Gouz, Jean de Thévenot, Jean-Baptiste Tavernier et Jean Chardin². Traversant l'Orient, tous fournissaient une description des « *sabis* », « *mendai laia* » ou « chrétiens de saint Jean » – ces termes définissant, chacun à leur façon, les mandéens. La question qui me guidait tournait autour de ces noms et de leurs implications. Pourquoi utiliser trois désignations différentes ? Ce point me paraissait cristalliser une difficulté fondamentale : celle de concevoir la spécificité mandéenne pour elle-même. D'une manière très subjective, l'image des mandéens me semblait modelée par un regard étranger, qui s'imposait avec plus ou moins de violence – au sein des récits de voyage ou à travers les conversions forcées. La comparaison s'arrêtait bien sûr là, les acteurs, contextes et enjeux du XVII^e siècle n'ayant que peu de liens avec ceux du XXI^e. Ce détour par la situation contemporaine ne constituait donc qu'un arrière-plan lointain de ma réflexion. Mon intérêt pour les relations de voyage impliquait, en revanche, de passer au crible des sources secondaires et de questionner le mandéisme en tant que tel – en évitant de tracer des parallèles stériles entre pratiques réelles et rituels présents dans les textes.

¹ Voir Amnesty International, *Ethnic Cleansing on a Historic Scale: Islamic State's Systematic Targeting of Minorities in Northern Iraq*, London, Amnesty International Ltd, 2014.

² FRANÇOIS DE LA BOULLAYE-LE-GOUZ, *Les voyages et observations*, Paris, F. Clousier, 1657, pp. 301-302 ; JEAN DE THÉVENOT, *Suite du « Voyage de Levant »*, Paris, C. Angot, 1674, pp. 316-328 ; JEAN-BAPTISTE TAVERNIER, *Les six voyages... Où il n'est parlé que de la Turquie et de la Perse*, Paris, G. Clouzier et C. Barbin, 1676, pp. 217-231 ; JEAN CHARDIN, *Voyages*, tome 6, Amsterdam, J.-L. de L'Orme, 1711, pp. 313-326.

Perception occidentale des mandéens

Sans entrer dans des débats alimentant la recherche actuelle (par exemple, autour des origines du mandéisme), il me paraît nécessaire de dresser un rapide portrait des mandéens³. Pratiquant des rites liés à l'eau vive, ils sont présents en Irak et Iran, notamment dans le delta du Chatt-el-Arab, où se rejoignent le Tigre et l'Euphrate, et sur les rives de la rivière Karoun, dans le Khouzistan iranien⁴. Le baptême (associé au personnage de Jean-Baptiste) revêt pour eux une grande importance, qui transparaît dans le nom que leur donnent les musulmans : sabéens (*ṣābi'ūn* dans le Coran [2, 62 ; 5, 69 ; 22, 17]), traduit généralement par « baptistes »⁵. Deux autres désignations ont cours en langue araméenne : mandéens (*mandaiyi* ou « gnostiques », en référence à *manda*, « connaissance ») ou nasoréens (*naṣuraiyi*, « gardiens » ou « possesseurs » – sous-entendu, des rites secrets et de la connaissance –, un des plus anciens termes utilisés par les mandéens pour se nommer dans leur propre langue, un dialecte araméen oriental⁶). La signification exacte de ces appellations est encore sujette à controverse⁷. Également discutées, les origines des mandéens seraient à chercher en Jordanie ou Palestine actuelles et remonteraient au II^e siècle de notre ère, n'étant attestées avec certitude qu'à partir du IV^e siècle⁸. Confrontés à l'islam au VII^e siècle, les mandéens cherchent à obtenir le statut de « gens du Livre », afin d'être protégés par la loi coranique. Dans ce but, ils se dotent d'un unique prophète (Jean-Baptiste) et mettent par écrit leur tradition religieuse jusqu'alors orale⁹. Ces textes présentent le mandéisme comme un ensemble souvent contradictoire, qui pense un monde divisé entre lumière et ténèbres. La Grande Vie y règne, entourée d'esprits inférieurs responsables de la création de l'homme

95

3 Voir EDMONDO LUPIERI, *The Mandaean: The Last Gnostics*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, Mass., W.B. Eerdmans Publishing Company, 2002 (*I mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia, Paideia, 1993) ; JORUNN JACOBSEN BUCKLEY, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, Oxford, Oxford UP, 2002 ; WILLIS BARNSTONE, ERWIN MEYER éds., *The Gnostic Bible*, Boston & London, Shambhala, 2003, pp. 525-565.

4 Voir JORUNN JACOBSEN BUCKLEY, « Mandaean. IV. Community in Iran », *Encyclopaedia Iranica*, 2012. [<http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-4>] (consulté le 18.09.17).

5 Comme le souligne François de Blois, *ṣābi'ūn* est un terme pouvant posséder divers sens : dans une acception large, il peut par exemple signifier « païens » (voir FRANÇOIS DE BLOIS, « The "Sabians" (ṣābi'ūn) in Pre-Islamic Arabia », *Acta Orientalia* 56 [1995], pp. 36-61). Sur l'origine complexe du terme « sabéen » et ses interprétations divergentes, voir MICHEL TARDIEU, « Sâbiens coraniques et sâbiens de Harrân », *Journal Asiatique* 274 (1986), pp. 1-44 ; CHARLES GENEQUAND, « Idolâtrie, astrolâtrie et sabéisme », *Studia Islamica* 89 (1999), pp. 109-128 et SARAH STROUMSA, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton, Princeton UP, 2009, pp. 84-124.

6 Comme *ṣābi'ūn*, *naṣuraiyi* se révèle porteur de différentes significations : voir FRANÇOIS DE BLOIS, « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἑθνικός) : Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), pp. 1-30 et KURT RUDOLPH, « Mandaean. II. The Mandaean Religion », *Encyclopaedia Iranica*, 2008, [<http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-2-religion>] (consulté le 19.09.17). Le nom « nazoréens » est également utilisé pour désigner « des chrétiens d'origine juive dont l'origine pourrait remonter aux premiers disciples de Jésus de Nazareth », comme le souligne SIMON CLAUDE MIMOUNI dans sa monographie *Les chrétiens d'origine juive dans l'antiquité*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 125. Mimouni n'évoque cependant pas les mandéens.

7 Voir LUPIERI, *The Mandaean*, op. cit., p. 9. – La problématique du nom est complexe. Les dénominations dont usent les voyageurs français du XVII^e siècle s'inspirent des mots arabes ou araméens, sans y être fidèles (traductions inexactes, graphies différentes, etc.). Mon propos n'est pas de les comparer aux noms en langue originale, mais de les considérer pour elles-mêmes, en évacuant d'hasardeuses filiations étymologiques.

8 Voir EDMONDO LUPIERI, « Mandaean. I. History », *Encyclopaedia Iranica*, 2008 [<http://www.iranicaonline.org/articles/mandaeans-1#pt1>] (consulté le 19.09.17).

9 TARDIEU, op. cit., pp. 1-44, s'inscrit contre l'identification des mandéens aux sâbiens coraniques. Sur le statut de « gens du Livre », voir JACOBSEN BUCKLEY, *The Mandaean*, op. cit., p. 5. Le *Ginzā* (« Trésor » ou Livre d'Adam) constitue le cœur des textes mandéens. Le corpus compte vingt-quatre *diwans*, le *Livre de Jean*, le *Livre canonique de prière*, le *Haran Gawaita* (texte historico-mythique), un codex astrologique et des textes ésotériques (voir LUPIERI, *The Mandaean*, op. cit., pp. 53-60).

et du monde matériel¹⁰. Ces croyances se doublent d'un volet rituel riche (mariage, sacrifices d'animaux, etc.), au sein duquel les pratiques baptismales jouent un rôle important. Dès la fin des années 1970, de nombreux événements mettent en péril les populations mandéennes et les contraignent à l'exil, principalement aux États-Unis : par exemple, la révolution iranienne de 1979, les différentes guerres du Golfe ou les exactions de l'EI¹¹. Observer aujourd'hui leurs cérémonies, sur leurs terres d'origine ou au sein de la diaspora, est un événement singulier, en raison du caractère fragile de leur communauté. En juin 1999, une importante conférence consacrée au mandéisme a été organisée par l'Université de Harvard, en collaboration avec l'*Aram Society for Syro-Mesopotamian Studies*. Dans ce cadre, un baptême s'est tenu au bord de la rivière Charles, en présence de membres du clergé mandéen, habilités à pratiquer la cérémonie. Rassemblant les travaux de nombreux spécialistes, le onzième volume de l'*Aram Periodical* revient sur cet événement :

