



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Voire référence*

Our file *Notre référence*

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

L'Inde imaginaire: le thème de la dévotion hindoue
dans les manuels d'histoire des religions du XIX^e siècle
en France

par

Michel Gardaz
Département des sciences religieuses
Faculté des arts

Thèse présentée à l'École des études supérieures
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention du doctorat (sciences religieuses): Ph.D

Ottawa, 1994



Michel Gardaz, Ottawa, Canada, 1994



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Voire référence*

Our file *Notre référence*

THE AUTHOR HAS GRANTED AN
IRREVOCABLE NON-EXCLUSIVE
LICENCE ALLOWING THE NATIONAL
LIBRARY OF CANADA TO
REPRODUCE, LOAN, DISTRIBUTE OR
SELL COPIES OF HIS/HER THESIS BY
ANY MEANS AND IN ANY FORM OR
FORMAT, MAKING THIS THESIS
AVAILABLE TO INTERESTED
PERSONS.

L'AUTEUR A ACCORDE UNE LICENCE
IRREVOCABLE ET NON EXCLUSIVE
PERMETTANT A LA BIBLIOTHEQUE
NATIONALE DU CANADA DE
REPRODUIRE, PRETER, DISTRIBUER
OU VENDRE DES COPIES DE SA
THESE DE QUELQUE MANIERE ET
SOUS QUELQUE FORME QUE CE SOIT
POUR METTRE DES EXEMPLAIRES DE
CETTE THESE A LA DISPOSITION DES
PERSONNE INTERESSEES.

THE AUTHOR RETAINS OWNERSHIP
OF THE COPYRIGHT IN HIS/HER
THESIS. NEITHER THE THESIS NOR
SUBSTANTIAL EXTRACTS FROM IT
MAY BE PRINTED OR OTHERWISE
REPRODUCED WITHOUT HIS/HER
PERMISSION.

L'AUTEUR CONSERVE LA PROPRIETE
DU DROIT D'AUTEUR QUI PROTEGE
SA THESE. NI LA THESE NI DES
EXTRAITS SUBSTANTIELS DE CELLE-
CI NE DOIVENT ETRE IMPRIMES OU
AUTREMENT REPRODUITS SANS SON
AUTORISATION.

ISBN 0-612-00463-5

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

REMERCIEMENTS

Cette thèse a été préparée sous la direction du professeur R. Pummer. Je tiens à lui exprimer ma profonde reconnaissance et à lui témoigner ma gratitude pour son dévouement exemplaire. Sans ses judicieux conseils, nous n'aurions pu arriver au terme de notre odyssee. J'aimerais remercier également Christian Lemay, Bruce Mills, le professeur Normand Pagé, le professeur Georges Tissot et Denise Cordeau, d'avoir prêté leurs concours à cette recherche. Enfin, la réalisation de cette thèse a été rendue possible grâce aux supports financiers du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada ainsi qu'à ceux du gouvernement de l'Ontario et du Québec.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
I. Objectif	6
II. Méthodologie	9
III. Plan de la thèse	13
CHAPITRE 1. LE REGARD OCCIDENTAL	14
I. Antiquité	14
II. Moyen Âge	20
III. La Renaissance	24
IV. Le siècle des Lumières	28
V. Bilan	33
CHAPITRE 2. L'HISTOIRE DES RELIGIONS EN FRANCE AU XIX ^e SIÈCLE	34
I. Le climat politique et religieux	34
II. L'étude de la religion	39
III. L'orientalisme	42
IV. La vogue du romantisme allemand	46
V. L'indianisme	49
VI. Le développement institutionnel des sciences des religions	56
1. Collège de France	56

2.	École Pratiques des Hautes Études - section sciences religieuses	57
3.	Musée Guimet	59
VII.	Bilan	60
 CHAPITRE 3. LES MANUELS D'HISTOIRE DES RELIGIONS		62
I.	La naissance d'un nouveau genre littéraire	62
II.	Nature et objet	64
III.	Les éditions	66
IV.	Les manuels de la première période	69
1.	Bernard Picart, <i>Histoire des religions et des mœurs de tous les peuples du monde</i>	69
2.	Cyprien Anot de Maizières, <i>Code sacré ou exposé comparatif de toutes les religions de la terre</i>	72
3.	M. Sulau de Lirey, <i>Histoire des différentes religions, depuis leur origine jusqu'à nos jours</i>	77
4.	F.-T.B. Clavel, <i>Histoire pittoresque des religions, doctrines, cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde</i>	80
5.	J.A. Buchon, éd. <i>Histoire universelle des religions</i>	84
V.	Les manuels de la deuxième période	88
1.	C.P. Tiele, <i>Manuel de l'histoire des religions Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes</i>	88
2.	G. Rawlinson, <i>Les religions de l'ancien monde</i>	91

3.	J. Vinson, <i>Les religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire</i>	93
4.	Léon de Milloué, <i>Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés</i>	96
5.	G.M. Grant, <i>Les grandes religions</i>	99
VI.	Bilan	102
CHAPITRE 4.	INVENTAIRE DES REPRÉSENTATIONS	107
I.	Les personnages religieux	107
1.	Le brâhmane	108
2.	Le fakîr	124
3.	Le yogin	131
4.	La bayadère	135
5.	Les thugs	138
II.	Les pratiques de dévotion	140
1.	Les sacrifices humains	140
2.	Le sacrifice volontaire de soi	143
3.	Le char de Jagannâtha	145
4.	La satî	149
III.	Les illustrations	155
IV.	Bilan	163

CHAPITRE 5.	LA RUPTURE ENTRE LES DEUX PÉRIODES DE PRODUCTION	165
I.	Les manuels de la première période	165
1.	La pérennité des représentations	165
2.	La peinture française et la plastique hindoue	168
3.	Relations de voyage et don-quichottisme	170
II.	Les premiers manuels modernes d'histoire des religions	172
1.	Le développement des sciences des religions	172
2.	Le changement méthodologique	174
3.	Le texte et le terrain culturel	176
4.	L'altérité religieuse	181
CONCLUSION		185
BIBLIOGRAPHIE		192
TABLE DES ILLUSTRATIONS		208

INTRODUCTION

L'Orient est depuis plusieurs siècles synonyme d'exotisme. Avec ses hallucinations, l'opium oriental conduit l'imagination des lecteurs sur la route de la soie, dans les sérails de la Sublime Porte et sur les traces de Hasan ibn al-Sabbah (le légendaire fondateur de la secte ismaélienne des assassins). On rencontre aussi sur les routes d'Orient les fameux derviches dont les philosophes des lumières se plaisaient à dénoncer les jongleries. La conquête d'Egypte par Napoléon, le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion, les majestueuses pyramides, le sphinx, les momies, suscitent les rêveries les plus pittoresques. Les découvertes archéologiques exhibent des vestiges de civilisations laissant songeur l'homme du XIXe siècle. L'Indochine française attire les aventuriers et les explorateurs vers les ruines d'Angkor Wat. Les peintres romantiques sont inspirés par les harems des Sultans d'Afrique du Nord. Enfin, les rêveries sans fin des mille et une nuits enivrent les esprits de plaisirs exotiques et de stimulants érotiques.

Les limites géographiques de l'imaginaire oriental ne sont pas jalonnées avec précision dans la cartographie du réel. L'Orient a été identifié au cours des siècles dans la littérature occidentale à plusieurs pays différents. Les modes littéraires ont placé divers pays du Levant et de l'Extrême-Orient aux premières loges de la rêverie. Par moments, il fut turc (XVIIe siècle), à d'autres, chinois ou perse (XVIIIe siècle), puis indien (fin XVIIIe)¹. À d'autres moments, il fut qualifié de proche ou d'extrême, il finit en somme

1 Dans la littérature française, l'Orient Islamique a donné lieu à plusieurs enquêtes: M.-C. Burgat, éd. D'un Orient à l'autre 2 vols. (Paris: C.N.R.S., 1991); P. Martino, L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle. Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université de Paris (Paris: Hachette, 1906); T. Hentsch, L'Orient imaginaire (Paris: Editions de Minuit, 1988); E. Saïd, L'Orientalisme. Préface de T. Todorov, traduit de l'américain par C. Malamoud (Paris: Seuil, 1980); J.P. Charnay, Les Contre-Orients (Paris: Sindbad, 1980); M. Taha-Hussein, Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France.

par faire «le tour du monde²».

