UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Article scientifique | Article | 2024

Published version | Open Access

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

Dialoguer avec les brahmanes : de l'œuvre missionnaire aux *Voyages* philosophes

Atlas, Yasmine

How to cite

ATLAS, Yasmine. Dialoguer avec les brahmanes : de l'œuvre missionnaire aux *Voyages* philosophes. In: Viatica, 2024, p. 15. doi: 10.4000/11rh4

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:179605
Publication DOI: 10.4000/11rh4

© The author(s). This work is licensed under a Creative Commons Attribution (CC BY 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

Dialoguer avec les brahmanes : de l'œuvre missionnaire aux *Voyages* philosophes

Dialoguing with Brahmins: From Missionary Work to Philosophical Travelogues

Yasmine Atlas

1 L'histoire des idées reconnaît de longue main la dette des Lumières envers les récits de voyage parus au XVII^e^ siècle[1]. Depuis les premiers travaux[2], la réflexion s'est volontiers précisée autour des *Voyages* en Inde de François Bernier : ces plus récentes études éclairent les liens entre écriture du voyage et libre-pensée par une lecture souvent attentive aux dispositifs textuels produisant des effets démystifiants ou relativistes. Le présent article aimerait contribuer à cet effort en considérant le recours privilégié à la forme du dialogue pour rapporter les connaissances acquises sur les croyances et pratiques hindoues[3]. Ce choix discursif, qui met en scène des érudits issus de la caste des brahmanes, n'a pas pour seul effet de présenter le voyageur comme puisant le savoir au plus près de la source ; il permet aussi d'audacieux renversements de perspective sur le plan des dogmes. Or, les travaux consacrés au rôle de l'apostolat missionnaire dans l'histoire de la pensée ethnologique montrent l'importance fondamentale que revêt le « dialogue interculturel » dans l'œuvre des jésuites, comme concept *et* comme forme littéraire[4]. Ainsi, dans l'Inde du XVII^e^ siècle, le Père Roberto de Nobili est sans doute celui qui a poussé le plus loin ce principe. Ses écrits, restés pour l'essentiel à l'état manuscrit jusqu'au siècle dernier, font une large place au discours de ses interlocuteurs hindous, sans le réduire au statut de « fable » ou d'« invention », contrairement à ce que feront Athanase Kircher et avant lui les chapelains protestants Henry Lord et Abraham Roger, officiant respectivement auprès de la *East India Company* à Surate et de son concurrent néerlandais à Pulicat[5]. Par l'examen du dialogue avec les brahmanes, non seulement dans son fonctionnement propre au sein du récit de voyage à tendance relativiste, mais aussi dans ses rapports à la tradition missionnaire qu'illustre le Père Roberto de Nobili, ce travail de recherche espère enrichir l'étude de Bernier tout en contribuant à mettre en évidence des

affinités intellectuelles dont un jalon important est passé relativement inaperçu dans l'œuvre de François de La Boullaye-Le Gouz[6].

Roberto de Nobili, brahmane parmi les brahmanes

2 En mai 1610, la Compagnie de Jésus perd en Matteo Ricci l'un de ses plus remarquables « apôtres », si bien implanté à Pékin qu'il sera inhumé – chose alors exceptionnelle – non loin de la Cité interdite. Au même moment se joue au sein de la mission jésuite de Madurai, en pays tamoul, l'épisode inaugural d'une controverse semblable à celle que suscitera plus tard, et avec un retentissement bien supérieur en Europe, l'effort d'accommodation culturelle déployé en Chine à la suite de Ricci[7]. Dans la province indienne de l'Ordre, les doléances pleuvent déjà, en ce mois de mai 1610, à l'égard du Père Roberto de Nobili. Celui qu'il était venu seconder, le Portugais Gonçalo Fernandes, vient de le dénoncer auprès de la hiérarchie pour avoir accepté, entre autres compromis, de mêler à la messe la pratique du bain et l'usage du santal, allant jusqu'à bénir la poudre de bois dont ses néophytes se marquent ensuite le front. Autre objet de controverse : Nobili choisit de respecter les distinctions de caste au point d'adopter lui-même, en vertu de son ascendance aristocratique et de son éducation, les traits caractérisant les brahmanes ; arborant le cordon du « deux fois né » (*dvija*), et désormais végétarien, il se tient à l'écart des autres convertis comme de ses compagnons de mission, auxquels il refuse l'accès à sa maison et à son église.

3 Tenant toutes ces pratiques pour superstitieuses, Fernandes voit sous la tolérance de Nobili la menace d'un schisme, crime dont l'accusé se défend aussitôt dans une *Réponse aux objections faites contre la méthode employée pour convertir les païens dans la nouvelle mission de Madurai*[8]. Plutôt que la méthode de la table rase, dominante chez d'autres ordres missionnaires et dans les territoires contrôlés par les puissances ibériques (où, comme à Goa, le rapport de force dispense d'obtenir le consentement des âmes), Nobili met pleinement en œuvre, dans le sillage de Ricci, le principe selon lequel les usages propres aux peuples à convertir méritent un examen attentif. Formulé dans les *Constitutiones Societatis Iesu* (1558), texte fondateur de la Compagnie, ce programme doit beaucoup au statut que Thomas d'Aquin donne à l'idée de loi naturelle, notamment dans sa *Somme contre les gentils*. Forte de cet héritage intellectuel, la stratégie jésuite entend faciliter la conversion religieuse par la recherche d'un *common ground* sur le plan moral, que seule une compréhension fine des pratiques locales est susceptible de faire émerger[9]. Dans les termes de Nobili :

> La fin de tous ces actes ou emblèmes payens ne se trouve pas dans saint Thomas [d'Aquin] ou dans les autres scolastiques : par exemple, la fin et le motif pour lesquels on porte le *Kudumi* [touffe de cheveux sur un crâne par ailleurs glabre], le cordon brahmanique et choses semblables. Aussi ne peut-on raisonnablement juger si tels actes sont bons ou mauvais, à moins d'avoir parcouru et examiné fidèlement et exactement les ouvrages payens. Il ne faut pas non plus s'en tenir aux dires de quelques payens qui, après leur conversion, déblatèrent à tort et à travers, et sans connaissance de cause, sur tel ou tel usage des sectes qu'ils ont abandonnées[10].