Le rituel du baptême, qui précéda l'ouverture de la conférence le samedi matin, était un spectacle rare pour les observateurs scientifiques, qu'aucun d'entre eux n'avait vu auparavant, et une opportunité tout aussi rare de baptême de la part des mandéens de la diaspora.¹²

Si l'aspect exotique d'une telle mise en scène doit être relevé, il faut souligner le caractère exceptionnel que revêt l'événement pour les « observateurs scientifiques ». S'ils en avaient eu connaissance, sans doute auraient-ils été étonnés d'en lire une description détaillée en 1657, sous la plume de François de La Boullaye-Le-Gouz :

96

Ils affectent un certain lieu dans la rivière, où ils font leurs lavements le jour du dimanche, en présence de l'évêque ou des *scheks* inférieurs. La forme est celle-ci : le prêtre se met dans l'eau, puis un homme lui apporte l'enfant. Il le plonge trois fois dans l'eau et dit à chaque fois : « Au nom de Dieu premier et dernier, seigneur du monde et du paradis, maître et créateur de tous ».¹³

Le cas de La Boullaye est loin d'être unique : dès le XIII^e siècle, missionnaires, voyageurs et marchands occidentaux sont en relation avec les mandéens¹⁴. Leurs récits constituent un important corpus qui s'avère néanmoins délicat à mobiliser pour reconstruire une connaissance objective du mandéisme passé. Comment, en effet, utiliser des descriptions partiales, ethnocentriques ou incomplètes (en raison, par exemple, d'une méconnaissance de la langue mandéenne), pour décrire ce que fut réellement le mandéisme ? À l'instar des travaux d'Edmondo Lupieri, de Jorunn Jacobsen Buckley ou de Willis Barnstone et Erwin Meyer, la critique actuelle

¹⁰ Voir KURT RUDOLPH, « La religion mandéenne », in HENRI-CHARLES PUECH éd., *Histoire des religions* (vol. II), Paris, Gallimard, 1972, pp. 498-522, ici pp. 510-515.

¹¹ Voir JACOBSEN BUCKLEY, *The Mandaean*, op. cit. ; Id., « Mandeans. IV », art. cit. Voir aussi « Les mandéens, de l'Euphrate à la diaspora », in *Religioscope*, 5 janvier 2017 [<http://www.religion.info/2017/01/05/mandeans-euphrate-diaspora/>] (consulté le 18.09.17).

¹² J. F. COAKLEY, « Introduction : The Thirteenth Conference of the ARAM Society : the Mandaean », in *ARAM Periodical : The Mandaean* 11 (1999), pp. 199-208, ici p. 199. Je traduis. Voir le récit qu'en donne Jorunn J. Buckley, une des initiatrices du projet, dans JACOBSEN BUCKLEY, *The Mandaean*, op. cit. p. xi.

¹³ LA BOULLAYE, op. cit., pp. 301-302. La Boullaye traduit *shek* par « vénérable » (*ibid.*, p. 555). – En accord avec l'usage moderne, François de La Boullaye-Le-Gouz sera nommé La Boullaye. Par souci de clarté, je moderniserai l'orthographe ainsi que la ponctuation de l'ensemble des sources citées.

¹⁴ Voir LUPIERI, *The Mandaean*, op. cit., pp. 61-126.

se concentre ainsi davantage sur les écrits religieux mandéens, ou sur les témoignages recueillis au Moyen-Orient et au sein de la diaspora. Ce manque d'attention n'est pas nouveau et conduit à s'interroger : pourquoi écarter les descriptions de voyageurs ? En 1957 déjà, Joseph Schmitt posait un diagnostic nuancé de cette situation, dans le supplément au *Dictionnaire de la Bible* :

Connu dès la seconde moitié du XVI^e s., [le mandéisme] a dû, dès lors, être signalé chez nous par les narrations de capitaines, de missionnaires et de commerçants attachés, à des titres divers, aux établissements portugais du golfe Persique. Toutefois, provenant soit de voyageurs (...), soit d'apologistes chrétiens (...), c.-à-d. dans l'ensemble d'observateurs plus ou moins partiels et pressés, ces récits (...) s'affirment trop superficiels, trop fragmentaires et même trop unilatéraux pour être pris en considération par la critique : à dire vrai, ces auteurs sont guidés par le souci de satisfaire la curiosité de lecteurs avides de narrations inédites sur l'Orient pittoresque, plutôt que par celui de mettre des informations objectives à la disposition de l'histoire religieuse.¹⁵

Schmitt souligne le caractère problématique des sources missionnaires ou viatiques, en raison des présupposés dont sont tributaires leurs auteurs : l'apologiste prêche pour sa chapelle, le voyageur passe sans s'arrêter... À première vue, Schmitt met à l'index des textes cherchant à « satisfaire la curiosité » et non à constituer un réel savoir. Son argumentation catégorique est pourtant nuancée par de nombreux modalisateurs qui, au niveau rhétorique, suggèrent des zones d'ombre. Les observateurs étant « *dans l'ensemble* » « *plus ou moins* partiels et pressés » (je souligne) face au mandéisme, le jugement radical initial ne vise que certains d'entre eux. Qu'en est-il des autres, dont l'existence est suggérée ? Sont-ils moins *superficiels*, *fragmentaires* ou *unilatéraux* ? Schmitt n'examine pas ces questions, mais leur donne la possibilité d'exister. En suspens affleure la complexité des écrits, ainsi que la manière de les prendre en compte. Suivant cette piste, leur réexamen me semble envisageable. Sans doute ouvrirait-il une voie nouvelle pour la critique, un sentier dérobé capable d'explorer une contrée différente du sujet : la *perception* occidentale du mandéisme, sans doute *partiale* et *unilatérale*, mais révélatrice d'un regard particulier – celui des voyageurs et missionnaires. La prise en compte d'un tel corpus ne pourra qu'aider au développement d'une histoire comparée des religions, à l'époque moderne, en ouvrant l'analyse sur les perceptions des auteurs et non sur les réalités objectives¹⁶.

97

¹⁵ JOSEPH SCHMITT, s.v. « Mandéisme », in LOUIS PIROT, ANDRÉ ROBERT, HENRI CAZELLES éds., *Dictionnaire de la Bible : supplément* (tome 5), Paris, Letouzey & Ané, 1957, cols. 758-788, ici col. 762.

¹⁶ Sur le modèle, par exemple, du travail effectué par CARLOS ALONSO en 1967, qui redonne aux sources missionnaires leur importance (voir *Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del s. XVII*, Rome, Pontificium institutum orientalium studiorum, 1967), ou dans le sillage des travaux de CARLO GINZBURG, sur les croyances et mentalités des populations du Frioul à l'époque moderne (notamment *Les Batailles nocturnes : sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI-XVII^e siècle* [trad. GIORDANA CHARUTY], Lagrasse, Verdier, 1980 [*I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, G. Einaudi, 1966] et *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e siècle* [trad. MONIQUE AYMARD], Paris, Flammarion, 1980 [*Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1976]).

Noms problématiques et problématique des noms

C'est dans cette optique que je souhaite réfléchir aux descriptions au sein des relations de voyage de La Boullaye, Thévenot, Tavernier et Chardin¹⁷. Laboratoire où se construit le regard de leurs auteurs, ces textes réfléchissent à la *manière* de considérer les mandéens. Mon enquête s'articulera autour d'une question centrale : selon quelles modalités ces voyageurs chrétiens approchent-ils le mandéisme, religion qui leur est à la fois étrange (constituée de rituels, croyances et textes méconnus d'eux) et familière (en raison de la présence du baptême ou de Jean Baptiste)¹⁸ ? Comme point de départ de ma micro-lecture, je prendrai les trois noms donnés aux mandéens et examinerai leur signification : « *sabis* », favorisé par les Arabes et rappelant le terme *ṣābi'ūn* ; « chrétiens de saint Jean », privilégié par les Occidentaux ; et « *mendai laia* » (proche de *mandaiy*), que les voyageurs présentent comme une auto-désignation mandéenne. Sans doute conduits par les interprétations missionnaires, La Boullaye, Thévenot, Tavernier et Chardin utilisent le christianisme comme grille de lecture. Mon propos ne mesurera pas la pertinence de cette comparaison, mais questionnera le regard posé *sur* les mandéens : comment sont-ils appréhendés à travers le prisme chrétien ? Les voyageurs vont-ils dans le sens du diagnostic de Schmitt ? Trois manières de décrire les mandéens apparaissent au sein des textes. Tout d'abord, le détour chrétien peut être inexistant : *axiologiquement neutre*¹⁹, la description est celle d'une réalité trop différente pour être mise en parallèle avec des éléments familiers. Ensuite, l'usage du prisme chrétien peut être normatif et les mandéens se voir soumis à un cadre imposé : le discours se construit en termes d'écarts au modèle constitué par le christianisme. Enfin, le parallèle peut être heuristique, la description opérant par rapprochements, sans subordonner les spécificités mandéennes aux valeurs chrétiennes. Le survol de descriptions *axiologiquement neutres* et l'analyse détaillée des usages normatif et heuristique m'aideront à comprendre comment les voyageurs considèrent les mandéens, et pourquoi. Par bien des aspects, mon étude questionnera les catégories permettant de penser l'autre : sont-elles étiques, émiques, ou se mêlent-elles²⁰ ? Les noms sur lesquels se centrera mon analyse ne diront donc rien du regard

98

¹⁷ Me concentrer sur ces voyageurs procède d'un choix méthodologique. Si d'autres, comme les Italiens Gerolamo Vecchietti et Pietro Della Valle (voir LUPIERI, *The Mandaean, op. cit.*, pp. 74-75, 85), se sont intéressés aux mandéens, le choix d'une analyse rapprochée et minutieuse nécessitait un corpus restreint. Pour cette même raison, le regard des missionnaires, musulmans ou autres communautés religieuses (comme les zoroastriens) sur le mandéisme a été également écarté ici. Je me contenterai donc d'examiner les quatre relations françaises, en traitant uniquement de ce que ces voyageurs disent des mandéens.