L'Inde est sans doute le pays par excellence de l'Orient imaginaire. Ce pays occupe d'ailleurs une place considérable dans l'imaginaire littéraire occidental. Il est le lieu où les rêves exotiques s'imbriquent avec le réel³. L'Inde est aussi le pays exemplaire de la sagesse; cette dernière répond au désir enraciné en l'homme de croire qu'il existe un lieu sur terre où règne impérialement la sagesse digne de l'utopie platonicienne.

Au cours des siècles, l'Inde a sans cesse exercé auprès des esprits en quête d'exotisme son pouvoir de séduction, de fascination, voire de terreur. Par moments, elle véhicule l'image embrouillée de Sodome et Gomorrhe et, à d'autres, celle du paradis terrestre, demeure d'Adam et d'Ève. Elle stimule même la découverte d'un continent par des européens enivrés des récits de Marco Polo. Ces audacieux personnages avides de richesse ne découvrirent pas les trésors tant recherchés. Mais seulement des peuplades autochtones destinées à devenir les malheureuses victimes de la convoitise des conquérants.

Thèse de doctorat. Faculté des Lettres de l'Université de Paris (Le Caire: Dar Al-Maaref, 1960); N.D. Samsami, L'Iran dans la littérature française. Thèse de doctorat. Faculté des Lettres de l'Université de Paris (Paris: P.U.F., 1936); A. Lahjomri, L'Image du Maroc dans la littérature française (Alger: S.N.E.D., 1973); A. Vovard, Les Turqueries dans la littérature française (Paris: Privat, 1959); C. Taillart, L'Algérie dans la littérature française (Paris: Librairie Ancienne Edouard Champion, 1925).

2 R. Schwab, La Renaissance orientale (Paris: Payot, 1950), 9; Voir aussi Hentsch, L'Orient 7 et Martino L'Orient 171.

3 C'est avec justesse que Bronkhorst souligne que:«L'Inde, plus peut-être que les autres cultures non européennes, a été de tout temps en Occident, l'objet d'imaginaires exotiques» (J. Bronkhorst, "L'Indianisme et les préjugés occidentaux," Études de Lettre 2 [1989], 119). À cet effet, Embree précise:«India may have been a symbol of the odd and exotic; it was always a part of the furniture of the Western historical imagination» (A. T. Embree, Imagining India [Delhi: Oxford University Press, 1989], 1.

Dans l'univers sans frontière déterminée de l'Inde imaginaire, on découvre pêle-mêle: les «jongleries» des fakîrs, le suicide volontaire des dévots, les cruelles mortifications des ascètes, les meurtres prémédités des adorateurs de Kali, les rites étranges des femmes qui se précipitent sur le bûcher funéraire de leur mari, les fastueux palais dans lesquels dansent les bayadères ornées de bijoux, les plaisirs érotiques de la vie au sérail, les harems des princes moghols gardés par les eunuques, l'art du Kama-Sutra sculpté dans la pierre des temples de Khajuraho, les avaleurs de sabres, les charmeurs de serpents, la faune luxuriante peuplée de singes et d'éléphants et, enfin, les arbres gigantesques aux vertus miraculeuses. Toutes ces représentations exotiques enflamment l'imagination des occidentaux⁴.

Il y a une distinction importante entre l'Inde que l'on peut situer du point de vue géographique - celle du bassin du Gange, des contreforts himalayens et du plateau du Dekkan- et celle appartenant au monde imaginaire, c'est-à-dire l'Inde qui relève du monde littéraire⁵. Nous nous intéressons non pas à la première, fief des indianistes, mais à la seconde, celle des idées préconçues. L'Inde imaginaire est celle que l'on découvre dans les diverses littératures du siècle, et non celle qui se situe quelque part en Orient. Elle appartient exclusivement au monde livresque; les peintres et les sculpteurs français

4 En ce qui concerne l'orthographe des mots sanskrits, nous suivrons pour des besoins de commodité le lexique de L. Frédéric, Dictionnaire de la civilisation indienne (Paris: Robert Laffont, 1987).

5 Embree fait une distinction fondamentale entre ce qu'elle nomme «real India» et «the India of the books» (Embree, Imagining India 1). De la même manière, Malleret précise que: «La vérité est souvent déformée par le prisme littéraire. Il convenait de confronter les deux en apparence, celle du monde réel et celle que nous proposent les écrivains» (L. Malleret, L'Exotisme Indochinois dans la littérature Française depuis 1860 [Paris: Larose, 1934], 2).

du XIXe siècle n'ont pas daigné la représenter ni sur toile ni dans le marbre.

Les racines de l'Inde imaginaire apparaissent dans la littérature de la Grèce antique. On la retrouve par la suite dans les cauchemars médiévaux, sur les mappemondes des explorateurs de la Renaissance, dans les méditations des philosophes des lumières et dans les spéculations romantiques d'Outre-Rhin. Elle apparaît aux yeux des romantiques comme le creuset des civilisations et détient le privilège d'être le pays de la révélation primitive. De cette contrée édénique, les mystères divins se sont par la suite répandus aux quatre coins du globe.

D'une manière comparative, l'Empire du Milieu (la Chine), avec sa route de la soie, ses jonques, ses porcelaines, ses jésuites aux «rites chinois», ne jouit pas du pouvoir de fascination qu'exerce l'Inde. La Cathay de Marco Polo ne rivalise pas au niveau du merveilleux avec la Taprobane des littératures gréco-latines. Le XVIIIe siècle européen est certes celui des «chinoiseries», mais depuis, celles-ci n'ont pas renforcé leur emprise sur l'imaginaire des Français. La Chine entourée par sa célèbre muraille, symbole de son cloisonnement et de son isolement du reste du monde, n'a pas la puissance onirique de l'Inde des gymnosophistes.

Les pratiques de dévotion consignées dans les manuels d'histoire des religions du XIXe siècle se situent à une frontière mince comme le fil d'un rasoir entre le monde tangible et celui qui appartient à l'imaginaire. Les personnages fabuleux dépeints dans ces ouvrages ne sont pas les avatars de mythes littéraires en circulation dans la littérature occidentale au même titre qu'un Prométhée ou un Faust. Les multiples pratiques de dévotion accomplies par les fakîrs, les brâhmanes et autres personnages

pittoresques, ne sont pas le fruit de l'imagination exubérante des auteurs des manuels. Certains d'entre eux ont limité leur narration aux aspects sensationnalistes de la dévotion. Ce qui a pour conséquence de créer une distorsion entre leurs descriptions de la religiosité quotidienne des hindous et ce qui est observable dans la vallée du Gange au XIXe siècle.

L'Inde imaginaire contenue dans les manuels d'histoire des religions du XIXe siècle est celle que nous désirons explorer. La production des manuels est divisée en deux périodes: 1800-1845 et 1880-1900. Aucun manuel n'est publié entre 1845 et 1880. Nous tenons à préciser que trois des cinq manuels de la seconde période sont des traductions d'ouvrages publiés originalement en anglais et en hollandais.

Les ouvrages dont il est ici question ne sont pas des manuels scolaires destinés aux écoliers. Ils ont pour principale fonction d'initier le grand public aux grandes religions du monde. Cette catégorie littéraire (les manuels) a été popularisée par Tiele et par Chantepie de la Saussaye. Nous avons choisi ces manuels parce qu'ils sont les premiers à offrir aux lecteurs profanes un inventaire complet des principales religions.