La scolastique a beau fournir les principes, leur mise en œuvre appelle d'autres *auctores*. L'étude approfondie des textes qui régissent la communauté à laquelle Nobili a affaire ne saurait toutefois se passer d'intermédiaire. Tous les brahmanes ne possédant pas l'érudition qu'on pourrait *a priori* leur prêter, il importe de rechercher parmi eux les plus érudits. Or, poursuit Nobili, transmettre leur savoir à des individus qui ne soient

pas brahmanes serait pour eux un péché suprême. Ainsi est-ce « à la miséricorde de Dieu » qu'il doit d'avoir trouvé un interlocuteur de choix :

> Un brahme très savant, qui me fréquentait pour m'enseigner le sanscrit, rejeta, illuminé et conduit par la grâce de l'Esprit-Saint, les vieilles erreurs et embrassa la vérité chrétienne, sacrifiant au salut de son âme tous les avantages que lui procurait dans sa secte son renom de savant. C'est lui qui me fit transcrire en partie ces livres, ou, me les apportant ici, me les expliqua si fidèlement, qu'ils me furent d'un très grand secours pour juger des pratiques et des emblèmes payens. Dans ces livres, en effet, on trouve assez clairement expliqué pourquoi et à quelle fin ces pratiques sont instituées et pratiquées[11].

Remarquons l'insistance avec laquelle Nobili répond ici à l'exigence d'un examen fidèle des sources écrites, qu'il formulait déjà de manière appuyée dans le passage précédent. Ce cadre posé, il peut plaider, preuves textuelles à l'appui, en faveur du fondement civil, et non religieux, des pratiques condamnées par Fernandes : « Tels sont les cordons brahmaniques qui, en premier lieu, sont des emblèmes de caste, et sont secondairement entachés de superstition[12] ». Traitant ailleurs de la distanciation qu'il a introduite à l'égard de ses modestes compagnons de mission et de leurs néophytes, il invoque la nécessité de se « conformer aux usages *sociaux* du pays », faute de quoi il a pu quant à lui « subir de graves persécutions et ennuis[13] ». Aux sources savantes s'ajoute ainsi le rôle de l'expérience, elle-même doublée d'opérations herméneutiques. Au sujet du bain, dont Fernandes accentue pour sa part le caractère pittoresque en insistant sur le mantra prononcé à cette occasion[14], Nobili observe :

> Je ne me suis jamais enquis, ni [n'ai] pensé qu'il fallait m'enquérir, si mes chrétiens se baignent avant de sortir de chez eux pour venir à l'église. Car je suis certain qu'ils sont incapables de prendre jamais ces bains par des considérations superstitieuses, mais uniquement par propreté et pour leur toilette. Le fait que chez nous on se passe une chemise blanche et des habits propres pour aller à l'église, correspond chez nos Indiens aux bains, qui sont leur toilette, puisqu'ils ne portent ni chemise ni autres vêtements [européens]. Peu importe que les payens voient en ces bains une action méritoire. En effet, en examinant la chose attentivement [nous trouverons] qu'ils attribuent du mérite, non pas tant aux bains qu'à certaines récitations [de prières] et de vers glorifiant les faux dieux ; or, ces récitations et chants n'accompagnent pas toujours les bains. Il s'ensuit qu'on ne peut conclure, du fait que quelqu'un se baigne, qu'il le fait pour gagner des mérites[15].

Nobili déploie ici un effort de relativisation qui lui permet de rationaliser la pratique du bain comme équivalent indien de la toilette vestimentaire, auquel viendrait parfois s'ajouter – mais de manière pour ainsi dire accidentelle – une dimension superstitieuse. Convaincu après Thomas d'Aquin que la raison est un principe universel au sein de l'espèce humaine et qu'elle justifie la recherche d'équivalences dans la diversité de ses manifestations, il entreprend d'harmoniser les catégories épistémologiques et métaphysiques des hindous et celles des chrétiens d'Europe. Et il le fait, on l'aura noté, avec une confiance affichée en la possibilité d'une telle traduction. Cet effort trouve son expression la plus aboutie dans un « Dialogue de la vie éternelle » qu'il compose en tamoul, toujours vers 1610, soit sept ans après la publication par Ricci d'un dialogue en mandarin sur le « Vrai sens du Maître du Ciel[16] ».

4 Le texte de Nobili prend donc la forme d'un dialogue de maître (*guru*) à disciple (*shishya*), qui vise en quelque sorte à déterminer quelle religion passe le mieux l'épreuve de la raison. C'est par ce biais que le missionnaire entend faire accepter en fin de compte les doctrines de la Révélation (Incarnation, Trinité), nécessaires au salut de l'âme, mais relevant quant à elles de la foi. Cherchant à convaincre son disciple de

suivre la loi naturelle selon la manifestation exemplaire qu'en donne le christianisme, le maître provoque notamment l'échange suivant :

> Le disciple : Ce que vous avez dit paraît logique. Mais vous devez répondre à cette croyance commune : tout comme il y a plusieurs routes menant à la même ville et de nombreuses rivières qui se jettent dans le même océan, ainsi y a-t-il de multiples points de vue selon lesquels on peut connaître l'Être transcendant et immanent et parvenir à la félicité éternelle. Comment évaluer cette idée ?
> Le maître : Nous pouvons expliquer très clairement la vérité en employant le même exemple. [...] Bien qu'il puisse y avoir plusieurs routes menant à une ville, ce n'est que si elles vont toutes dans la même direction, sans se contredire, que tout ira bien. De même, on peut dire qu'il existe de nombreux chemins menant à la vérité proclamée par *le vrai Veda*. [...] On peut dire en outre que les divers types de pratiques ascétiques et rituelles sont "divers chemins". Dès lors qu'ils se situent dans ce seul et même Veda, ils mèneront tous à la vérité sans contradiction ni discorde. Ainsi, même s'il existe de nombreux chemins de ce type, ceux qui suivent ces chemins parviendront à la félicité éternelle[17].

Le dialogue, qui construit de l'interlocuteur hindou une représentation-type, sert avant tout à illustrer les conditions de possibilité d'une réception favorable du message évangélique. Les objections auxquelles doit répondre le « maître » sont purement fonctionnelles, et surtout parfaitement encadrées : le « disciple » se révèle d'une grande docilité pourvu que son interlocuteur chrétien se livre avec adresse à un geste de traduction conceptuelle. Ainsi que dans tout catéchisme, le dialogue opère comme simple forme d'exposition et mode d'instruction. N'en déplaise au Père Fernandes, l'altération subie par l'objet du discours (le dogme chrétien) paraît très superficielle par rapport aux effets produits dans le texte de Bernier, et avant lui sous la plume de La Boullaye-Le Gouz.