¹⁸ Le fait qu'ils soient catholiques (La Boullaye et Thévenot) ou réformés (Tavernier et Chardin) semble avoir peu d'incidence sur leur perception. Lors de la journée d'étude internationale « Vers Ispahan : le voyage en Perse au XVII^e siècle », organisée à l'Université de Genève (UNIGE) le 25 novembre 2016, Nicolas Fornerod (Institut d'histoire de la Réformation, UNIGE) proposait une explication à ce phénomène. Dans son intervention intitulée « Une alliance française ? Missionnaires capucins et voyageurs réformés à la cour safavide », il avançait l'hypothèse d'une *alliance française* qui, loin de la France et face à l'islam, transcendait les querelles confessionnelles et expliquait la proximité entre missionnaires catholiques et voyageurs réformés.

¹⁹ Selon le concept de la *neutralité axiologique*, développé par MAX WEBER dans *Le Savant et la politique*, Paris, Plon, 1959. Weber défend l'idée d'une posture scientifique détachée des valeurs éthiques et politiques, mais non d'un rapport aux valeurs. Ici, le terme me sert à désigner une posture éloignée (ou apparemment éloignée) des valeurs et références chrétiennes.

²⁰ Les catégories étiques et émiques me servent de cadre conceptuel, mais ne seront pas examinées en tant que telles. Voir KENNETH LEE PIKE, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague, Mouton, 1971 (orig. 1967) avec CARLO GINZBURG, « Nos mots et les leurs. Une réflexion sur le métier de l'historien, aujourd'hui » (trad. MARTIN RUEFF), *Essais hors-série n°1 : L'étrangement : retour sur un thème de Carlo Ginzburg*, École Doctorale Montaigne-Humanités, 2013, pp. 191-210.

que les mandéens portent sur eux-mêmes, mon propos concernant uniquement la perception mise en place dans les relations de voyage. En un mot, que sont les mandéens ? Des chrétiens de saint Jean à la foi faussée, qu'il faut rallier à une croyance orthodoxe ? Des *sabis* avec leurs propres caractéristiques, qu'il convient de décrire sans juger ? Ou des *mendai laia* conscients des attentes du christianisme à leur égard, capables de jouer avec la norme imposée – pour s'en servir ou peut-être la renverser ?

Préambule : l'arrière-plan missionnaire

Les descriptions des voyageurs français sont tributaires d'un arrière-plan missionnaire qui éclaire la rencontre entre mandéens et chrétiens. Le témoignage le plus ancien est celui du dominicain Riccold de Monte Croce, qui rédige sa *Peregrinatio* vers 1300. Son chapitre « De Sabbeis qui interpretantur batiste » constitue un ajout tardif à cette *Peregrinatio*, qui tombe dans l'oubli²¹. Dès le milieu du XVI^e siècle, les missionnaires augustins, carmes et jésuites s'intéressent aux mandéens et les comparent aux chrétiens de saint Thomas, rencontrés en Inde²². Au début du XVII^e siècle, Mombarec, un roitelet musulman d'Hoveyzeh (près de Bassora), cherche l'appui des Portugais de Goa afin d'étendre son influence dans la région. Les chefs mandéens proposent de jouer les ambassadeurs, servant leurs propres intérêts dans l'entreprise : comme le relate l'augustin Antonio de Gouveia en 1611, ils essaient de se rapprocher des missionnaires afin d'échapper à la domination musulmane²³. En mars 1608, une délégation formée d'un vassal du roitelet et d'un mandéen converti au christianisme, Gonçalves d'Abreu, se rend à Goa. Gonçalves parvient à défendre sa cause et, en 1609, deux jésuites se chargent de ramener les chrétiens de saint Jean à une foi plus orthodoxe – entreprise facilitée par les persécutions dont sont victimes les mandéens²⁴. Suite à ces tentatives, les augustins et les carmes déchaux implantent leurs missions à Bassora entre 1623 et 1624. Vers 1630, le carme Basil de Saint-François travaille au déplacement de familles mandéennes dans l'actuel sultanat d'Oman, mais ce projet sera enterré en 1632, en raison des mauvaises relations entre les Portugais et le pacha de Bassora, ainsi que du soulèvement des Arabes d'Oman contre la domination portugaise. Sept cents mandéens en partance sont alors dispersés dans les possessions portugaises ou engagés comme mercenaires en Inde et à Ceylan. Leur intégration militaire est un échec, le pouvoir royal redoutant ces soldats qui pratiquent une religion différente²⁵. En 1649, le carme Matthieu de Saint-Joseph travaille, en italien, sur le premier dictionnaire consacré à la langue mandéenne

99

²¹ Voir RICOLD DE MONTE CROCE, « De Sabbeis qui interpretantur batiste », in *Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient : texte latin et traduction* (trad. RENÉ KAPPLER), Paris, H. Champion, 1997 et LUPIERI, *The Mandaean, op. cit.*, pp. 63-67.

²² Voir LUPIERI, *op. cit.*, pp. 69-70.

²³ ANTONIO DE GOUVEIA, *Relations des grandes guerres et victoires obtenues par le roi de Perse Cha Abbas*, Rouen, Nicolas Loyselet, 1646, (*Relaçam em que se tratam as guerras e grandes vitórias que alcançou o grande Rey de Persia Xá Abbas*, Lisboa, 1611), p. 476.

²⁴ Voir *ibid.*, p. 536. Pour les mandéens, le rapprochement avec le christianisme repose sur des motivations pratiques (protection, avantages matériels...).

²⁵ Voir LUPIERI, *The Mandaean, op. cit.*, pp. 92-93.

(accompagné d'une grammaire)²⁶; trois ans plus tard, un de ses frères, Ignace de Jésus, rédige une *Narratio originis, rituum, & errorum christianorum Sancti Ioannis*²⁷. La venue à Rome et à Saint-Jacques de Compostelle d'une délégation mandéenne suscite une grande curiosité entre 1652 et 1654; cependant, le mouvement d'évangélisation s'essouffle peu à peu, les convertis revenant à leur ancienne religion²⁸. L'expérience missionnaire constitue un appui important pour les voyageurs chrétiens, qui profitent de l'hospitalité et des connaissances des pères. Suite à un voyage effectué entre 1615 et 1626, l'Italien Pietro Della Valle livre une longue description des mandéens, qu'il nomme tour à tour chrétiens chaldéens (en raison de la langue qu'ils emploient), chrétiens de saint Jean (parce qu'ils suivent l'apôtre Jean), *sabei* (nom donné par les Maures) et *mandai* (manière dont ils se nomment)²⁹. Les premières éditions de ses *Voyages* sont publiées dès le milieu du siècle. À sa suite, La Boullaye, Thévenot, Tavernier et Chardin fournissent des témoignages détaillés, issus de leurs différents voyages³⁰.

Hors du prisme : la *neutralité axiologique* du sacrifice?