Le déchiffrement et l'édition des textes sacrés de plusieurs traditions religieuses, les découvertes archéologiques successives effectuées pendant le XIXe siècle, la fréquentation accélérée du terrain culturel due aux vastes entreprises de colonisation européenne, sans oublier l'introduction des méthodes historiques et philologiques, modifient substantiellement les connaissances des religions du monde. Depuis le XVIIe siècle, il y a certes en circulation des manuels d'histoire des religions. Toutefois, les profonds bouleversements provoqués dans l'ordre du savoir dans les dernières

décennies du XIXe siècle transforment non seulement les connaissances acquises depuis la Renaissance, mais la façon de décrire et de présenter au grand public les religions du monde. Les innovations méthodologiques et les choix épistémologiques vont altérer l'image de l'Inde dans les manuels de la seconde période de production. Ces ouvrages constituent les premiers manuels **modernes** d'histoire des religions.

La mise en scène du «théâtre de l'imaginaire» hindoue transporte les lecteurs dans un espace loin des ternes représentations d'un monde en proie à l'incessante industrialisation, et d'une religiosité en pleine déroute depuis la révolution de 1789. Ces manuels permettent aux lecteurs de s'évader et d'entrer dans un monde imaginaire⁶.

I-OBJECTIF

Les deux questions principales qui nous occupent ici peuvent se résumer de la manière suivante: comment les auteurs des manuels d'histoire des religions parus en France au cours du XIXe siècle ont-ils présenté la dévotion des hindous ? Quelles sont les représentations utilisées par ces auteurs afin de décrire l'altérité religieuse en Inde?

Dans un premier temps, notre objectif est de répertorier les représentations décrivant les personnages et les formes multiples qu'adoptent dans son expression la dévotion de l'hindou.⁷ En somme, nous dressons l'inventaire des représentations qui

6 À cet effet, Roudaut est d'avis que «lorsqu'on lit le récit d'un voyage réel, on fait un voyage imaginaire» (J. Roudaut, "Récit de voyage," *Encyclopædia Universalis* [19] 1989, 635). De même, nous croyons que la description des prouesses ascétiques des dévots suscitent la même expérience.

7 Précisons que la dévotion, comme le souligne Kinsley, se caractérise par une ardente affection, un dévouement, un enthousiasme, une vénération, une loyauté et une fidélité envers une divinité ou des pratiques religieuses spécifiques. Il ajoute: «Devotion may also be thought of as action, such as worship, praying, and making religious vows» (D. Kinsley, "Devotion," in: M. Eliade, éd. *Encyclopedia of Religion* 4 [1987], 321-322).

forment le thème de la dévotion, expression par excellence de l'Inde imaginaire, dans les manuels des deux périodes de production.

Dans ces ouvrages, les auteurs détaillent les prouesses ascétiques des héritiers de la sagesse des anciens gymnosophistes. Pendant des siècles, les brâhmanes vont symboliser aux yeux de l'Occident l'archétype par excellence de la sagesse. La narration des austérités sans nombre des légendaires fakîrs tient aussi une place considérable dans les manuels. Ces prestidigitateurs hypnotisent leur auditoire par de terrifiantes mortifications. Le yogin que l'on confond volontiers avec les personnages précédents incarne lui-aussi les âpretés de la vie érémitique. Avec leurs danses lascives, les bayadères rappellent sans doute à la mémoire les prostituées sacrées dont parle l'Ancien Testament. Par leur dévouement, ces courtisanes font rêver les lecteurs.

Les auteurs des manuels vont longuement insister sur les principales pratiques qui dépeignent le caractère singulier du dévot. Les sacrifices humains accomplis en l'honneur d'une divinité quelconque en sont les terribles témoignages. Les meurtres perpétrés par les thugs, les dévots suspendus dans les airs retenus par un simple crochet de fer ou encore, ceux qui se jettent sous les roues d'un char pour être écrasés, sans oublier, l'immolation de la veuve sur le bûcher funéraire de son mari, sont des exemples supplémentaires des pratiques de dévotion sans cesse narrées aux lecteurs.

Notre inventaire des représentations illustrant l'imaginaire de l'Inde ne prétend pas être exhaustif. Nous avons préféré insister sur les représentations qui, comme nous pourrions le constater au premier chapitre, ont une très longue carrière littéraire. Nous présentons donc aux lecteurs un inventaire limité; nous n'affirmons pas répertorier

l'ensemble des représentations relatives à l'Inde imaginaire en circulation dans le corpus littéraire du XIXe siècle.

Dans un deuxième temps, notre analyse va démontrer que les manuels modernes d'histoire des religions donnent une image de la dévotion différente de celle des manuels de la première période de production. Ce renversement de perspective est imputable au développement des sciences des religions et de l'indianisme en particulier. L'introduction des méthodes scientifiques provoque dans les manuels de la seconde période de production une éclipse de plusieurs représentations dépeignant l'Inde imaginaire.

Après 1880, l'étude scientifique des religions réduit de façon significative la circulation des représentations généralement associées aux prouesses ascétiques des dévots hindous. Les récits de voyage et autres littératures du même genre alimentant traditionnellement l'Inde imaginaire laissent désormais la place aux méthodes scientifiques. On passe alors d'une pratique historiographique basée presque exclusivement sur le ouï-dire (les auteurs des manuels ne sont pas témoins de ce qu'ils narrent; ils puisent leurs données dans des sources secondaires) à une pratique fondée sur des méthodes philologiques et historiques. Ce renversement méthodologique caractérise la transition entre l'histoire anecdotique et l'histoire positive. Cette transformation a comme conséquence de délaisser des représentations qui jadis nourrissaient d'exotisme l'imaginaire des lecteurs. Cette constatation a motivé notre choix dans la sélection du sujet de recherche.

Nous avons limité notre enquête à l'hindouisme seulement. Nous avons exclu les autres religions de l'Inde: bouddhisme, jaïnisme, sikhisme, mazdéisme (ou parsisme), et

les religions des sociétés traditionnelles. Précisons que dans les manuels, les descriptions des pratiques et des croyances religieuses des hindous se retrouvent sous diverses rubriques: védisme, brahmanisme, hindouisme ou simplement: les religions de l'Inde. Les auteurs des manuels du XIXe siècle, tout particulièrement ceux de la première période de production, n'utilisent pas encore de façon systématique le concept d'hindouisme. Il est utilisé en anglais («hindooism») pour la première fois en 1829⁸.

Nous ne cherchons pas à analyser la fonction de l'imaginaire de l'Inde dans la société française du XIXe siècle ni à évaluer l'exactitude des données fournies par les manuels sur les pratiques religieuses au siècle dernier, ni à présenter aux lecteurs la conception hindoue de la dévotion et, encore moins de la comparer avec celle de l'hindou du XXe siècle. Nous ne cherchons pas à analyser de façon critique leurs connaissances de l'hindouisme. Ces tâches appartiennent à l'indianiste.

II-MÉTHODOLOGIE

La perception des cultures exotiques par l'Occident est un objet d'enquête relativement nouveau. Les chercheurs du XXe siècle commencent à peine à scruter le regard porté par nos prédécesseurs sur l'altérité religieuse. Les manuels d'histoire des religions gardent enfouie dans leurs pages la mémoire littéraire du XIXe siècle. Ils

8 W.C. Smith, The Meaning and End of Religion (San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1978), 61. Le terme **hindou** utilisé comme désignation religieuse est développé par les musulmans après leur invasion de l'Inde. Le mot persan **hindou** signifie «indien». Smith, The Meaning 64; R.C. Zaehner, Hinduism (Oxford University Press, 1966), 9. Notons au passage qu'il n'y a pas de définition normative du concept d'hindouisme. A cet effet, Larson citant Fryenberg est d'avis que le terme **hindou** et celui d'hindouisme sont encore employés de nos jours de façon équivoque. Certains auteurs prétendent même que ces concepts sont des «artefacts of categorization» (G.J. Larson, Discourse about "Religion" Colonial and Postcolonial India [Texte distribué lors de la conférence de Kansas City (1991), donnée dans le cadre de l'American Academy of Religion], 1-2).

conserver les vestiges d'un véritable «musée de l'imaginaire». Ses collections sont composées par l'ensemble des représentations filtrées à travers le prisme de l'ethnocentrisme occidental.