La Boullaye-Le Gouz, « voyageur catholique » et citoyen du monde

5 Rome, 1650 : deux Français se croisent à la cour du cardinal Luigi Capponi. L'homme est à la tête de la Bibliothèque vaticane comme de la Sacrée congrégation pour la propagation de la foi[18]. Il semble intéressé par l'expérience des pays lointains que rapportent, chacun de son côté, les deux compatriotes. Le premier est le célèbre jésuite Alexandre de Rhodes, porteur d'un mémoire en faveur de l'établissement d'un épiscopat au Tonkin et en Cochinchine. Quelques années plus tard, il évoquera en ces termes sa rencontre avec l'autre voyageur :

> C'est un gentil-homme poitevin nommé Monsieur de La Boulaye, qui a depuis peu de mois mis au jour un tres beau livre de ses voyages, où il faict voir, avec autant de fidelité que de netteté d'esprit, la conduite qu'il a monstrée dans des royaumes si differents : il a traversé la plus grande partie de l'Europe, de l'Asie et de l'Affrique ; il s'est trouvé parmy les Turcs, parmy les Arabes, parmy les Persans, les Armeniens, les Indiens et autres nations les plus barbares du monde ; il a par tout eu tant de prudence et tant de vertu, qu'il a conservé inviolablement sa religion et sa conscience, gagnant neantmoins le cœur à tous, et faisant voir qu'un bon chrestien et un bon François peut traverser le monde sans avoir aucun ennemy[19].

Peu importe que le Père de Rhodes rattache au Poitou celui qui se désigne, dans le titre même de sa relation, comme « gentilhomme angevin[20] ». Ce qui prime, ce sont les qualités de « bon chrestien » et de « bon François » dont La Boullaye paraît ici doté de manière exemplaire. Partout, le superlatif et la répétition sont de mise, pour désigner

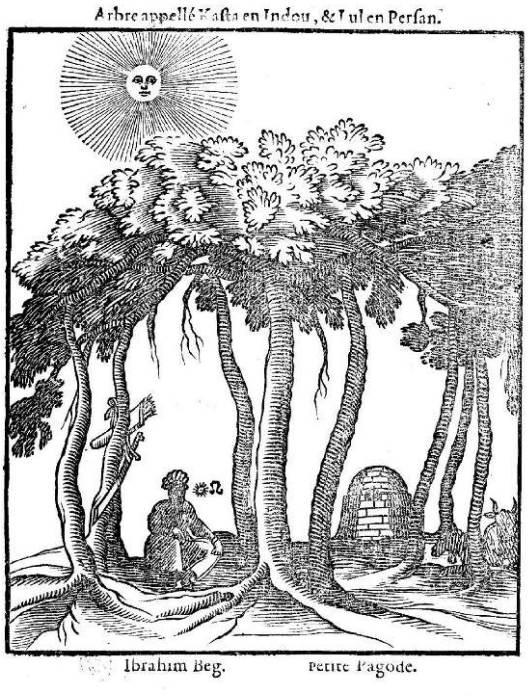
aussi bien la diversité, l'étendue et l'étrangeté des contrées parcourues, que les qualités du voyageur et de sa relation. Le succès de l'expérience humaine, comme celui de la pérégrination, semble total : à en juger par le jésuite, La Boullaye réalise l'incroyable synthèse d'une foi inébranlable en Jésus-Christ et d'une forme de communion universelle.

6 Le commentaire du Père de Rhodes entre en résonance avec la légende de la gravure figurant au seuil dudit volume : « Portraict du Sieur de La Boullaye-Le Gouz en habit Levantin, connu en Asie, & Affrique sous le nom d'Ibrahim-Beg, et en Europe sous celuy de Voyageur Catholique ». Avec ce portrait « en Oriental », La Boullaye inaugure pour le domaine français une pratique que l'on retrouvera chez Jean Thévenot et Jean-Baptiste Tavernier. Le « voyageur catholique » a toutefois ceci de particulier qu'il thématise volontiers, et de façon saisissante, la manière dont il fait siens les codes vestimentaires des contrées qu'il traverse. L'empressement à « s'accommoder » est d'emblée présenté comme une réponse à l'action conjuguée de considérations pratiques et d'une impérieuse curiosité, motif allégué de son voyage :

> L'INCLINATION pressante de voyager et courir les pays estrangers me fit laisser ce qui m'auroit pu embarrasser ; je ne pris qu'un habit et peu de linge, jugeant qu'il estoit plus expedient de s'accommoder à la façon des pays où l'on se trouve et porter force ceintures de sekins de Venise ou hongres d'Allemagne, mais n'en porte pas qui veut[21].

À la fois textuel et iconographique, le portrait du voyageur en Ibrahim Beg revêt une fonction renouvelée dans la gravure (fig. 1) située au seuil du court chapitre consacré à l'« arbre Kasta », ou figuier des banians, que « les Indou honorent d'un culte respectueux[22] ».

Fig. 1 : « Arbre appellé Kasta en Indou, & Lul en Persan. »

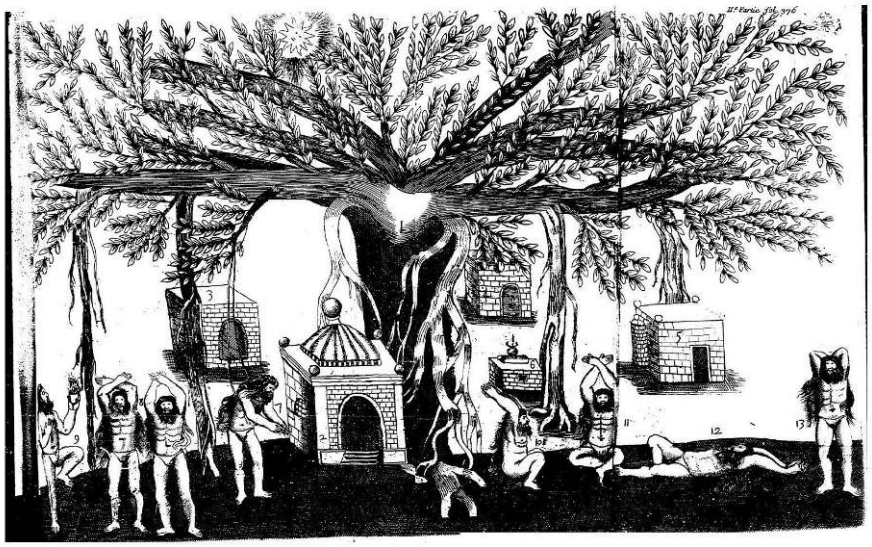


Les voyages et observations du sieur de La Boullaye-Le-Gouz, Paris, Gervais Clousier, 1653, p. 182. BnF, Réserve des livres rares, G-6192.