La Boullaye, Thévenot, Tavernier et Chardin : ces quatre voyageurs traversent Bassora au milieu du XVII^e siècle. Si leurs descriptions reposent principalement sur les utilisations normative ou heuristique du prisme chrétien, certains rituels mandéens échappent à tout rapprochement avec le christianisme, plaçant les voyageurs face à des pratiques qui leur sont étrangères et pour lesquelles ils peinent à trouver des parallèles. Pourtant, de telles descriptions sont rares au sein des quatre relations, raison pour laquelle je ne m'y arrêterai que brièvement. Les sacrifices d'animaux en sont de bons exemples. Ainsi chez La Boullaye, dont la relation rend compte de deux voyages en Orient (1644-1650 et 1664-1668/9), précédés d'un périple à travers l'Europe. Dédié au cardinal Luigi Caponi, le texte est publié pour la première fois en 1653, à la demande de Louis XIV. Des six chapitres consacrés aux mandéens, « Du baptême des *sabis* et de leurs trois sacrifices » est l'avant-dernier – et le seul qui soit illustré³¹. Voici les mises à mort de la poule et du mouton :

Le second sacrifice se peut faire par un *schek*, ou par un enfant qui a ouvert la matrice de sa mère, quoiqu'il ne soit point consacré par le grand *schek* ou évêque, il prend une poule, la lave dans l'eau claire, puis se tourne à l'Orient, lui met le couteau à la gorge, fixe ses yeux au

²⁶ *Ibid.*, p. 101, note 85.

²⁷ IGNACE DE JÉSUS, *Narratio originis, rituum, & errorum christianorum Sancti Ioannis*, Rome, Sac. Cong. Prop. Fidei, 1652.

²⁸ Sur la délégation à Rome : voir LUPIERI, *The Mandeans*, op. cit., pp. 99-100. Concernant le déclin des missions : voir *ibid.*, pp. 100-110.

²⁹ Voir PIETRO DELLA VALLE, *Viaggi*, Roma, Vitale Mascaradi, 1650. Pour le passage relatif aux mandéens (en français), voir : ID, *Voyages*, [Paris], Robert Machuel, vol. 8, 1745, pp. 31-34. Pour les citations, respectivement : pp. 31 et 32.

³⁰ Jusqu'au XVIII^e siècle, des encyclopédistes compilent les connaissances disponibles : voir BARTHÉLEMY D'HERBELOT, *Bibliothèque orientale*, Paris, Compagnie des libraires, 1697, pp. 725-726 et JEAN FRÉDÉRIC BERNARD, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, illustré par Bernard Picart, Amsterdam, chez J.-F. Bernard, vol. 2, tome 3, 1733, pp. 245-249.

³¹ Voir LA BOULLAYE, op. cit., p. 303. Parmi les rares recherches récentes consacrées à La Boullaye, il faut citer ici FRANÇOIS DE LA BOULLAYE-LE-GOUZ, JACQUES DE MAUSSION (contributeur), *Les voyages et observations du sieur de La Boullaye-Le-Gouz*, Paris, Éditions Kimé, 1994; MICHELE BERNARDINI, « The Illustrations of a Manuscript of the Travel Account of François de la Boullaye le Gouz in the Library of the Accademia Nazionale dei Lincei in Rome », *Muqamas* 21 (2004), pp. 55-72 et SANJAY SUBRAHMANYAM, « Before Orientalism : From Paris to Patna in the 17th Century », Annual Byrn Lecture, Vanderbilt Department of History, April 6, 2011.

ciel et prononce ces paroles : « Au nom de Dieu, [que] cette chair soit pure à tous ceux qui la mangeront. » (...) Le troisième sacrifice est celui du mouton (...) [Le *schek*] nettoie le lieu et le couvre de feuilles de palmier, devant que d'étendre le mouton, le sacrificateur se ceint les reins d'une toile blanche qui lui cache les parties que les Européens appellent honteuses et lui descend jusqu'aux genoux, sur la tête il plie un turban très blanc à l'arabesque.³²

Malgré une apparente *neutralité axiologique*, deux termes montrent un recours au vocabulaire chrétien – « évêque » et « Dieu ». Le premier fournit une équivalence à « grand *schek* », mais cette traduction n'est pas commentée par le voyageur, qui insiste plutôt sur l'identité du sacrificateur, dans la logique mandéenne (« par un *schek*, ou un enfant qui a ouvert la matrice de sa mère, quoiqu'il ne soit point consacré »). La mention « Dieu » n'apparaît que dans un passage au discours direct : loin d'imposer une vision normative, le terme rend compte de la voix de l'autre, en soulignant la possibilité d'une croyance commune en un dieu unique. C'est plus loin que la *neutralité axiologique* se déploie – avec une nuance. Détaillant les étapes du sacrifice du mouton, La Boullaye se pose en observateur distant... si distant qu'il finit par adopter le point de vue de celui qu'il observe : « (...) le sacrificateur se ceint les reins d'une toile blanche qui lui cache les parties *que les Européens appellent honteuses* (...) »³³. La périphrase permet de ne pas nommer l'endroit du corps en question, tout en restant parfaitement claire. Elle est également mobilisée comme une mise à distance identitaire : La Boullaye ne se présente pas comme partageant le jugement des autres Européens. Doublié d'une litote, ce procédé permet au voyageur de faire saisir l'essentiel à son lecteur, tout en se dégageant de toute moralisation en adhérant, de manière discrète, à un point de vue différent.

À l'instar de La Boullaye, Tavernier décrit les sacrifices d'animaux chez les mandéens. La scène prend place au sein d'un chapitre narrant la route menant de Bagdad à Bassora, au livre II des *Six voyages*. Marchand renommé et spécialisé dans les denrées luxueuses (en particulier les diamants), Tavernier se rend six fois en Orient entre 1631 et 1668. Faisant montre d'une grande expérience du terrain, il conseille les négociants, mettant en avant ses relations avec les monarques et les cours du Levant. Publiée en 1676, sa relation connaît un important succès, comme en témoignent les multiples rééditions et traductions (en anglais, néerlandais ou allemand³⁴) qui suivront. Face aux sacrifices de la poule et du mouton, Tavernier semble, comme La Boullaye, se détacher du prisme chrétien – au premier abord :

Ils ont entre eux une cérémonie qu'ils appellent *de la poule*, dont ils font grand état (...). Pendant que la poule saigne, le prêtre a toujours les yeux levés au ciel comme s'il était extasié, et répète en sa langue les paroles suivantes : *Au nom de Dieu, que cette chair soit profitable à tous ceux qui en mangeront*. Ils observent la même cérémonie quand ils tuent des moutons (...) une grande quantité de gens assistent à cette cérémonie comme si c'était un sacrifice solennel.³⁵

³² LA BOULLAYE, *op. cit.*, pp. 302-302.

³³ *Ibid.*, p. 303. Je souligne.

³⁴ Voir JEAN-BAPTISTE TAVERNIER, *Les voyages en Orient du Baron d'Aubonne. Extraits des Six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes, ouvrages publiés en 1676*, Lausanne, Éditions Favre, 2005.

³⁵ TAVERNIER, *Les six voyages...*, pp. 229-230.

Tavernier creuse le fossé qui le sépare des mandéens : mettant l'accent sur leur conception (« ils ont entre eux », « ils font grand état », « comme si c'était un sacrifice solennel », etc.), il laisse transparaître un certain mépris ou, du moins, un scepticisme affiché. Cette impression est renforcée par la conclusion du passage, où sont pointés les manquements des mandéens :

Quand on leur demande pourquoi les séculiers n'ont pas la permission de tuer des poules, ils disent qu'il ne leur doit pas être plus permis que de consacrer, et ne savent apporter d'autre raison.³⁶

Ainsi, si ces deux descriptions paraissent proches d'une certaine *neutralité axiologique*, une analyse rapprochée permet de révéler la présence discrète du regard chrétien, à travers le vocabulaire employé pour décrire certains aspects des rituels évoqués. Sans permettre d'accéder réellement au regard que les voyageurs portent sur les mandéens, ces extraits contiennent déjà en germe les enjeux guidant l'écriture de La Boullaye, Thévenot, Tavernier et Chardin : volonté normative (pour Tavernier) ou herméneutique (chez La Boullaye). C'est sur ces stratégies que j'aimerais m'étendre davantage à présent.

« Chrétiens de saint Jean » : le paradoxe normatif

102

Au sein des quatre relations, un point d'entrée est révélateur des mobilisations du regard chrétien : les noms utilisés. *Sabis*, chrétiens de saint Jean, *mendai laia* – Thévenot, Tavernier et Chardin usent chacun de ces trois dénominations. Ils sont guidés par un questionnement ambigu : le rapatriement des mandéens dans la norme chrétienne est-il valide ? Contrairement à La Boullaye (qui recourt aux mêmes termes), ils favorisent une démarche normative qui enferme les pratiques observées dans un système de références préexistantes. Comme je vais le montrer, les noms donnés aux mandéens deviennent un enjeu théorique sous-jacent, soutenu par des exemples concrets.