L'imaginaire n'a été constitué qu'assez récemment en objet d'histoire⁹. Les perspectives de la «nouvelle» histoire permettent aux historiens de sonder des domaines laissés en friche par leurs prédécesseurs. L'élargissement des frontières suscite des interrogations nouvelles et encourage d'emblée l'exploration de nouveaux objets d'études.

Notre perspective méthodologique est celle d'une histoire de l'imaginaire selon les jalons posés par Le Goff, Boudet et Patlagean¹⁰. La méthode consiste essentiellement à choisir un champ documentaire, à en inventorier les représentations qui forment un thème, et à le suivre dans la documentation d'une période déterminée¹¹. Les représentations de l'imaginaire ne se limitent pas à celles des productions iconographiques ou artistiques. Les représentations collectives qui intéressent l'historien de l'imaginaire sont celles «brassées par les vicissitudes de l'histoire, elles se forment, changent, se transforment. Elles s'expriment par des mots, des thèmes¹²».

Notre corpus littéraire est constitué par les manuels d'histoire des religions

9 E. Patlagean, "L'Histoire de l'imaginaire," in: J. Le Goff, éd. La nouvelle histoire (Paris: C.E.P.L., 1978), 249.

10 J. Boudet, "Imaginaire," in: J. Le Goff éd. Les Mots de l'histoire (Paris: Robert Laffont, 1990), 548-549; Patlagean, "L'Histoire" 249-269.

11 Patlagean, "L'Histoire" 251.

12 Le Goff, L'Imaginaire VI.

disponibles en France durant le XIXe siècle. Ces manuels figent dans le temps les représentations relatives aux personnages et aux formes qu'adoptent la dévotion de l'hindou. Ce découpage permet de se rendre compte à un moment précis de l'histoire de la présence ou de l'absence d'une ou plusieurs représentations. En disséquant le corpus sélectionné, nous sommes en mesure de faire l'histoire des représentations de l'Inde imaginaire qui a retenu l'attention des auteurs des manuels des deux périodes de production.

L'Inde imaginaire a récemment donné lieu à plusieurs enquêtes originales¹³. Plusieurs travaux méritent d'être signalés: ceux de Weinberger-Thomas¹⁴ et de Filliozat¹⁵ sur l'Antiquité gréco-romaine, de Le Goff¹⁶ sur le Moyen Age, de Bouchon¹⁷ sur la Renaissance, de Murr¹⁸ et de Sardessi¹⁹ sur le XVIIIe siècle²⁰. L'oeuvre déjà classique

13 Bronkhorst, "L'Indianisme"; Embree, *Imagining India*; R. Inden, *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1990); Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde* (Paris: P.U.F., 1989); L. Siegel, *Net of Magic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991); R. Cronin, *Imagining India* (New-York: St-Martin's Press, 1989); M. Meslin, éd. *Le Merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident* (Paris: Bordas, 1984); R. Kabbani, *Europe's Myth of the Orient* (Hong-Kong: MacMillan, 1986); J.M. Steadman, *The Myth of Asia* (New-York: Simon and Schuster, 1969); J. Biès, *Littérature française et pensée Hindoue* (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1974); Martino, *L'Orient*; D. Lach, *India: in the Eyes of Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

14 C. Weinberger-Thomas, éd. *L'Inde et l'imaginaire* (Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988); C. Thomas, *L'Ashram de l'amour. Le gandhisme et l'imaginaire* (Lille: Editions de la Maison des sciences de l'homme et les Publications de l'université de Lille III, 1979).

15 J. Filliozat, "La Valeur des connaissances gréco-romaines," *Journal des savants* 2 (1991), 97-135.

16 J. Le Goff, "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique," in: *Pour un autre Moyen Age* (Paris: Gallimard, 1977), 280-298.

17 G. Bouchon, "L'Image de l'Inde dans l'Europe de la Renaissance," in: C. Weinberger-Thomas éd. *L'Inde et l'imaginaire* (Paris: Editions de l'E.H.S.S., 1985), 69-90.

18 S. Murr, "Les Conditions d'émergence du discours sur l'Inde au siècle des Lumières," in: M.-C. Porcher éd. *Inde et littératures* (Paris: Edition de l'E.H.S.S., 1983), 233-284.

de Schwab donne une idée précise du contexte dans lequel on assiste à une «Renaissance orientale»²¹ et à la naissance de ce qu'on pourrait diagnostiquer d'indomanie, chez les auteurs romantiques.

Les travaux sur l'Inde imaginaire au XIXe siècle sont encore à l'état embryonnaire. Notre recherche est la première tentative d'exploration ayant pour but de pénétrer dans la géographie de l'Inde imaginaire contenue dans les manuels d'histoire des religions publiés en France au siècle dernier.

Le travail exemplaire de Weinberger-Thomas pose quelques jalons indispensables. Notre objectif, tout comme le sien, est d'«explorer une région de l'imaginaire exotique», mais suivant une perspective méthodologique différente. Son but fixé «est de retrouver ce degré zéro de l'imaginaire où le réel se laisse enfin saisir comme un bloc de données brutes que n'aurait marqué aucune inscription de la fantaisie humaine²²». Par contre, notre objectif n'est pas d'atteindre «ce degré zéro de l'imaginaire», mais plutôt d'en tracer le parcours dans une tranche précise de l'histoire des représentations formant le thème de la dévotion. Notre travail sert de complément à celui entrepris par Weinberger-Thomas.

19 Manohar Sardessi, L'Image de l'Inde en France au XVIIIe siècle (L'Inde philosophique). Thèse de doctorat, Paris, Université de la Sorbonne, 1958.

20 G. Deleury, Les Indes florissantes:anthologie des voyageurs français (1750-1820). Préface par S.E. Indris Hassan Latif (Paris: Robert Laffont, 1991); Z. Bamboat, Les voyageurs français dans l'Inde aux XVIIe et XVIIIe siècles (New-York: Burt Franklin, 1972). Il est question dans ces ouvrages des récits de voyageurs Français ayant parcouru l'Inde au XVIIIe. Voir aussi S. Murr, L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire 2 vols. (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1987). P.J. Marshall, The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

21 Voir la note 2.

22 Weinberger-Thomas, L'Inde 9-10.

III-PLAN DE LA THÈSE

Dans le premier chapitre, nous voulons montrer la pérennité des représentations de l'Inde imaginaire en donnant des exemples tirés du corpus littéraire occidental.

Dans le deuxième chapitre, le développement des sciences des religions et de l'indianisme vont jouer un rôle fondamental pour transformer l'image de l'Inde dans les manuels de la deuxième période de production. Nous examinerons le contexte historique dans lequel les manuels des deux périodes de production ont été rédigés.

Dans le troisième chapitre, nous dresserons l'inventaire des manuels d'histoire des religions en circulation en France au XIXe siècle. Nous y analyserons les différentes composantes de ces ouvrages afin d'en dégager les principaux présupposés.

Dans le quatrième chapitre, nous allons répertorier les représentations et les gravures qui forment le thème de la dévotion, expression par excellence de l'Inde imaginaire, dans les manuels des deux périodes de production. Nous serons par la suite en mesure de constater que les manuels de la seconde période donnent une image de la dévotion relativement différente de celle des manuels de la première période.

Dans le cinquième chapitre, nous examinerons les caractéristiques singulières des manuels de chaque période. Nous montrerons que l'éclipse des représentations de l'Inde imaginaire des manuels de la première période est le résultat direct du renversement de perspective opéré par l'introduction des méthodes scientifiques. Nous examinerons par la suite les conséquences qu'entraîne un tel renversement de perspective. En conclusion, nous aimerions suggérer quelques pistes à suivre dans une recherche à venir.

CHAPITRE I-LE REGARD OCCIDENTAL

Les merveilles du sous-continent indien enivrent l'imagination des littérateurs et des voyageurs. Les prouesses ascétiques des personnages fabuleux qui pullulent en Inde tapissent l'univers onirique et cauchemardesque de l'Europe chrétienne. Dans ce chapitre, on veut évoquer la pérennité des représentations qui composent l'Inde imaginaire avec, comme point de départ, la littérature de l'Antiquité grecque. Nous poursuivrons ensuite notre enquête jusqu'au seuil du XIXe siècle.