7 Au cours de son séjour indien, et par une forme d'observation participante avant la lettre, le voyageur prend la mesure des vertus bien réelles du figuier des banians : c'est parce qu'il a « campé plusieurs fois sous cet arbre[23] » qu'il peut en vanter les mérites. La gravure donne à voir de manière particulièrement saillante le rôle joué par l'expérience viatique dans la compréhension des phénomènes. La Boullaye est représenté en tailleur sous l'arbre, qui le protège, lui comme le bétail, d'un soleil ardent. À couvert, il peut se décharger de ses armes et jouir d'un repos sans trouble. Outre le pauvre et l'ascète, seul le voyageur est en mesure d'estimer cet arbre à sa juste valeur : abri naturel contre « l'injure du temps », gîte gracieusement offert à tout venant, le figuier des banians constitue un véritable « tresor[24] ». C'est, dit-il, pour protéger cet arbre que Rāma l'aurait rendu « en quelque veneration » dans ses « ordonnances[25] ». Ainsi l'expérience du terrain, doublée d'une remarquable souplesse intellectuelle, permet-elle au voyageur de rationaliser l'origine du « culte » dont fait l'objet le figuier des banians, et de conclure – comme Nobili sur d'autres matières – à une loi fondée en nature avant d'être « meslé[e] » de « superstition[26] ».

8 Lorsque, vingt-trois ans plus tard, Jean-Baptiste Tavernier publie ses *Six voyages*, c'est sous un jour bien différent qu'il donne à voir les croyances indiennes en général, et les ascètes en particulier : force est de constater que le figuier des banians est chez lui le théâtre d'une tout autre représentation[27].

Fig. 2 : « Des Faquirs ou pauvres volontaires des Indes, & de leurs penitences ».



Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, Paris, Gervais Clousier et Claude Barbin, 1676, p. 376. BnF, Réserve des livres rares, G-6773.

9 Une planche comme celle-ci, pour raisonnée qu'elle soit (les chiffres renvoyant dans le corps du texte à des « explications », mais d'ordre presque clinique), préparerait mal à la conclusion à laquelle aboutit immédiatement, chez La Boullaye, le développement consacré au figuier des banians :

> Voila ce que j'ay remarqué de la Religion des Indou, dans les conferences que j'ay eu[es] avec leurs Bramens & Docteurs : Je conjure les Missionaires Apostoliques, entre les mains desquels cette Relation pourra tomber, de ne se pas porter avec trop de zele contre la Loy de ces Payens, qui est fondée dans la nature, mais qu'ils leur fassent voir peu à peu que leurs mysteres sont un effet de la politique de leurs Sages, & que Dieu n'en est l'Autheur, afin de leur insinuer peu à peu les veritez Évangeliques, & les rendre fidelles, & participans de la gloire et connoissance de Jesus-Christ le vray Messie, dans laquelle gist toute la felicité des creatures[28].

10 La Boullaye fait preuve d'une grande retenue dans l'évocation des « mysteres » hindous. Mettre au compte de la « politique de leurs sages » la dimension superstitieuse des pratiques hindoues n'est toutefois pas sans évoquer la thèse de l'imposture politique des religions, laquelle s'accorde mal avec la profession de foi qui clôt le paragraphe[29]. Ainsi peut-on se demander dans quelle mesure il s'agit pour La Boullaye de seconder, à partir des connaissances acquises au cours d'un long voyage, l'effort missionnaire en terre indienne. La question se pose de manière particulièrement aiguë au sujet d'une « conference » qu'il dit avoir eue avec un docte brahmane :

> J'avois fait amitié avec un habille Bramen, auquel un jour je demanday pourquoy il ne se faisoit pas Chrestien, veu qu'il estoit sçavant Medecin et Astrologue, & devoit par consequent connoistre & suivre la verité. Il me fit cette response : « Ibrahi[m] Beg, toute creance que l'on a de Dieu est bonne, je ne m'estonne pas pourquoy vous ne desirez pas vous faire de ma Religion, pourquoy donc vous estonnez-vous de ce que je ne me fais pas de la vostre [?] Il faut laisser le monde comme il est, il y a plusieurs chemins pour aller à Birampour[,] les uns plus droicts & plus courts que les autres, mais enfin l'on y peut venir, de mesme est-il du Ciel & du Paradis où chacun peut monter, de quelle Nation ou Religion qu'il soit, parce que c'est la patrie commune et la demeure destinée aux ames de ceux qui auront bien fait en cette vie, & se seront portez à suivre les Vertus qu'ils auront connuës : Les mansulmans disent que leur loy est bonne, & que leur Koran est venu du Ciel, & se servent de tous moyens pour augmenter leur Secte. Les Juifs nous veulent persuader qu'ils sont enfans d'Abrahaam, & souffrent d'estre bruslez pour le maintenir. Vous autres croyez estre le peuple esleu par le Messie, par lequel vous esperez vostre justification. Les Sabis [Sabéens] ont cette opinion que leur Livre est escrit dans la langue matrice, parce que Adam, à leur dire, en a esté l'Autheur aussi bien que premier homme. Les Parsis ne croyent pas se tromper, se laissans conduire à leurs chefs, non plus que les Chinois, qui adjouste[nt] foy en tout à leurs Bonses : & nous autres nous disons que nous avons la vraye connoissance du Createur du Ciel & de la Terre par nos escrits, et que nous suivons la bonne Religion, à cause du long-temps qu'il y a que nous sommes Indous de pere en fils, & loing de forcer les autres hommes à prendre nos sentiments, nous ne les recevons pas mesme dans nostre Religion, & n'abusons point des animaux, lesquels sont d'une mesme famille que nous, & sont aussi peu pour nous que nous sommes pour eux, aucun n'ayant domination sur les creatures que leur Autheur[30] ».

11 Comme chez Nobili, le dialogue s'établit sur la base d'une rationalité partagée et de la croyance en un Dieu souverain comme en l'existence d'un au-delà, séjour bienheureux des âmes vertueuses. L'idée selon laquelle toutes les religions reconnaissent ces deux articles est fondamentale pour l'apostolat jésuite. Constater de telles croyances sur le terrain constitue d'ailleurs, selon l'argument du consentement universel (ou *consensus gentium*), une preuve de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Mais la réplique du brahmane produit un effet tout différent par l'accumulation vertigineuse des croyances particulières, explicitement désignées comme telles – et présentées comme équivalentes, au mépris des graves enjeux qui leur sont associés. Que conclure du silence de La Boullaye, qui laisse au brahmane le mot de la fin malgré ce qu'il s'est

entendu dire (« Vous autres croyez estre le peuple esleu par le Messie, par lequel vous esperez vostre justification ») ? Plutôt que d'aboutir à la réfutation du propos adverse, comme ce sera le cas face à un rabbin rencontré à Alexandrie[31], le dialogue favorise ici l'expression d'un goût certain du relatif[32].