Bijoutier, Chardin se rend en Orient entre 1665-1670 et 1671-1680. Il est actif dans le commerce des diamants et gagne l'amitié du shah Abbas II. Ses *Voyages*, publiés intégralement à Amsterdam en 1711, donnent une description des mandéens au sein d'un chapitre consacré aux « religions [qui] sont souffertes en Perse »³⁷. Chardin les présente aux côtés des « guèbres ou anciens persans, que nous appelons ignicoles ou adorateurs du feu », des juifs, des « chrétiens de Jésus-Christ » et des « gentils des Indes »³⁸. Fournissant l'explication la plus détaillée du terme *sabis*, il distingue « deux sortes de *sabis*, les uns qui sont les chrétiens de saint Jean, dont [il] parle, et les autres qui sont païens »³⁹. Cette précision ne tire pas totalement les mandéens du côté du christianisme, le voyageur désignant les deux branches (chrétienne et païenne) sous le générique *sabis* – qui signifie à la fois « idolâtres » (pour les auteurs arabes) ou « changeant la

³⁶ *Ibid.*, p. 230.

³⁷ CHARDIN, *op. cit.*, p. 313

³⁸ *Ibid.*, p. 314.

³⁹ *Ibid.*, pp. 317-318.

religion » (traduction que Chardin tire de *sabieh*, un terme qu'il considère d'origine hébraïque⁴⁰). *Sabis* reste ainsi attaché à l'idée d'idolâtrie, le mandéen étant celui qui ne suit pas une norme religieuse⁴¹.

Tavernier, quant à lui, dit des mandéens que « les Persans et les Arabes les nomment *sabbi* [*sic*], c'est-à-dire gens qui ont quitté leur religion pour en prendre une nouvelle »⁴². Le déictique « leur » interpelle. Se rattache-t-il aux Persans et aux Arabes ? Ou aux mandéens ? Cette indétermination ouvre une autre porte : quelle est la religion que les *sabis* ont quittée ? L'abandon de l'islam paraît peu probable, le mandéisme lui étant antérieur. Chardin fournit des indices possibles, puisque *sabis* païens et chrétiens semblent entretenir un lien étroit. Ils vivent à proximité des fleuves, partagent le même nom générique, sont ou ont été proches d'autres religions⁴³, bien que pratiquant des rites différents. Pour lui, cette ressemblance permet deux hypothèses. Tout d'abord, les *sabis* païens constitueraient un état ancien des *sabis* chrétiens, ce qui expliquerait leur existence purement livresque :

C'est ce que disent les Persans touchant ces *sabis* gentils, mais quand on examine ce qu'ils en content, on trouve que tout cela n'est fondé que sur une vieille tradition, qui apparemment est fausse, car quoique j'ai voyagé avec assez de curiosité dans ces pays-là, et fait du séjour dans les principaux endroits, je n'y ai point ouï parler de ces idolâtres prétendus.⁴⁴

Une seconde possibilité suggère que les *sabis* païens seraient une autre facette des *sabis* chrétiens : pour le voyageur, ils représenteraient la part la moins lisible du mandéisme, celle qui s'éloigne le plus du christianisme. Ne tranchant pas, Chardin et, dans une moindre mesure, Tavernier, placent les mandéens au confluent de plusieurs religions, sans les rattacher à une norme claire.

Néanmoins, un nom va tirer les mandéens vers la sphère chrétienne : « chrétien de saint Jean ». Chardin l'utilise, en parallèle du terme *sabis* :

[N]ous les appelons *chrétiens de saint Jean*, parce qu'ils font Jean-Baptiste l'auteur de leur créance, de leurs rites, et de leurs Livres (...). La raison pour laquelle on les a nommés chrétiens, c'est le respect qu'ils ont pour la figure de la croix (...).⁴⁵

⁴⁰ *Ibid.*, p. 318. Chardin fournit l'étymologie suivante : « Ces *sabis* habitaient, à ce qu'on prétend, la partie de la Chaldée la plus proche de l'Arabie, et gardaient beaucoup de rites tirés des juifs. On veut même que ce soit de là que le nom de *sabi* leur ait été donné, ce mot venant de *sabieh*, qui en hébreu veut dire *changeant de religion*. » À propos de cette définition particulière, voir la proposition de GENEQUAND, *art. cit.*, pp. 126-127. Chardin donne également une seconde origine au terme (CHARDIN, *op. cit.*, p. 318) : « D'autres prétendent que le mot de *sabi* vient de *saba*, qui est un nom de peuple et de pays, et que ce soit ce pays-là même d'où était cette *Balkis*, que l'Écriture sainte appelle *la Reine de Saba*, qui alla voir Salomon, et qui se maria avec lui et en eut des enfants, à ce que disent les mahométans et les juifs. » La question des liens entre mandéens et juifs étant soulevée par Chardin de manière mineure, elle ne sera pas examinée plus avant. Sur ce rapprochement, voir par exemple les liens entre le shabbat et le dimanche mandéen chez ALBERT HENRICH, « Mani and the Babylonian Baptists: an Historical Confrontation », in *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973), pp. 23-59.

⁴¹ Voir par exemple DANIEL BARBU, « "Idolatry" and Religious Diversity: Thinking about the Other in Early Modern Europe », in *Asdiwal* 9 (2014), pp. 39-50.

⁴² TAVERNIER, *op. cit.*, p. 223.

⁴³ Zoroastrisme ou « culte des anciens Chaldéens » : voir CHARDIN, *op. cit.*, pp. 317-318.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 319.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 320-321.

Thévenot, de son côté, décrit les mandéens dans un chapitre consacré à Bassora et à la pêche des perles, au sein de la *Suite du « Voyage de Levant »* (paru à titre posthume en 1674⁴⁶). Cette *Suite* est précédée par un *Voyage de Levant*⁴⁷. À travers ses écrits, Thévenot revient sur ses deux voyages (1655-1663 et 1663-1667). Comme Tavernier après lui, il note l'importance que jouent Jean-Baptiste et le baptême dans le rapprochement entre *sabis* et chrétiens⁴⁸. Le parallèle a cependant ses limites et le débat s'ouvre : jusqu'à quel point mandéisme et christianisme se ressemblent-ils ? Chardin souligne ainsi un respect excessif pour la croix, que les mandéens « révèrent jusqu'à l'idolâtrie, et dont ils font mille contes superstitieux et ridicules »⁴⁹. Pour Thévenot et Tavernier, le baptême pose un problème plus important :

En effet, si à cause du baptême qu'ils font, en mémoire de ce que saint Jean baptisa Notre Seigneur, ils doivent être appelés chrétiens, l'on pourrait de même dire que les Turcs sont de religion juive, à cause de la circoncision. Ce n'est dans la vérité qu'un baptême de nom, car ils ne baptisent point au nom de la très sainte Trinité (...).⁵⁰

Ils ne baptisent que dans les rivières, et que le dimanche seulement. (...) Quand on leur dit que la forme de leur baptême n'est pas suffisante, parce que les trois personnes divines n'y sont pas nommées, ils se défendent fort mal et n'apportent aucune bonne raison.⁵¹

Si le baptême est un argument pour rapprocher mandéens et chrétiens, il existe une inadéquation formelle entre les pratiques. L'appellation devient abusive :

104

Ils sont autrement appelés chrétiens de saint Jean, mais *mal à propos*, car ils sont plus gentils que chrétiens, et l'un des leurs qui s'est fait catholique romain et qui est un de ceux qui allèrent à Rome il y a quelques années, m'a assuré qu'ils tiennent un peu des chrétiens, un peu des Turcs, un peu des juifs et un peu des gentils.⁵²

Tavernier va plus loin dans sa critique du baptême et met en scène une confrontation : les mandéens sont sommés d'expliquer l'inadéquation de leurs rituels, sans parvenir à se justifier, puisque la démarche normative leur dénie un droit de réponse. Jugée insuffisante, la parole mandéenne n'apparaît pas dans le passage cité, ce qui transcrit formellement l'impossibilité argumentative dénoncée par le voyageur. Ces exemples cachent un problème sous-jacent : la place accordée au Christ. Selon Thévenot et Tavernier, les mandéens ne connaissent ni la Trinité, ni, par conséquent, le rôle et la divinité de Jésus⁵³. Pire, ils font de l'ange Gabriel le vrai fils de Dieu⁵⁴. Les liens avec le christianisme s'amenuisent et le Jésus mandéen joue les seconds rôles : s'il est né miraculeusement d'une mère vierge, « ce fut par le moyen de l'eau d'une certaine

46 Voir JEAN DE THÉVENOT, *Les Voyages aux Indes Orientales (édition critique établie, présentée et annotée par Françoise de Valence)*, Paris, Honoré Champion, 2008.