I-ANTIQUITÉ

L'Inde imaginaire prend ses racines dans les littératures de la Grèce antique¹. Nous ignorons les ramifications des traditions orales qui ont façonné à l'origine l'imaginaire des Anciens; sa formation se perd donc dans la nuit des temps.

Du point de vue littéraire, l'Inde imaginaire commence à se constituer autour du Ve siècle av. J. C. sous l'impulsion des récits d'Hérodote et de Ctésias de Cnide². Ces deux figures exemplaires du monde antique vont éveiller les rêveries non seulement des anciens, mais de surcroît, celles de l'homme médiéval³.

1 J. Filliozat, "La Valeur des connaissances gréco-romaines," Journal des savants 2 (1991), 97; J. Le Goff, "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique," in: J. Le Goff, éd. Pour un autre Moyen Age (Paris: Gallimard, 1977), 287.

2 C. Weinberger-Thomas, "Introduction. Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales," in: C. Weinberger-Thomas, éd. L'Inde et l'imaginaire (Paris: Editions de l'E.H.S.S, 1988), 10-11.

3 Le Goff est d'avis que Mégasthènes «est à l'origine de toutes les fables antiques et médiévales relatives aux merveilles de l'Inde» (Le Goff, "L'Occident" 287). Le Goff mentionne l'importance des récits de Ctésias, sans toutefois souligner ceux d'Hérodote. Il estime que les «fables» du célèbre ambassadeur (auprès de Chandragupta à Patna) sont plus importantes que celles de Ctésias. En ce qui nous concerne, le facteur chronologique retient ici notre attention. Les récits d'Hérodote sont antérieurs de presque deux siècles.

Le père de l'histoire - selon l'expression de Cicéron- nous a légué plusieurs récits fabuleux relatifs à l'Inde. Hérodote (484-425 av. J. C) raconte que l'Inde est le dernier pays en allant vers l'Orient. Dans ce pays, l'inventaire des merveilles dépasse les limites de l'imagination: on découvre des anthropophages, des fourmis chercheuses d'or, des monstres, une fontaine de jouvence, une faune fourmillante d'animaux étranges, ainsi qu'une flore luxuriante⁴. Les arbres ont des proportions extraordinaires, certaines variétés «portent comme fruit une laine» qui dépassent en solidité celle qui provient des moutons⁵. Sa description (Thalie, III, 102) des fourmis chercheuses d'or fait ressortir la monstruosité des animaux vivants dans cette contrée, ainsi que l'abondante richesse du sous-sol indien:

il y a des fourmis, de moins grande taille que des chiens, mais plus grandes que des renards; on en peut voir en effet à la résidence du roi des Perses, qui viennent de cette région où on les a prises à la chasse. Ces fourmis, en creusant leurs demeures sous terre, rejettent en haut du sable, comme font les fourmis de Grèce, [...] le sable qu'elles rejettent est mêlé d'or⁶.

Hors des limites culturelles de la Grèce vivent les barbares. L'anthropophagie est un des archétypes qui caractérise le mieux la barbarie des moeurs indiennes. Les pratiques d'anthropophagie des «padéens» en sont le signe par excellence. Des voyageurs rapportent que si quelqu'un tombe malade, on s'empresse de l'égorger afin

4 Hérodote, Histoires, livre 3, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand (Paris: Les Belles Lettres, 1967), 102.

5 Hérodote, Histoires 106.

6 Hérodote, Histoires 146-147.

de se régaler de sa chair⁷.

Les descriptions offertes par le médecin et historien Ctésias (Ve siècle av. J. C.) forment un assemblage de récits et de contes disséminés en Perse. Ses récits sont souvent cités par Aristote et Pline⁸. Tout comme Hérodote, Ctésias décrit à ses concitoyens l'inventaire de la monstruosité indienne. On trouve dans cette contrée, assure-t-il, des griffons, une sorte d'oiseau quadrupède d'une dimension comparable à celle d'un loup, muni de griffes semblables à celles d'un lion⁹. On trouve aussi la martichore, une créature qui dévore les hommes et dont les dimensions sont celles d'un lion. Sa couleur de peau ressemble à la teinte rougeâtre du cinabre. Cette créature a trois rangées de dents, des oreilles identiques à celles des hommes, des yeux presque humains, et une queue semblable à celle du scorpion¹⁰.

Néarque (IVe siècle av. J. C.) prétend avoir vu de ses propres yeux les monstres qui habitent ce pays. Lors d'une altercation avec des indigènes, le navigateur d'Alexandre le Grand constata, après avoir capturé certains d'entre eux, que leurs corps n'étaient pas comme celui des autres êtres humains. Il précise qu'ils sont entièrement couverts de poils, leurs ongles sont semblables à ceux des animaux sauvages¹¹.

7 E. Charton, Voyageurs anciens et modernes vol.2 (Paris: Aux Bureaux du Magasin Moderne, 1854), 107.

8 Charton, Voyageurs vol. 1, 156. L'auteur reproduit des fragments de La Description de l'Inde. Le texte est traduit par Larcher.

9 Charton, Voyageurs vol. 1, 160.

10 Charton, Voyageurs vol. 1, 159.

11 Il reproduit «la traduction de la relation analysée par Arrien dans les Indiques» (Charton, Voyageurs vol. 1, 176).

Néarque confirme en quelque sorte l'exactitude des récits dépeignant les monstres qui habitent cette mystérieuse contrée.

La vaste encyclopédie que constitue l'Histoire Naturelle de Pline l'Ancien (23-79 A.D.) donne de précieuses informations sur l'univers pittoresque du sous-continent indien¹². Pline présente à ses lecteurs un monde qui regorge de merveilles en tout genre¹³. Il accueille puis sanctionne de son autorité toutes les rêveries qui ont occupé l'imagination des Anciens¹⁴. En bon naturaliste, il réitère le thème de la monstruosité en s'inspirant des textes de Mégasthènes et de Ctésias¹⁵. Le récit d'Hérodote concernant les fourmis chercheuses d'or a pris dans ses écrits des proportions considérables. Pline (Histoire Naturelle, 11, 111) raconte que les cornes d'une fourmi accrochée au mur d'un temple ont provoqué l'émerveillement¹⁶. Ses descriptions se gonflent de merveilleux et de savoureux détails quand il fait la nomenclature de la monstruosité indienne. Il affirme (Histoire Naturelle 7,21-30) que l'on trouve des cynocéphales qui aboient entre eux pour communiquer. Il y a les monocolos, qu'on nomme aussi sciapodes, qui ressemblent à des unijambistes doués de surcroît d'une très grande agilité. Afin de se protéger du soleil lorsqu'il fait trop chaud, ces créatures se couchent sur le dos pour faire de l'ombre avec leur éléphantique pied. On trouve aussi les troglodytes, cette race d'homme privé

12 J. André et J. Filliozat, L'Inde vue de Rome: Textes latins de l'antiquité relatifs à l'Inde (Paris: Les Belles Lettres, 1986), 74-120. Ils donnent la traduction des textes latins des choses relatives à l'Inde dans l'oeuvre de Pline.

13 En ce qui a trait à l'existence de sirènes, voir André et Filliozat, L'Inde 136.

14 Le Goff, "L'Occident" 285.

15 André et Filliozat, L'Inde voir p.8, p.11, p.36 et p.103.

16 André et Filliozat, L'Inde 90.

de cou, toutefois munie d'yeux dans l'épaule¹⁷.

La taxinomie de la monstruosité décrite par les auteurs grecs a eu des échos dans le monde chrétien. Saint Augustin se demande si les habitants de cette lointaine contrée sont les descendants de Noé ou d'Adam, ou s'ils appartiennent plutôt au règne animal. Que penser des hommes à tête de chien dont les aboiements dénoncent leur bestialité¹⁸?