12 Une telle posture intellectuelle a pu trouver un écho particulièrement favorable dans certains milieux. De retour à Paris en 1650, La Boullaye est mis en relation avec Nicolas de Bautru, marquis de Vaubrun-Nogent, conseiller du roi. Par son entremise, le voyageur en vient à être reçu par le tout jeune Louis XIV, qui lui enjoint de faire imprimer sa relation. Or on sait que Nogent a largement pesé dans la carrière de Samuel Sorbière, très proche disciple de Gassendi (comme François Bernier) et citoyen déniaisé de la République des Lettres[33]. Autre figure du milieu gassendiste, Abraham du Prat recommande La Boullaye à Thomas Hobbes dans une lettre de 1655 :

> Ce M^r^ de la boulaye est un Gentilhomme qui est estimé a Paris de tous les honestes gens. Il a voyagé iusques sur les frontieres de la Chine, et a fort iudicieusement observé tout ce qu'il y a de considerable dans tous les pays où il a passé. Je m'asseure que vous ne recevrés pas moins de satisfaction de sa conversation que M^rs^ Martel, Sorbiere et moy, qui l'avons tousjours trouvée charmante. Il est du nombre de ceux qui se disent citoyens du monde[34].

13 Dans ce milieu philosophe, le « voyageur catholique » est donc reconnu comme « citoyen du monde », sans toutefois que l'articulation des deux qualités soit d'une parfaite évidence. Jusqu'où La Boullaye conforte-t-il, comme l'assure le Père de Rhodes, la vocation d'universalité de l'Église chrétienne ? Compte tenu de l'issue suspendue du dialogue avec le brahmane, il plane sur l'épithète « catholique » une ambiguïté qu'il est tentant de juger signifiante…

Une plaisante réponse à François Bernier

14 Dans le corpus des *Voyages*, c'est sans doute à propos de Bernier que l'attention portée aux faits d'écriture a le plus trouvé à s'exercer. Inaugurant cet effort, Sylvia Murr met en évidence des dispositifs textuels par le biais desquels l'Empire moghol devient chez lui le support allégorique d'une réflexion d'ordre politique et moral[35]. Sa démonstration s'efforce de tenir compte des contraintes comme des potentialités inhérentes au genre épistolaire auxquels ressortissent les *Voyages* (1670-1671) de Bernier, collection de lettres et de mémoires dont les destinataires vont de l'académicien Jean Chapelain à Colbert ou encore Louis XIV, en passant par tel ou tel représentant du milieu gassendiste. Sylvia Murr en vient ainsi à noter :

> Dans la lettre à Jean Chapelain, le ton est nettement plus académique, Bernier se rappelle que Chapelain avait censuré sa « gaieté » en 1671 [...]. Il quitte, lorsqu'il convient, son habitus sceptique pour émailler son discours de jugements de valeur bien-pensants, tout à fait dans le ton des relations des missionnaires jésuites. Dans cet esprit, sa critique épicurienne des superstitions et de l'ambition temporelle du clergé – dont les « gentils de l'Hindoustan » lui fournissent le paradigme – est habillée par la phraséologie apologétique chrétienne, artifice lui permettant de la faire passer pour une critique du paganisme en tant que tel, et de feindre que les travers qu'il dénonce ne se trouvent que parmi la gentilité mais non dans l'Église[36].

15 « Feindre », dit Sylvia Murr, sans doute parce que le double intitulé de la lettre programme d'emblée une lecture généralisante : « Touchant les superstitions, étranges façons de faire et doctrine des hindous ou gentils de l'Hindoustan. D'où l'on verra qu'il

n'y a opinion si ridicule et si extravagante dont l'esprit de l'homme ne soit capable[37]. » Cette clé interprétative se précise dans l'incipit : consacré au récit de deux éclipses, observées l'une à Paris, l'autre à Delhi, il invite implicitement à considérer la lettre comme obéissant à une logique spéculaire. Ainsi le rituel de l'immolation des veuves devient-il, sous la plume de Bernier, un formidable instrument au service de la dénonciation des superstitions populaires et de l'hypocrisie de certains représentants du pouvoir spirituel[38]. Pour qualifier semblables pratiques, le savant voyageur n'hésite pas à user très abondamment d'évaluatifs tels que les adjectifs « infâme » et « infernal », ce en quoi il adopte – de manière ostentatoire – le ton de l'apologétique chrétienne. Insistant sur l'ambiguïté du discours de Bernier, Sylvie Requemora conclut : « Ses récits sont donc bien le lieu d'une polyphonie où rhétorique et intentions s'opposent parfois[39]. »

16 Dans l'introduction à son édition des *Voyages* de Bernier, Frédéric Tinguely renchérit : « À chaque instant, son discours est en quelque sorte susceptible de se retourner contre les tranquilles certitudes européennes et d'ébranler les fondements mêmes dans lesquels on le croyait ancré[40]. » Ainsi en va-t-il d'un passage de la même lettre à Chapelain, où Bernier se place à son tour en position d'apostolat :

> Selon la doctrine de ces Védas, ils sont obligés de faire oraison tous les jours trois fois pour le moins, au matin, à midi et au soir, le visage tourné vers l'Orient. Ils sont encore obligés de se laver trois fois tout le corps, ou du moins avant le manger, et croient qu'il y a plus de mérite de se laver et de faire la prière dans de l'eau courante que dans une autre. Peut-être bien encore que les législateurs, en ce point, ont eu égard à ce qui est propre et commode pour le pays, car on ne demande dans les Indes qu'à se laver et à se baigner. Aussi sont-ils bien embarrassés à observer leur loi lorsqu'ils se trouvent dans les pays froids. J'en ai vu dans les voyages qui ont pensé mourir pour se vouloir ainsi opiniâtrer à se laver le corps, se plongeant dans les fleuves ou dans les réservoirs lorsqu'ils en trouvaient proche, ou se jetant des seaux d'eau sur la tête lorsqu'ils en étaient éloignés. Quand je leur disais sur cela que dans les pays froids il serait impossible d'observer leur loi pendant l'hiver, ce qui était un signe qu'elle n'était qu'une pure invention des hommes, ils me donnaient cette réponse assez plaisante : qu'ils ne prétendaient pas que leur loi fût universelle ; que Dieu ne l'avait faite que pour eux et que c'était pour cela qu'ils ne pouvaient pas recevoir un étranger dans leur religion ; qu'au reste ils ne prétendaient point que la nôtre fût fausse ; qu'il se pouvait faire qu'elle fût bonne pour nous et que Dieu pouvait avoir fait plusieurs chemins différents pour aller au ciel, mais ils ne veulent pas entendre que la nôtre, étant générale pour toute la terre, la leur ne peut être que fable et que pure invention[41].