47 JEAN DE THÉVENOT, *Relation d'un voyage fait au Levant*, Paris, L. Bilaine, 1664.

48 Voir TAVERNIER, *op. cit.*, p. 222 et THÉVENOT, *Suite du « Voyage de Levant »*, *op. cit.*, p. 324.

49 CHARDIN, *ibid.*, p. 321.

50 THÉVENOT, *Suite du « Voyage de Levant »*, *op. cit.*, p. 324.

51 TAVERNIER, *op. cit.*, pp. 223-224.

52 THÉVENOT, *Suite du « Voyage de Levant »*, *op. cit.*, p. 324. Je souligne.

53 Voir *ibid.* et TAVERNIER, *op. cit.*, pp. 224.

54 TAVERNIER, *ibid.* Sur la création du monde, voir aussi pp. 226-228.

fontaine dont elle but »⁵⁵. L'aspect rédempteur est revu à la baisse : l'Ascension mandéenne n'est que partielle, l'âme de Jésus montant au ciel, mais le corps restant en terre⁵⁶. Plus préoccupant encore, les mandéens « ne connaissent point d'autres saints que saint Jean, et saint Zacharie son père, et sainte Elisabeth sa mère », et ne considèrent « Jésus-Christ que comme serviteur de saint Jean »⁵⁷. L'importance de Jean apparaît dans l'anecdote consacrée à la couleur bleue : se préparant à baptiser Jésus, Jean s'en vit empêché par des juifs qui « apportèrent quantité d'indigo (...) qu'ils jetèrent dans les eaux du Jourdain »⁵⁸. Différé en raison de l'impureté des flots, le baptême est sauvé par des anges apportant un vase d'eau pure. L'interprétation mandéenne est révélatrice : « (...) certains juifs eurent en dormant une vision, qui leur fit entendre que leur loi devait être abolie *par le baptême de saint Jean* »⁵⁹. Dans cet épisode, le baptême de Jean s'avère essentiel, capable d'abolir la dominance judaïque au profit d'une suprématie nouvelle dont Jean est le porte-parole. Quelle est cette nouvelle voie ? Une lecture biblique y verra l'annonce de l'avènement prochain du Christ. Or, le récit mandéen est tout autre. En effet, si l'épisode s'articule autour du baptême de Jésus par Jean, l'accent est mis sur le rôle du Baptiste plus que sur celui du Christ – et pour cause, puisque Jean constitue le seul prophète reconnu par les mandéens. Ainsi, c'est le baptême de Jean (par l'eau) qui se révèle primordial, alors que le baptême « dans l'Esprit Saint et dans le feu » du Christ, annoncé dans l'Évangile de Matthieu comme supérieur aux pratiques de Jean, n'est pas cité⁶⁰. Jésus est donc cantonné à un rôle mineur.

Vénération excessive de la croix, baptême insuffisant, place secondaire de Jésus – ces éléments menacent le nom « chrétiens de saint Jean » donné aux mandéens. Pour Chardin, « on ne peut pas au fond les appeler chrétiens, car ils ne connaissent pas Jésus-Christ pour fils de Dieu »⁶¹. L'envie de les conserver dans la sphère chrétienne demeure, mais le discours viatique les en exclut, utilisant des descriptions négatives ou des termes de jugement forts (« folie », « ridicule », « ignorance », « stupidité »⁶²). À des degrés divers, Thévenot, Tavernier et Chardin font tout trois du mandéisme une religion bâtarde, qui avilit l'orthodoxie chrétienne en ne s'y rattachant que partiellement. Pour Chardin, les mandéens créent « un composé étrangement ridicule, où il ne se trouve ni suite ni liaison »⁶³. Pour Tavernier, la subordination au christianisme n'est cependant pas écartée, puisque les mandéens croient que saint Jean « mourut de sa mort naturelle, mais qu'il commanda à ses disciples qu'ils le crucifiassent après sa mort, *pour être semblable à Jésus-Christ* »⁶⁴. Ce rattachement à la norme *malgré tout* explique la conservation de l'appellation « chrétiens de saint Jean », bien qu'elle soit abusive : y recourir maintient les mandéens sous la coupe chrétienne et justifie le traitement normatif du discours viatique. Faut-il y voir un désir de soutenir la volonté d'évangélisation des missionnaires ? C'est ce que sous-entend le troisième terme utilisé dans les relations de Tavernier et Chardin : *mendai laia* ou *menday yaya*⁶⁵.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ THÉVENOT, *Suite du « Voyage de Levant »*, *op. cit.*, p. 326 (pour les deux précédentes).

⁵⁸ TAVERNIER, *op. cit.*, p. 231.

⁵⁹ *Ibid.* Je souligne.

⁶⁰ Voir Matthieu 3, 11.

⁶¹ CHARDIN, *op. cit.*, p. 320.

⁶² Voir THÉVENOT, *Suite du « Voyage de Levant »*, *op. cit.*, p. 324, p. 327.

⁶³ CHARDIN, *op. cit.*, p. 317. L'idée se retrouve chez THÉVENOT, *op. cit.*, p. 324. Tavernier la module en mettant l'accent sur l'impuissance des mandéens à expliquer leur inadéquation avec le christianisme (voir TAVERNIER, *op. cit.*, p. 224).

⁶⁴ TAVERNIER, *op. cit.*, p. 228. Je souligne.

⁶⁵ Tavernier et La Boullaye utilisent *mendai laia* : cette graphie étant la plus courante, elle sera retenue ici. Seul Chardin transcrit *menday yaya*.

Tavernier comme Chardin précisent que *mendai laia* est un nom que se donnent les mandéens dans leur propre langue. Si la mention montre un intérêt pour l'autre, la traduction et l'équivalence rapatrient l'appellation au sein de la norme chrétienne, chez Chardin : *mendai laia*, « c'est-à-dire disciples ou sectateurs de Jean, qui est Jean-Baptiste »⁶⁶. Ni Tavernier ni Chardin ne précisent que la traduction « disciples de Jean » ou l'équivalence Jean/Jean-Baptiste sont, de toute évidence, des *interprétations* chrétiennes d'une réalité mandéenne. Ainsi, le nom mandéen lui-même, qui pourrait conférer une autonomie aux chrétiens de saint Jean, est contaminé par une volonté normative, dans laquelle l'interprétation se pose en vérité. Les mandéens sont semblables aux chrétiens de saint Thomas – « instruits dans le christianisme (...) sans pourtant s'être formés sur le modèle des chrétiens orthodoxes »⁶⁷, comme le souligne Chardin. Ce positionnement accrédite les efforts missionnaires quant à leur évangélisation et leur réintégration dans le giron de Rome : s'ils sont apparentés (même de loin) aux chrétiens, leur retour à l'orthodoxie doit corriger une interprétation déviante.

Comment saisir les mandéens ? C'est la question posée par Thévenot, Tavernier et Chardin. Si le regard cherche à les soumettre à une norme, le discours opère un balancement, en raison de la non-orthodoxie des pratiques face au modèle imposé. Tour à tour *sabis*, chrétiens de saint Jean ou *mendai laia*, ils appartiennent à un entre-deux et sont, de ce fait, sévèrement jugés par des voyageurs cautionnant les actions missionnaires. Ce positionnement normatif n'est pourtant pas la règle, comme le montre le cas de La Boullaye.

« *Mendai Iaia* » : nuancer la démarche heuristique

Contrairement à Thévenot, Tavernier et Chardin, La Boullaye favorise un usage heuristique du christianisme dans ses *Voyages et observations*, allant jusqu'à envisager un renversement de la norme chrétienne attendue par son lecteur. S'il évoque lui aussi les noms donnés aux mandéens, il n'en fait toutefois que peu mention, précisant simplement au chapitre XLIV que « *Sabis* par les Arabes se nomment dans leur langue *mendai*, qui veut dire "disciples"; ou *mendai laia*, "disciples de *laia*", que nous interprétons Jean-Baptiste »⁶⁸. C'est *sabis* qu'il utilise le plus couramment mais, contrairement à Chardin, sans en livrer de traduction. Si, comme Thévenot, Tavernier et Chardin, il met l'accent sur les termes qui rattachent les *sabis* à « leur [propre] langue » (*mendai* et *mendai laia*), il en donne par contre un éclairage plus complet. Dans un dévoilement progressif, il opte pour une traduction (« disciples » et « disciples de *laia* »), avant d'évoquer Jean-Baptiste – soulignant l'interprétation occidentale. La même phrase réunit dès lors perceptions arabe, mandéenne et occidentale, sans qu'aucune ne prenne le dessus. Le point de vue occidental (contenu dans la mention « que nous interprétons Jean-Baptiste ») semble même minimisé aux niveaux syntaxique (apparaissant en fin de phrase dans une relative) et sémantique (étant présenté comme une interprétation). De plus, « chrétien de saint Jean » n'est pas mentionné et n'apparaît qu'au chapitre XLVI, de manière anecdotique :

⁶⁶ CHARDIN, *op. cit.*, p. 320; voir aussi TAVERNIER, *op. cit.*, p. 223.