La figure exemplaire du gymnosophe occupe une place importante dans la littérature des anciens. Plusieurs auteurs décrivent le pouvoir fabuleux des sages nus qui habitent aux confins de l'Orient. Pline (Histoire Naturelle, 7, 21-30) décrit leurs exploits ascétiques en affirmant qu'ils restent toute la journée à contempler le soleil sans broncher¹⁹. Cicéron (Tusculanes, 5, 77-78) croit que les gymnosophistes peuvent aussi supporter le froid intense, et même se laisser brûler sans prononcer la moindre parole²⁰. Apulée (Florides 6, 6-9) souligne son admiration sans réserve à l'endroit de ces adorateurs de la sagesse. En effet, le rejet de la vie mondaine et la dévotion des ascètes envers leur divinité de prédilection méritent l'admiration de tous²¹. De même, Saint Augustin (La Cité de Dieu, 15,20) ne peut s'empêcher d'admirer chez les gymnosophistes des vertus chrétiennes imaginaires. Les philosophes nus de l'Inde, affirme-t-il, tous comme les anachorètes chrétiens, s'abstiennent de toutes relations

17 André et Filliozat, L'Inde 78.

18 André et Filliozat, L'Inde 266; Le Goff, "L'Occident" 285.

19 André et Filliozat, L'Inde 78.

20 André et Filliozat, L'Inde 24.

21 André et Filliozat, L'Inde 132.

sexuelles²².

Les gymnosophistes, selon Ammien Marcellin (330-400 A. D.), auraient enseigné à Zoroastre leur science et leur sagesse. La connaissance des arts divinatoires des mages provient de l'Inde²³. De plus, les brâhmanes n'ont-ils pas enseigné leur philosophie à Pythagore et à Platon? Cette idée devait être fort répandue dans les milieux romantiques du XIXe siècle.

La littérature gréco-latine regorge de récits relatifs à la funeste coutume des veuves hindoues se précipitant sur le bûcher funéraire de leur mari. Saint Jérôme (Contre Jovinien, 1,44) prétend que c'est la coutume chez eux que la favorite soit brûlée avec son mari²⁴. Cicéron précise que les veuves hindoues se disputent afin de savoir laquelle d'entre elles aura le privilège de s'étendre aux côtés du défunt²⁵. Properce, dans une véritable envolée poétique, décrit les derniers instants des veuves dans l'attente du moment fatidique:

Quand la dernière torche a été jetée sur le lit funèbre, la troupe pieuse des épouses est là, [...]honte à celle à qui il n'est pas permis de mourir! Les épouses victorieuses brûlent et offrent leur poitrine à la flamme, et appliquent leurs lèvres brûlées sur le corps de leur mari²⁶.

Le corpus onirique relatif à l'Inde imaginaire aura donc été constitué par l'historiographie des Anciens. Les représentations élaborées à partir de ce corpus vont

22 André et Filliozat, L'Inde 266.

23 André et Filliozat, L'Inde 224.

24 André et Filliozat, L'Inde 236.

25 André et Filliozat, L'Inde 24.

26 André et Filliozat, L'Inde 34.

se transmettre et se perpétuer durant le Moyen Âge. Dans la mentalité médiévale, l'existence de créatures monstrueuses ainsi que la sagesse des gymnosophistes sont sanctionnées par l'autorité incontestable des Anciens²⁷.

II-MOYEN ÂGE

Jusqu'au XIIIe siècle, l'Europe médiévale se caractérise par son repli sur elle-même; elle évite les contacts avec ce qui est étranger et lointain²⁸. L'étude des moeurs et des coutumes des autres peuples ne fait pas partie des préoccupations des hommes de l'époque. Le désir de découvrir des mondes inconnus n'attire que de rares explorateurs. La géographie de l'au-delà avec son ciel et son enfer demeure le lieu d'intérêt principal²⁹.

Tout comme chez les Anciens, l'Inde reste le pays des rêveries et des légendes dorées³⁰. Les ressources naturelles et les trésors réels ou imaginaires du sous-continent indien continuent de fomentier les passions les plus vives. On y trouve des métaux et des pierres précieuses, des épices, des perles, des parfums³¹. Les épices (poivre noir,

27 Weinberger-Thomas, L'Inde 10; M. Meslin, éd. Le Merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident (Paris: Bordas, 1984), 92; A. Cazenave, "Hommes et animaux dans le Moyen Âge chrétien," in: L. Poliakov, Hommes et bêtes entretiens sur le racisme, Actes du colloque tenu du 12 au 15 mai 1973 au centre culturel international de Cerisy-la-Salle (Paris et La Haye: Mouton Editeur, 1975), 162.

28 G. Delacampagne, L'Invention du racisme: antiquité et moyen-âge (Paris: Fayard, 1983), 77-78.

29 A.J. Gourevitch, Les Catégories de la culture médiévale (Paris: Gallimard, 1983), 8-9.

30 Le Goff, "L'Occident" 282-283.

31 D. Eeckaute-Bardery, "Les Grandes routes d'Asie," in: M. Debout, D. Eeckaute-Bardery, V. Fourniau, édés. Routes d'Asie: Marchands et voyageurs du XV-XVIIIe siècle (Paris-Istanbul: Editions Isis, 1988), 15.

gingembre, noix de muscade, cannelle, clou de girofle) sont aussi des drogues royales³². Elles sont convoitées à cause de leur rareté, mais surtout, pour l'appât du gain. Toutes ces richesses sont gardées, dit-on, par des dragons; leur fonction est de protéger les trésors des hommes avides de richesses³³.

Les monstres ont une place privilégiée dans les cauchemars qui hantent les rêves médiévaux. L'Inde est peuplée de dragons, de cyclopes, de cynocéphales, et de plusieurs autres catégories de monstres³⁴. L'Europe est terrifiée par ce lieu aux odeurs sulfureuses rappelant sans doute les horribles descriptions de l'enfer dantesque. On ne met pas en doute leur réalité puisqu'on appuie ces croyances sur l'autorité des textes des Anciens³⁵.

À partir du XIIIe siècle, la monstruosité se retrouve dans l'iconographie des cathédrales. L'enfer gothique s'inspire de l'Extrême-Orient, berceau de la monstruosité, afin de répandre sa lugubre atmosphère³⁶. On s'inspire des miniatures (motifs peints) représentées sur des manuscrits pour orner les cathédrales. Le bestiaire illustré

32 Ch.-A. Julien, Les Voyages de découvertes et les premiers établissements XVe-XVIe siècles (Paris: P.U.F., 1948), 305-308.

33 Le Goff, "L'Occident" 293; Cazenave, "Hommes" 163.

34 À cet effet, Weinberger-Thomas précise: «Cet amalgame des monstres et des idoles devait susciter (ou approfondir ?) le sentiment mêlé d'horreur et de fascination qui marque toute l'histoire du regard occidental sur cette région de l'Asie» (Weinberger-Thomas, L'Inde 15).

35 Cazenave, "Hommes" 164. Selon Meslin, les monstres symbolisent «le paganisme et trouvent place dans les épopées de croisades: dans les rangs des armes païennes nous trouvons des Cynocéphales, les géants de Canaan, des hommes à la peau couverte de corne, d'autres cornus, etc ; leur corps est bien le reflet de leur âme que n'a pas encore touchée la parole divine. Ces monstres sont employés à des fins didactiques et religieuses: les tuer est un devoir, c'est servir Dieu et le droit» (Meslin, Le Merveilleux 99).

36 J. Baltrusaitis, Le Moyen-âge fantastique (Paris: Armand Colin, 1955), 197.

comprend entre autres des gargouilles sculptées sur des clochetons. Afin d'exorciser les démons qui hantent l'imagination des masses, on devra attendre les découvertes maritimes des Portugais. Ces découvertes, sans compter la fréquentation progressive du terrain culturel par les voyageurs et les missionnaires, ont comme conséquence de détruire le mythe de la monstruosité dans la mentalité médiévale³⁷.