17 Bernier ne nie aucunement le bien-fondé *relatif* de la pratique rituelle du bain (dont Nobili, on l'a vu, faisait l'équivalent indien de la toilette vestimentaire) ; ce qu'il questionne de manière particulièrement éloquente, et sans ménagement, c'est son éventuel statut de loi naturelle (ce dont se souviendra d'ailleurs Montesquieu[42]). Comme chez La Boullaye, les interlocuteurs de Bernier ne manquent pas de répartie. La grande différence est qu'elle se trouve ici qualifiée par l'auteur : « ils me donnaient cette réponse assez plaisante [...] ». Voilà qui semble fournir un critère fiable pour établir le basculement dans la libre-pensée. C'est toutefois sans compter avec Furetière, qui rappelle un second sens du terme : « PLAISANT, se dit quelquefois par injure, ou reproche. »[43] Tandis que La Boullaye laisse le dialogue ouvert, programmant une lecture active qui réfléchisse aux propos du brahmane, Bernier porte sur la réplique adverse un jugement dont l'ambiguïté a pu mettre l'auteur à l'abri de la censure sans rien enlever à la puissance d'évocation du dispositif[44].

Le carrefour indien

18 Il y a plusieurs routes pour se rendre en Inde : celles des étoffes et des pierres précieuses, celles de la conversion des peuples et du salut des âmes, celles de la poudre et du canon, celles enfin – moins nettement tracées – de la « curiosité ». De même, les textes étudiés ici constituent des carrefours, où se rencontrent différentes voix. À celles des brahmanes, l'étude conjointe des écrits de Nobili, La Boullaye et Bernier contribue à donner corps : si le second a pu avoir connaissance du cas Nobili, il n'a probablement pas eu accès à ses écrits, dont la circulation, manuscrite, s'est sans doute limitée à un milieu restreint de missionnaires et d'autorités ecclésiales. On ne saurait donc expliquer par ce biais la présence chez Bernier et lui de la rhétorique attestée avant eux par le jésuite. La reconnaissance d'une valeur référentielle dans les répliques attribuées aux brahmanes n'ôte rien, d'ailleurs, à la puissance du dispositif élaboré par La Boullaye puis Bernier. En se gardant de prendre position (ou en le faisant de manière équivoque, dans le cas de Bernier), ces textes non seulement enregistrent différentes voix, mais se rendent encore susceptibles de lectures divergentes. Là où Nobili s'appliquait à écarter toute ambiguïté, le tressage des voix constitue, sous la plume de ces voyageurs, le support d'une réflexion audacieuse, qui gagne alors à s'exprimer par détour.

19 Contre l'idée d'un « matériau ethnographique » livré sans relief à la postérité, les cas étudiés ajoutent au récit, toujours plus complexe, des opérations et des figures à travers lesquelles est pensée la dette des Lumières envers l'expérience du lointain. Point de départ de la réflexion développée ici, l'étude de Bernier pourrait inviter, en retour, à réinterroger ce que Sylvia Murr appelle le ton bien-pensant des missionnaires jésuites, et que l'on a rencontré chez le Père de Rhodes évoquant les « nations les plus barbares du monde ». Ce ton ne pourrait-il, du moins dans l'un ou l'autre cas, relever déjà d'une forme d'« artifice » destiné à faire passer certaines audaces ? Après tout, pour rassurer « ceux qui pourraient se scandaliser[45] », Nobili attache bien une croix au cordon brahmanique des nouveaux convertis…

NOTES

1. Voir Geoffroy Atkinson, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées. Contribution à l'étude de la formation des esprits du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 1924 ; Muriel Dodds, *Les Récits de voyages. Sources de* L'Esprit des lois *de Montesquieu*, Paris, Champion, 1929 ; Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne : 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935.

2. Voir notamment Sylvia Murr, « La politique "au Mogol" selon Bernier : appareil conceptuel, rhétorique stratégique, philosophie morale », dans *De la royauté à l'État dans le monde indien*, Jacques Pouchepadass et Henri Stern (dir.), Paris, Éd. de l'EHESS, « Puruṣārtha », 1991, p. 239-311 [En ligne] URL : https://books.openedition.org/

editionsehess/26798?lang=fr ; Jean-Charles Darmon, « Prudence politique et droit de propriété privée selon Bernier : pour une analyse utilitariste de la décadence des États du Grand Mogol », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, n° 3, 1999, p. 123-142 ; Frédéric Tinguely, « Un paradis sans miracles ? Le Cachemire de François Bernier », *Études de Lettres* – « Voyage et libertinage (XVII^e-XVIII^e siècle) » [F. Tinguely et Adrien Paschoud (dir.)], n° 3, 2006, p. 55-69 ; Frédéric Tinguely, « Les jeux de l'universel et du relatif dans les *Voyages* de François Bernier », dans *La Lecture complice. Culture libertine et geste critique*, Genève, Droz, « Les seuils de la modernité », 2016, p. 157-177 ; Faith E. Beasley, *Versailles Meets the Taj Mahal. François Bernier, Marguerite de La Sablière, and Enlightening Conversations in Seventeenth-Century France*, Toronto, University of Toronto Press, 2018 ; Mathilde Bedel, « Marseille : porte de l'Inde. Récit du médecin curieux devenu l'explorateur privilégié d'un ailleurs fabuleux », dans *Voyages, rencontres, échanges au XVII^e siècle : Marseille carrefour*, Sylvie Requemora-Gros (dir.), Tübingen, Gunter Narr, « Biblio 17 », 2017, p. 103-115.

3. Ici et tout au long de l'article, le terme « hindou » est employé par commodité, sans prétendre désigner un ensemble parfaitement unifié et cohérent de pratiques et de croyances.