⁶⁷ CHARDIN, *op. cit.*, p. 320.

⁶⁸ LA BOULLAYE, *op. cit.*, p. 293.

La dernière de leurs persécutions, et qui a pensé en détruisant leurs erreurs les remettre au chemin du salut et leur donner la connaissance de l'Évangile, a été par les Portugais (...), [mais après la perte d'Ormous] l'on n'observa plus cette rigueur contre les *sabis*, lesquels retournèrent tous à leur religion première, ou se firent musulmans, et ne s'en conserva pas quatre chrétiens. La plupart ont retenu le dimanche auquel ils ne travaillent point, mais ils ne sont nullement chrétiens, quoique les Portugais les appellent chrétiens de saint Jean-Baptiste.⁶⁹

« Chrétiens de saint Jean-Baptiste » n'est donc utilisé que par une minorité occidentale – les Portugais, dont les conversions forcées sont détaillées⁷⁰. Dans l'économie descriptive, cette désignation apparaît comme un moyen supplémentaire d'asservissement. La Boullaye joue d'une ironie discrète, en soulignant les fragiles prétentions chrétiennes sur les mandéens, lesquelles ont « pensé en détruisant leurs erreurs les remettre au chemin du salut et leur donner la connaissance de l'Évangile ». Il insiste sur l'échec de l'entreprise missionnaire et, sans le déplorer, en souligne le caractère tragi-comique : que reste-t-il de l'héritage chrétien inculqué de force ? Le dimanche chômé ! Autrement dit, rien. Si les mandéens apparaissent comme les victimes d'une norme, ils s'en détachent sitôt la surveillance levée et semblent tirer profit de l'entreprise : enseignement, nourriture et habits sont donnés aux plus pauvres par les Portugais⁷¹... Est-il possible de voir ici une instrumentalisation des missions par les mandéens ? Ils paraissent en tout cas tourner à leur avantage les aspirations chrétiennes – comme le soulignait Antonio de Gouveia⁷².

Inutilité des conversions, refus d'adhérer au modèle, instrumentalisation des missions – les mandéens résistent. L'appellation « chrétiens de saint Jean-Baptiste » est donc abusive pour La Boullaye, non en raison d'un caractère hétérodoxe, mais à cause d'un éloignement volontaire par rapport au système imposé. Minoritaire, le nom favorisé par les Portugais s'efface devant d'autres regards : arabe (avec *sabis*) et mandéen (via la désignation la plus valorisée – *mendai* ou *mendai laia*). La Boullaye affiche sa prise en compte de l'altérité mandéenne : elle est définie selon ses critères propres, interprétée d'un point de vue chrétien uniquement pour être comprise des lecteurs – sans que le voyageur n'en soit juge. Cette démarche s'illustre dans trois exemples : la cosmogonie, le clergé et le lien entre Jean et Jésus⁷³. Le voyageur insiste d'abord sur la vision mandéenne de la création du monde :

[Gabriel] se repentait d'avoir pris tant de peine de faire de hautes montagnes et avoir rangé les eaux en un lieu, vu qu'il devait venir de méchants hommes de toutes sectes – lesquels leurs *sheks* [les *sheks* mandéens] interprètent musulmans, chrétiens, juifs, *parsis* et païens, sans les autres qui sont à venir –, lesquels seraient abominables devant Dieu pour leur cruauté et corruption de mœurs. À quoi Dieu lui répondit : « Ne sois point triste, ô Gabriel, mon fils, les *mendai laia* viendront, qui seront tous sauvés ». ⁷⁴

⁶⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁷⁰ En écho, voir le chapitre « Religion des Portugais et moyens dont ils se servent pour l'établir », in *ibid.*, pp. 221-225.

⁷¹ Voir *ibid.*, p. 297.

⁷² DE GOUVEIA, *op. cit.*, p. 476.

⁷³ Le rôle du clergé apparaît dans une anecdote consacrée à un dattier miraculeux, sur laquelle je reviendrai. Le lien entre Jean et Jésus est présent dans un épisode expliquant la haine mandéenne envers le bleu.

⁷⁴ LA BOULLAYE, *op. cit.*, p. 295.

Le salut mandéen implique ici une certaine prédestination. Le discours indirect révèle la perception des *sabis* sur les autres religions : « musulmans, chrétiens, juifs, *parsis* et païens » sont mis sur le pied d'égalité de l'*abomination*, « sans les autres qui sont à venir ». La norme mandéenne juge comme elle a été jugée, le christianisme n'échappant pas à la règle. Un élément empêche toutefois une adhésion nette à ce point de vue : La Boullaye souligne un problème, puisque « [c]ette clause [un salut sans conditions] est une grande adresse pour les retenir dans leur secte, parce qu'ils supposent qu'ils ne peuvent être damnés dans leur croyance »⁷⁵. La précision redouble l'interprétation des *sheks* relative aux « méchants hommes de toutes sectes », lesquels ne seront pas sauvés. Le salut assuré ne serait-il qu'un stratagème des prêtres pour conserver leurs fidèles ? L'idée d'une instrumentalisation des croyances par le clergé mandéen est filée plus loin, lorsque les *sheks* exacerbent la haine de la couleur bleue. Teinte impure pour les *sabis*, le bleu (ou indigo) est à éviter, tout comme ceux qui s'en parent. La Boullaye en tire une interprétation lucide, mais peu charitable :

Cette histoire de l'indigo (...) est une politique de leurs *sheks* pour les éloigner de la fréquentation des Arabes musulmans ou chrétiens, lesquels, tant hommes que femmes, sont la plupart habillés de bleu, et comme il leur est défendu de toucher cette couleur, ils ne peuvent approcher des femmes arabes, lesquelles s'en barbouillent la lèvre de dessous et s'en marquent les mains pour les embellir à leur mode, ce que j'ai remarqué à toutes les femmes que j'ai vues au désert, lesquelles s'en mettent au menton et aux bras (...).⁷⁶

108

La Boullaye s'en prend au comportement des *sheks* : c'est l'instrumentalisation du religieux, quel qu'il soit, qui est problématique. À travers la description du salut, le voyageur suggère un déplacement de la norme (puisque le mandéisme supprime le christianisme), tout en mettant en garde face à l'émergence d'un nouveau modèle – et les risques de manipulation qu'elle cache. Le même mouvement se retrouve dans l'anecdote consacrée au dattier :

[Les *sabis*] racontent qu'un musulman demandant il y a 500 ans des signes pour confirmer leur créance dans la ville de Bassora, le grand *shek* fit son oraison, et à l'instant un palmier qui était hors saison d'avoir du fruit, produisit des dattes à la vue du musulman, qui dit qu'il en voulait manger. Le *shek* fit derechef la prière, le palmier se baissa ; le musulman porta ses mains pour en cueillir et le palmier se releva, et le musulman se trouva pendu par les bras, lequel pria le *shek* d'avoir pitié de lui, qu'il ne persécuterait jamais les *sabis* mais leur ferait [*sic*] ami. Le *shek* implora la miséricorde de Dieu, le palmier se baissa derechef, et le musulman se trouva à terre sans aucun mal.⁷⁷

Au-delà de l'aspect comique, le narrateur met en scène un processus de renversement : face à une religion qui veut s'imposer (l'islam), le grand *shek* semble se soumettre, faisant un miracle (mûrissement des dattes et ploiement du dattier) pour répondre à un péché (gourmandise du musulman). Piégé, le musulman perd sa position dominante et le mandéisme s'impose par la

⁷⁵ *Ibid.* Je souligne.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 298-299.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 301.

force, devenant la nouvelle norme devant laquelle il faut plier et supplier. La Boullaye suggère ce qu'une instrumentalisation abusive de la religion peut créer – un système répressif qui domine ses opposants. L'anecdote sur le bleu repose, elle, sur une stratégie plus douce :

[C]'est la raison pourquoi cette couleur est immonde jusqu'aujourd'hui parmi les *sabis* (...). Ils ont eu grande dispute depuis quelques années avec un évêque romain missionnaire aux Indes, lequel leur voulait persuader de porter cette couleur sans scrupule. Leur réponse, que s'il venait de la part du grand *schek*, ou pape d'*Issa* [Jésus], cousin, ami et disciple d'*laia* leur grand prophète, il devait les confirmer dans la véritable doctrine d'*laia*, laquelle ils voulaient professer jusqu'à la mort, et non la détruire, sous prétexte de leur donner de bons et charitables avis (...).⁷⁸