Les récits extraordinaires du célèbre voyageur vénitien Marco Polo laissèrent une profonde empreinte dans l'imaginaire médiéval. Même si les histoires merveilleuses de Polo concernent principalement le Cathay (Chine), elles stimuleront néanmoins la recherche par Christophe Colomb d'une route maritime pouvant le conduire en Inde. Polo dresse à ses lecteurs un inventaire des merveilles et des personnages fabuleux rencontrés dans ce pays. Il est frappé par la nudité réelle ou imaginaire des brâhmanes; il les qualifie en fait de magiciens. Il raconte que dans la province de «Maabar», les brâhmanes n'ont «pas besoin de tailler ni de coudre du tissu, parce qu'ils vont tout nus à tous les temps de l'année³⁸». Ce récit est en quelque sorte le lointain écho des gymnosophistes des anciens. Par la suite, il affirme que les vertus miraculeuses de la vie ascétique prolongent la durée de l'existence. La longévité des «ciugui» confirme ces vertus puisque nulle part au monde les ascètes ne vivent aussi vieux. Polo affirme que certains d'entre eux vivent jusqu'à deux siècles³⁹. En revanche, cette longévité n'est

37 Le Goff, "L'Occident" 282. Weinberger note que le «monstrueux» déserte l'Inde pour se retrouver par la suite en Afrique (Weinberger, L'Inde imaginaire 16).

38 Marco Polo, La Description du monde. Texte intégral en français moderne avec introduction et notes, par Louis Hambis (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1955), 252.

39 Selon Hambis, le terme «ciugui» signifie vraisemblablement yogin (Polo, La Description 268).

pas partagée par les veuves hindoues qui doivent se précipiter sur le bûcher funéraire de leur défunt mari⁴⁰.

Un autre voyageur vénitien, du nom de Nicolo Conti, devait, lui-aussi, au seuil de la Renaissance, marquer par ses récits l'imaginaire des masses. Son imagination débordante surpasse en merveilleux les récits de son prédécesseur. Pour ce dernier, le brâhmane est le modèle exemplaire du philosophe: sa vie est consacrée à l'étude de l'astrologie et au raffinement de la vertu⁴¹. Certains d'entre eux ont une longévité sans pareil, dont un, prétend-t-il, était âgé de trois siècles⁴². La dévotion sans restriction en conduit plusieurs à s'immoler pour l'amour porté à leurs divinités de prédilection. En signe de dévotion envers les dieux, d'autres vont eux-mêmes se trancher la tête⁴³. Conti décrit avec quelle volonté les femmes hindoues acceptent sans protestation de s'immoler sur le bûcher funéraire de leur roi. Il rapporte l'histoire d'un monarque qui possédait «douze mille femmes» dont plusieurs milliers de ses favorites acceptèrent de s'immoler à la mort de leur souverain⁴⁴.

Comme nous avons pu le constater, le Moyen Age a continué à nourrir l'imaginaire de l'Inde avec des représentations de la monstruosité, de la sagesse, et de

40 Polo, La Description 255.

41 R.H. Major, India in Fifteenth Century (New-York: Burt Franklin, 1970), 8. À l'intérieur de l'ouvrage, on trouve «The Travels of Nicolo Conti in the East in the Early Part of the Fifteenth Century». Traduit de l'original par P. Bracciolini.

42 Major, India 25.

43 Major, India 27-28.

44 Z. Bamboat, Les Voyageurs français dans l'Inde aux XVIIe et XVIIIe siècles (New-York: Burt Franklin, 1972), 27.

la vertu. Il prolonge et renchérit sur les thèmes élaborés par les Anciens. En revanche, avec la Renaissance, l'image de l'Inde va se transformer et s'adapter aux bouleversements provoqués par les découvertes maritimes européennes. C'est seulement au seuil de ces découvertes que les rêves et les cauchemars médiévaux vont commencer à s'estomper.

III-LA RENAISSANCE

La Renaissance est marquée par la perte de Constantinople, la découverte de l'Amérique, et la résurrection des arts et des lettres gréco-latins. Avec Laurent de Médicis en tête, véritable Périclès, Florence devient le centre intellectuel et artistique de l'Europe.

Les expéditions de trois célèbres navigateurs (Vasco de Gama, Christophe Colomb et Cabral) vont bouleverser la conception du monde de l'époque. La géographie non seulement physique mais imaginaire de l'homme de la Renaissance va être totalement transformée. Vasco de Gama fait découvrir à l'Europe chrétienne une civilisation plus ancienne que la Grèce antique⁴⁵.

Les contrecoups des voyages d'exploration remettent en question une croyance fondamentale des hommes de l'Antiquité et du Moyen Age. L'éden n'est-il pas situé en Orient, comme l'affirme la Genèse (2, 8-14)? Le Gange (le Pishôn biblique?) ne prend-t-il pas sa source au même endroit que le Nil ou le Tigre? À la fin du VIIe siècle, les Anciens croient que le paradis se situe en Inde et, selon certains, précisément au

45 G. Bouchon, "L'Image de L'Inde dans l'Europe de la Renaissance," in: C. Weinberger-Thomas, éd. L'Inde et l'imaginaire (Paris: Editions de l'E.H.S.S., 1985), 71.

Bengale.⁴⁶ Selon d'autres, cet éden est identifié à l'antique Taprobane (le Sri Lanka moderne); parfois même, à Sumatra⁴⁷. Au Moyen Age, on situe le paradis terrestre aux frontières de l'Inde. Cette contrée mythique symbolise l'âge d'or d'un monde antérieur au péché originel⁴⁸. Entre 1540 et 1700, on retrace 155 ouvrages (en 160 ans) ayant comme thème le paradis terrestre⁴⁹. Le mythe du jardin d'éden situé en Inde perd de sa vitalité, suite aux conquêtes maritimes. Celui-ci est dorénavant forcé de se trouver un nouveau refuge insulaire en d'autres terres lointaines⁵⁰.

La tradition orale continue inlassablement de stimuler les rêveries de la chrétienté⁵¹. En dépit des récentes découvertes, les récits de Polo et de Conti continuent de jouir de la faveur populaire. Les rares voyageurs qui ont parcouru le sous-continent se chargent eux-mêmes de relater au peuple leurs aventures réelles ou imaginaires⁵². Les aventures dans le royaume de l'apôtre Thomas où regorgent merveilles et trésors

46 Bouchon, "L'Image" 71.

47 La merveilleuse Taprobane est le nom «gréco-romain donné par Ptolémée à l'île de Ceylan» (L. Frédéric, Dictionnaire de la civilisation indienne [Paris: Robert Laffont, 1987], 1056). Pline l'Ancien raconte dans son Histoire Naturelle que «c'est dans l'île de Taprobane que la durée de la vie est la plus longue, sans diminution de forces» (André et Filliozat, L'Inde 82).

48 Le Goff, "L'Occident" 295-296. La naissance du mythe du «bon sauvage» doit être rapprochée, croyons-nous, de cette conception du paradis.

49 Communication orale de J. Delumeau, Collège de France, octobre 1990.

50 Bouchon, "L'Image" 72. Dans la géographie imaginaire des littératures occidentales, le Gange représente le centre du monde religieux. Un nombre considérable d'événements religieux gravite autour de sa source et de son littoral. Il est le lieu par excellence de la purification (le Jourdain des Hindous). En règle générale, les littérateurs laissent l'impression que toutes les activités religieuses se déroulent sur les rives du fleuve. L'Inde méridionale semble être totalement exclue de la trame de l'histoire.

51 Bouchon, "L'Image" 71.

52 Bouchon, "L'Image" 72.

sont plus propices à stimuler les désirs d'exotisme des masses que la triste réalité narrée par les nouveaux conquistador. Avec la parution des premières chroniques portugaises, deux mondes s'entrechoquent, celui des idées transmises depuis l'Antiquité, et celui dépeint par les conquérants européens. À la Renaissance, le principal problème est de démêler de toutes ces histoires le vrai du faux⁵³.

Deux voyageurs français - François Bernier et Jean-Baptiste Tavernier - vont nourrir les besoins d'évasion de la France du XVIIe siècle⁵⁴. Dans une lettre composée à Chiraz et datée du 10 juin 1668, Bernier livre ses impressions de voyages⁵⁵. Après avoir fait la description des choses extraordinaires trouvées en Inde (en ce qui concerne notamment les «fakires», les «brahmens», la «furieuse constance des femmes à se brûler avec le corps de leurs maris», «et enfin tout ce fatras de beths» [Véda]), et d'avoir dénoncé les fabulations mystificatrices des dévots de tous genres, il conclut en affirmant «qu'il n'y a opinions si ridicules et si extravagantes dont l'esprit de l'homme ne s'avise⁵⁶».