4. Voir Joan-Pau Rubiés, « The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation. Between Idolatry and Civilization », *Archivum historicum societatis Iesu*, vol. 74, n° 147, 2005, p. 237-280 ; *id.*, « Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 55, n° 2-3, 2012, p. 447-494 [En ligne] DOI : https://doi.org/10.1163/15685209-12341242. Comme le rappelle J.-P. Rubiés, le recours des jésuites à la forme littéraire du dialogue doit beaucoup à leur formation humaniste. Longtemps cantonnée au genre apologétique (de Justin Martyr à Raymond Lulle), la forme du dialogue connaît un regain d'intérêt sous l'influence de l'humanisme, en renouant avec ses racines philosophiques dans la culture classique. Les jésuites participent à ce renouveau, conjuguant volontiers orientation apologétique et questionnements plus libres sur les rapports entre cultures (voir *ibid.*, p. 448).

5. Voir Athanasius Kircher, *China [...] illustrata*, Amsterdam, Johannes Janssonius Van Waesberge et Elizaeus Weyerstraten, 1667 [*La Chine* [...] *illustrée*, trad. F. S. d'Alquié, Amsterdam, J. Janssonius Van Waesberge et héritiers Weyerstraten, 1670] ; *Henry Lord, A Discoverie of the Sect of the Banians*, Londres, T. et R. Cotes pour Francis Constable, 1630 [*Histoire de la religion des Banians,* trad. P. Briot, Paris, Robert de Ninville, 1670] ; *Abraham Rogerius, De Open-Deure tot het Verborgen Heydendom*, Leyde, Françoys Hackes, 1651 [*La Porte ouverte pour parvenir à la connoissance du paganisme caché*, trad. T. de La Grue, Amsterdam, Jean Schipper, 1670]. Sur ces textes, voir Will Sweetman, *Mapping Hinduism. "Hinduism" and the study of Indian religions, 1600-1776*, Halle, Franckesche Stiftungen zu Halle, 2003.

6. Sur ce voyageur méconnu, voir surtout les travaux de Sanjay Subrahmanyam : « Once bitten, twice shy: A French traveller and go-between in Mughal India, 1648-67 », *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 58, n° 2, 2021, p. 153-212 ; « From Anjou to Agra. A Letter from a French Traveller to Asia in the 1660s », dans *L'Épaisseur du temps. Mélanges offerts à Jacques Dalarun*, Sean L. Field, Marco Guida et Dominique Poirel (dir.), Turnhout, Brepols, 2021, p. 617-629.

7. Sur le récit des funérailles de Ricci, voir l'étude de Matthieu Bernhardt, *La Chine en partage. Les écrits sinophiles du Père Matteo Ricci*, Genève, Droz, « Les seuils de la

modernité », 2021, p. 238-241. Sur le déclenchement de la querelle dite des « rites malabars », restée longtemps dans l'ombre de son « équivalent » chinois, voir les travaux d'Ines G. Županov, en particulier : « Le repli du religieux : Les missionnaires jésuites du XVII^e siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 6, 1996, p. 1201-1223 [En ligne] DOI : https://doi.org/10.3406/ahess.1996.410917 ; *id.*, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, New Dehli, Oxford University Press, 1999. Voir aussi les chapitres que Francis X. Clooney consacre à Nobili dans *Western Jesuit Scholars in India. Tracing their paths, Reassessing their goals*, Leyde/Boston, Brill, « Jesuit Studies », 2020.

8. *Responsio ad ea quæ contra modum quo nova Missio Madurensis utitur ad ethnicos Christo convertendos objecta sunt*, restée à l'état manuscrit jusqu'à l'édition avec traduction française procurée par Pierre Dahmen sous le titre : *Roberto de Nobili, l'apôtre des Brahmes. Première apologie. 1610*, Paris, Spes, 1931 (ci-après : *Première apologie*). À noter que Nobili devra attendre 1623, et un jugement du pape Grégoire XV, pour obtenir gain de cause.

9. Sur le rôle de l'héritage thomiste dans la stratégie missionnaire jésuite, voir Joan-Pau Rubiés, « The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation. Between Idolatry and Civilization », art. cit., p. 259-260.

10. Roberto de Nobili, *Première apologie*, *op. cit.*, p. 91-92.

11. *Ibid.*, p. 93-94.

12. *Ibid.*, p. 100. Les preuves produites à ce sujet valent à Nobili l'autorisation de l'archevêque de Cranganore pour tolérer parmi les fidèles le port du cordon brahmanique… auquel sera de préférence accrochée une croix « jusqu'à ce que ceux qui pourraient se scandaliser se soient rendu compte de la vérité des faits telle que l'établit le résultat de nos recherches exactement et mûrement faites » (*ibid.*, p. 129).

13. « Ut harum regionum *politicus* servitur *mos* [...] non nullas persecutiones et calamitates non mediocres perpessus sum » (*ibid.*, p. 73 ; soulignement de l'auteure).

14. « Le mantra [*o mandirão*] ou l'oraison est le suivant : "J'ai un bout de bois [entre les dents] pour que tu me donnes la vie, l'honneur, des fils, des vaches, de l'argent, la raison, le savoir". Tout ceci est demandé à un bout de bois. » (*Tratado do P.^e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*, éd. José Wicki, Lisbonne, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973, p. 100 (extrait traduit par I. G. Županov dans « Le repli du religieux », art. cit., p. 1207).

15. Roberto de Nobili, *Première apologie*, *op. cit.*, p. 147-148.

16. Il s'agit du *Tianzhu shiyi*, dont il existe une traduction anglaise : Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, éd. Edward J. Malatesta, trad. D. Lancashire et P. Hu Kuo-chen, Taipei, Institut Ricci, 1985.

17. R. de Nobili, « The Dialogue on Eternal Life », dans *Preaching Wisdom to the Wise. Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, trad. et éd. Anand Amaladass et F. X. Clooney, Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 2000, p. 262-263 (Traduction de l'auteure).

18. Sur ce dicastère de la curie romaine, lequel n'a pas manqué de s'intéresser au cas Nobili, voir les travaux de Giovanni Pizzorusso, par exemple : « La Congrégation *De Propaganda Fide* à Rome. Centre d'accumulation et de production de "savoirs missionnaires" (XVII^e-début XIX^e siècle) », dans *Missions d'évangélisation et circulation des*

savoirs (XVI^e^-début XVIII^e^ siècle), Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky et Inès G. Županov (dir.), Madrid, Casa de Velásquez/CARE /EHESS, 2011, p. 25-40 [En ligne] URL : https://books.openedition.org/cvz/7804?lang=fr.

19. Alexandre de Rhodes, *Divers voyages et missions [...] en la Chine et autres royaumes de l'Orient [...]*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, troisième partie, 1653, p. 53-54.