Contrairement à ce que feront Thévenot ou Tavernier après lui, La Boullaye donne à l'anecdote une résonance contemporaine. Ce que le bleu menace, c'est l'accomplissement du baptême par l'eau de Jean, une crainte qui se perpétue « jusqu'aujourd'hui ». À cette peur se heurte le christianisme normatif, représenté par le missionnaire romain. Le traitement de l'épisode est révélateur. Rapportée au discours indirect, la parole mandéenne supplante les arguments du religieux. Se servant des aspirations de l'évêque, les *sabis* retournent la situation à leur avantage, dans une construction tenant du syllogisme : Jean est le prophète mandéen et détient la vérité ; le grand *schek* des chrétiens est le pape d'*Issa*, cousin et subordonné de Jean ; par conséquent, le pape doit se soumettre à la doctrine des *sabis* et la conforter, comme Jésus suit Jean. Le syllogisme détourne la volonté normative chrétienne et l'utilise, en désamorçant le désaccord via l'argumentation. Grâce au discours indirect, La Boullaye donne une place à la voix mandéenne – et à sa discrète ironie : les *sabis* n'ont que faire des « bons et charitables avis » de l'évêque qui, de toute manière, se fourvoie. Si la position mandéenne apparaît comme celle à adopter au sein du discours indirect, elle semble aussi contaminer la vision du missionnaire, auquel le voyageur dénie un droit de réponse. Cet extrait s'oppose au passage de Tavernier que j'évoquais à propos du baptême⁷⁹ : la singularité de La Boullaye consiste ici à confisquer la voix chrétienne, tout en laissant résonner la parole mandéenne. Comme le récit du salut et l'anecdote du dattier, la controverse autour du bleu ramène au mouvement général de la relation, dans laquelle l'usage heuristique du christianisme permet un glissement vers la création d'un usage normatif du mandéisme – qui est toutefois jugé à son tour par le voyageur.

À la faveur d'un renversement, le lecteur des *Voyages et observations* est confronté à la mise en place d'un nouveau modèle. En redonnant une place au mandéisme, La Boullaye suit un chemin radicalement opposé à celui qu'empruntent Thévenot, Tavernier et Chardin. Cette position heuristique est chez lui une constante – ainsi, au cours d'une *disputatio* avec un brahmane, où le voyageur favorise la parole de son interlocuteur, offrant une variation sur le thème « il y a plusieurs chemins pour aller à Birampour »⁸⁰.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 298.

⁷⁹ Voir TAVERNIER, *op. cit.*, p.224.

⁸⁰ LA BOULLAYE, *op. cit.*, p.224. D'autres passages éclairent la position particulière de La Boullaye à l'égard des religions – la sienne propre ou celles rencontrées durant son périple. Voir par exemple les chapitres « Des miracles et reliques des saints des hindous », « Des lavoirs sacrés et pagodes des hindous » (pp. 191-194) et « Religion des Portugais et moyens dont ils se servent pour l'établir » (pp. 221-225). Concernant la position de La Boullaye envers l'Occident, voir « Rapport du Turc, Persan et Arabe à l'Espagnol, Français et Italien » (pp. 112-115).

Mandéens : d'hier à aujourd'hui ?

Les textes de La Boullaye, Thévenot, Tavernier et Chardin présentent quatre regards particuliers, quatre interprétations des mandéens, modulées (jusqu'à un certain point, comme je l'ai montré avec La Boullaye) par une approche chrétienne. À la lumière du diagnostic de Schmitt évoqué en introduction, ces écrits posent deux questions principales.

Tout d'abord, ils suscitent une interrogation d'ordre générique. En tant que relations de voyage, sont-ils rédigés par des « observateurs plus ou moins partiels et pressés » ? Apparaissent-ils comme « trop superficiels, trop fragmentaires et même trop unilatéraux pour être pris en considération »⁸¹ ? J'examinerai en premier lieu la possibilité de leur caractère tronqué, avant de m'intéresser à leur intérêt pour la critique. Ainsi que je l'ai exposé, un examen approfondi ne peut que conclure, bien évidemment, à la présence d'un regard propre à chaque voyageur et influencé par le christianisme : les descriptions viatiques ont bien l'aspect *partial* que remarquait Schmitt. Néanmoins, cette partialité s'exprime de manière différente. Si Thévenot, Tavernier et Chardin endossent une partialité normative qui leur donne un point de vue *unilatéral*, le cas de La Boullaye me paraît plus complexe, puisqu'il mobilise le christianisme en tant qu'outil descriptif, dans une démarche heuristique qui le prémunit contre l'unilatéralité. Il ne cherche pas à soumettre les mandéens à une norme chrétienne mais, au contraire, remet en question son propre ancrage religieux. Il m'est, par contre, difficile de juger si les voyageurs français sont ou non *pressés*, sans entrer dans une lecture psychologique ou biographique hasardeuse. Je me contenterai de souligner la richesse et la longueur de leurs descriptions (six chapitres pour La Boullaye, quatre pages pour Thévenot, dix pour Tavernier et treize pour Chardin), qui réfutent également l'aspect *superficiel* et *fragmentaire* allégué par Schmitt. Dans le laboratoire textuel que constitue mon corpus, une partie du diagnostic est donc respectée : les voyageurs sont en effet « plus ou moins partiels » (dans les quatre cas), mais, si leurs récits s'affirment comme « trop unilatéraux » (pour Thévenot, Tavernier et Chardin), ce n'est pas toujours le cas (comme chez La Boullaye). Dès lors, comment la critique doit-elle considérer des textes dont les « auteurs sont guidés par le souci de satisfaire la curiosité de lecteurs avides de narrations inédites sur l'Orient pittoresque »⁸² ? L'intérêt que portent les voyageurs à la curiosité des lecteurs ne me paraît pas être suffisant pour les écarter. Au contraire, l'adresse à un certain type de lectorat (occidental, chrétien et curieux) me semble à même d'orienter l'analyse vers une prise en compte particulière : comme je l'ai montré, l'enjeu fondamental est celui du *regard* des voyageurs. Questionner le regard, ce n'est pas chercher des « informations objectives à la disposition de l'histoire religieuse », mais s'interroger sur la manière de *penser* les mandéens au sein d'un discours.

Ce constat conduit à la seconde question que soulèvent les relations : comment appréhender les mandéens au XVII^e siècle ? C'est à cette interrogation que j'ai tenté de répondre. Chez La Boullaye, Thévenot, Tavernier et Chardin, ils sont difficiles à saisir : proche du christianisme, ils s'en éloignent en même temps par de nombreux aspects. Cette dualité explique une conceptualisation malaisée. Familiers et étranges, ils sont tour à tour jugés, décrits, normés, explorés, attaqués ou valorisés. Comme l'ont montré les textes, ce sont les noms qui polarisent ces positionnements, entre approches normative et heuristique. Au terme de l'analyse, ce constat en demi-teinte me

81 SCHMITT, *art. cit.*, p. 762, pour les deux citations précédentes.

82 *Ibid.*

pousse à revenir sur l'arrière-plan guidant ma réflexion, que j'évoquais en introduction. Bien que la situation actuelle soit largement différente de celle du XVIII^e siècle, les mandéens semblent encore défier les catégories. Leur spécificité s'avère toujours difficiles à penser :

Ils défient la catégorisation facile. Ni juifs, ni chrétiens, ni manifestement « païens », ils possèdent une vaste littérature contenant de multiples traditions mythologiques, et continuent à pratiquer des rituels complexes dont les origines et les antécédents précis sont difficiles à déterminer.⁸³

Comme de nombreuses minorités religieuses aujourd'hui en danger au Moyen-Orient, les mandéens se heurtent à des situations violentes et normatives – notamment la politique répressive du gouvernement iranien, leur exil suite à la guerre Iran-Irak (1980-1988) et au conflit irakien (2003) ou la radicalité prônée par l'EI. Leur mise en péril et leur dispersion au sein d'une diaspora éclatée (en France, en Australie ou aux États-Unis, par exemple) posent la question de la pérennité de leur communauté et de leurs pratiques religieuses. Alors que le clergé habilité à pratiquer des rituels essentiels (comme le baptême ou le mariage) se restreint de plus en plus, que les lieux consacrés se réduisent et que la connaissance des textes se perd en raison des déplacements de populations⁸⁴, comment peuvent-ils espérer perpétuer leurs traditions ? Si la prise en compte de descriptions anciennes, issues de la littérature de voyage, ne peut apporter de réponse à cette question, elle a au moins le mérite de mettre en lumière l'existence d'une communauté fragile qui tente de survivre – hier comme aujourd'hui.

Magali Bossi
Université de Genève, Faculté des lettres
Département de langue et de littérature françaises
Rue de Candolle 5
1211 Genève 4
magali.bossi@unige.ch

⁸³ JACOBSEN BUCKLEY, *op. cit.*, p. 7. Je traduis.

⁸⁴ Voir notamment JACOBSEN BUCKLEY, *op. cit.*