20. *Les voyages et observations du sieur de La Boullaye-Le Gouz, gentilhomme angevin, où sont décrites les religions, gouvernemens et situations des Estats et royaumes d'Italie, Grece, Natolie, Syrie, Perse, [...] Grand Mogol, Bijapour, Indes orientales des Portugais, Arabie, Egypte [...]* [1653], Paris, Gervais Clousier, 1657.

21. La Boullaye-Le Gouz, *op. cit.*, p. 7 (petites majuscules dans le texte).

22. *Ibid.*, p. 196.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. Comme le montre Paola von Wyss-Giacosa, la planche de Tavernier connaîtra une grande fortune, informant durablement les représentations de l'ascétisme hindou (voir *Religionsbilder der frühen Aufklärung. Bernard Picarts Tafeln für die* Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde, Wabern, Benteli Verlag, 2006, p. 187-197). Voir aussi Frédéric Tinguely, *Le Fakir et le Taj Mahal. L'Inde au prisme des voyageurs français du XVII^e^ siècle*, Genève, La Baconnière Arts / BGE, 2011, p. 37-47.

28. La Boullaye-Le Gouz, *Voyages et observations*, *op. cit.*, p. 197.

29. Sur cette question, voir notamment Jean-Pierre Cavaillé, « Imposture politique des religions et sagesse libertine », *Littératures classiques*, n° 55, 2004, p. 27-42 [En ligne] DOI : https://doi.org/10.3917/licla.055.0027.

30. La Boullaye-Le Gouz, *Voyages et observations*, *op. cit.*, p. 223-225.

31. *Ibid.*, p. 393-400.

32. Cette conclusion laissée ouverte rappelle notamment celle du *Colloquium heptaplomeres* de Jean Bodin, ou *Colloque entre sept savants qui sont de différents sentiments des secrets cachez des choses relevées*, lequel circule alors, de manière clandestine, depuis un bon demi-siècle. Quant à l'argument du *consensus gentium*, il se trouve mobilisé de manière subversive par François de La Mothe Le Vayer dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, qu'il publie en 1630 et 1631 sous le pseudonyme relativement transparent d'Orasius Tubero. Comme le relève Isabelle Moreau, Le Vayer, non sans une magistrale ironie, « met au service d'une démonstration qui nie l'universalité de Dieu les témoignages des missionnaires de la Compagnie de Jésus » (Isabelle Moreau et Grégoire Holtz, « De l'Indien au philosophe : (les seuils de) captation d'une parole étrangère », dans *« Parler librement ». La liberté de parole au tournant du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle*, Isabelle Moreau et Grégoire Holtz (dir.), Lyon, ENS Éditions, 2005, p. 90 [En ligne] URL : https://books.openedition.org/enseditions/166?lang=fr).

33. Voir Sebastian Kühn, « „Anthropométrie" einer Gelehrtenrepublik : Samuel Sorbière (1615–1670) », *Aufklärung*, n° 26, 2014, p. 101-119.

34. Abraham du Prat à Thomas Hobbes, lettre de Paris du 4 octobre 1655, dans *The Correspondence of Thomas Hobbes*, éd. Noel Malcom, Oxford, Clarendon Press, 1994, vol. 1, p. 213.

35. Voir Sylvia Murr, « La politique "au Mogol" selon Bernier », art. cit.

36. *Ibid.*, p. 279.

37. *Un libertin dans l'Inde moghole. Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, éd. F. Tinguely, Paris, Chandeigne, « Magellane », 2008, p. 301.

38. Reprenant à ce sujet de célèbres vers de Lucrèce, Bernier mobilise un lieu commun que François Xavier avait déjà réactivé au sujet des brahmanes (voir I. G. Županov, « Le repli du religieux », art. cit., p. 1205-1206). Pour Nobili, le problème tient au manque d'instruction de certains d'entre eux, en particulier ceux de Goa. La Boullaye et Bernier semblent avoir pareillement observé une distinction entre d'hypocrites et d'« habilles » brahmanes.

39. Sylvie Requemora, « Voyage et libertinage, ou l'usage du genre hodéporique comme "machine à déniaiser" dans la littérature française du XVII^e^ siècle », *Annali d'Italianistica*, vol. 21, 2003, p. 127.

40. Frédéric Tinguely, « Introduction », dans *Les Voyages de François Bernier*, *op. cit.*, p. 32.

41. *Ibid.*, p. 326-327.

42. « C'est un acte très méritoire aux Indes de prier Dieu dans l'eau courante : mais comment exécuter ces choses dans d'autres climats ? » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, l. XXIV, chap. 26). La référence à Montesquieu est donnée dans l'édition de Bernier établie par Frédéric Tinguely, lequel commente dans un ouvrage ultérieur les « jeux de l'universel et du relatif » tels qu'ils trouvent à s'exprimer dans ce passage de la lettre à Chapelain notamment (*La Lecture complice*, *op. cit.*, p. 173-177). Je lui suis redevable de ces analyses, que je tâche ici d'approfondir.

43. Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye/Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690, t. III, p. 143, *s. v.* « plaisant ».

44. Le procédé, si c'en est un, n'est pas sans rappeler la doctrine morale des équivoques, qui permet de dissimuler sans mentir, et dont la pratique est bien documentée pour l'Angleterre dans le cadre de procès mettant en cause des jésuites après la conspiration des Poudres (1605) contre le roi et les parlementaires. Voir à ce sujet Jean-Pierre Cavaillé, « Équivoques et restrictions mentales », *Kairos*, n° 8, 1997, p. 35-80.

45. Roberto de Nobili, *Première apologie*, *op. cit.*, p. 129.

RÉSUMÉS

Cet article explore le dialogue avec les brahmanes – en tant que forme discursive et rapport aux croyances hindoues –, tel qu'il s'illustre dans l'apostolat jésuite avec le Père Roberto de Nobili avant d'être réinvesti, avec toujours plus d'ambiguïté et d'effets en retour, sous la plume de voyageurs comme François de La Boullaye-Le Gouz et François Bernier.

This article explores the dialogue with Brahmins – as a discursive form and as an engagement with Hindu beliefs –, which is a key component in the work of the Jesuit Father Roberto de Nobili, before being reinvested in an ambiguous way by travel-writers such as François de La Boullaye-Le Gouz and François Bernier.

INDEX

Mots-clés : Bernier (François), La Boullaye-Le Gouz (François de), Nobili (Roberto de), accommodation, relativisme
Keywords : Bernier (François), La Boullaye-Le Gouz (François de), Nobili (Roberto de), accommodation, relativism

AUTEUR

YASMINE ATLAS

Université de Genève