En raison de son commerce de pierres précieuses, Tavernier effectue pas moins de six voyages. Il dénonce lui-aussi les fourberies des brâhmanes et réitère les critiques

53 Bouchon, "L'Image" 79.

54 Pluchon va jusqu'à prétendre que: «L'on peut dire, au risque de paraître excessif, que Bernier a créé la fascination indienne en France, sans vouloir pour autant exclure Tavernier, Thévenot et Chardin» (P. Pluchon, Histoire de la colonisation française [Paris: Fayard, 1991], 9).

55 F. Bernier, Voyages de François Bernier vol.2 (Paris: Imprimé aux Frais du Gouvernement, 1830), 87-153.

56 Bernier, Voyages vol.2, 151-152. En ce qui a trait aux récits concernant les extraordinaires prouesses ascétiques des fakirs, voir les pages 95 et 109-117. Pour des exemples de satî, voir les pages 96-105; une veuve enterrée vivante à la place de satî, page 108.

acerbes de son prédécesseur. Tavernier relate dans ses écrits les fabuleux récits concernant les prouesses ascétiques des fakîrs⁵⁷ et des veuves qui s'immolent sur le bûcher funéraire de leur défunt mari⁵⁸. Entre autres, il raconte l'histoire d'une satî qui a dû être jetée dans le Gange - même si sa dépouille n'était qu'à moitié incinérée - afin d'être ensuite dévorée par les crocodiles⁵⁹. Car, assure Tavernier, la rareté du bois dans le royaume du Bengale - nécessaire à la construction du bûcher - contraint les préposés au rituel à écouter la cérémonie funéraire⁶⁰.

Le ton des voyageurs à l'endroit des pratiques de dévotions des habitants de l'Inde se durcit considérablement. Ils insistent sur la prétendue «dégénérescence» des mœurs religieuses des hindous. Les voyageurs et les jésuites vont exploiter ce thème avec profit afin de prouver que les brâhmanes ne sont plus les dépositaires de la sagesse des gymnosophistes. Paradoxalement, les jugements jésuitiques à l'endroit de ceux qu'ils fustigent sont loin de détruire l'imaginaire de l'Inde. Ils pourvoient aux insatiables besoins d'exotisme d'une Europe en quête de merveilles en nourrissant et en

57 L'original n'étant pas disponible, nous avons dû utiliser une traduction anglaise. J.-B. Tavernier: Travels in India 2ième éd. (Oxford: Oxford University Press, 1925). Il consacre deux chapitres aux fakîrs: «Concerning Fakirs or Musulman Beggars in the East Indies», volume 2, chapitre 2, p.139-141; et «Concerning Fakirs, or the professional Mendicants of India, and their penances», chapitre 6. Ce chapitre est le plus instructif, six pages de détails; il insiste sur les innombrables pénitences.

58 Tavernier donne plusieurs exemples de satî dans son deuxième volume: le chapitre 9, p.162-169, et le chapitre 10, p.169-175. Ces deux chapitres s'intitulent: «How the women burn themselves with the bodies of their deceased husbands in India»; et «Remarkable histories of several women who have been burnt after the death of their husbands».

59 Tavernier, Travels 167.

60 Comme nous pourrions le constater au chapitre 4, cette relation de voyage a été souvent citée par les auteurs des manuels du XIXe siècle. Par exemple, dans Picart, les épisodes de l'enfant qui refuse le sein de la mère p.167 et, les femmes enterrées vivantes p.168.

enrichissant les représentations qui circulent depuis l'Antiquité.

IV- LE SIÈCLE DES LUMIÈRES

Au siècle des Lumières, les voyageurs ravitaillent l'imaginaire de l'Inde avec des récits parfois effroyables et, parfois, pleins de charme exotique. Ceux qui ont suivi les traces de Tavernier et de Bernier continuent sans se fatiguer de décrire à leurs lecteurs les merveilles et les horreurs qu'ils observent au long de leurs voyages.

La rencontre par Anquetil-Duperron de deux «fakirs indiens» recoupe les témoignages de ces prédécesseurs à l'endroit des sages nus que l'on rencontre sur les routes de l'Inde. Au sujet du premier fakîr, il précise qu'il était complètement nu, couvert de poussière, de cendre, et de bouse de vache. Tout au long du voyage, poursuit-il, il nous amusait par ses culbutes et par ses tours⁶¹. De la même manière, il décrit plus loin sa rencontre avec le chef des «joguis» de Surate. Tout comme le fakîr, il était nu «comme la main⁶²».

Anquetil-Duperron ne va pas manquer la chance de condamner la coutume tyrannique qui oblige la veuve à se brûler sur le bûcher funéraire de son mari⁶³. Il décrit la scène dont il fut témoin dans les termes suivants: «Les brandons allumés, le bruit des tambours, le son clapissant des flûtes et les cris des assistants ajoutaient à l'horreur de

61 A.H. Anquetil-Duperron, Zend-Avesta. Tome 1, réimpression de l'édition de 1771 publié par N.M. Tiliard, Paris (New-York: Garland Publishing, 1984), 73. Ce fakir indien est vraisemblablement un sectateur de Vichnou.

62 Anquetil-Duperron, Zend-Avesta 366.

63 Traduction personnelle du français ancien. Anquetil-Duperron, Zend-Avesta 229.

la cérémonie⁶⁴».

Le Comte de Modave souligne lui aussi l'horreur qu'a provoqué en lui l'effroyable spectacle de la veuve qui s'immole sur le bûcher funéraire de son feu époux. Il est convaincu que cette scène macabre demeurera à jamais gravée dans sa mémoire⁶⁵.

Sonnerat croit de son côté que le berceau des civilisations se trouve en Inde et que les religions de l'Antiquité ont toutes hérité des préceptes de sagesse hindoue. Il prétend même que la civilisation égyptienne, de même que la civilisation grecque, doivent leur philosophie grâce à la diffusion du savoir indien⁶⁶. Il est d'avis que la religion hindoue n'a subi aucun changement au cours des cinq derniers millénaires⁶⁷. Comme nous pourrons le constater au chapitre 3, le thème de l'Inde "berceau des civilisations" sera au seuil du XIXe siècle sur les lèvres de tous les romantiques, de même qu'un présupposé théorique important de tous les manuels d'histoire des religions de la première période de production.

Dans leurs «Lettres Edifiantes», les jésuites ne vont pas manquer l'occasion d'exploiter ces effroyables récits afin de justifier leur entreprise de colonisation spirituelle. Leur mission est d'apporter aux Indiens «crédules et superstitieux» les lumières de la foi

64 Traduction personnelle du français ancien. Anquetil-Duperron, Zend-Avesta 229. Il mentionne aussi la femme d'un chef marathe qui «se brûla hors de Surate avec le corps de son mari» (278)

65 Comte de Modave, Voyage en Inde du Comte de Modave (1773-1776). Texte établi et annoté par J. Deloche (Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1971), 174. De la même manière, Joseph de Maistre ne rate pas l'occasion d'exprimer son sentiment d'«horreur» en face d'un tel sacrifice (J. de Maistre, Les Soirées de Saint-Petersbourg. Tome 2 [Paris: Lyon et J.B. Pélagaud et Cie., 1850], 359).

66 Notons que Sonnerat consacre la troisième partie du second livre aux moeurs religieuses des indiens (200 pages); avec plusieurs planches. M. Sonnerat, Voyages aux Indes Orientales et la Chine 2 vols.(Paris: Froulé, Nyon, Barrois Ed., 1782).

67 Bamboat, Les Voyageurs 76.

chrétienne. Afin d'extirper de la conscience européenne l'image ancestrale du gymnosophe, ils doivent condamner puis démystifier les moeurs religieuses des «fourbes» brâhmanes. L'analyse jésuitique se résume à ceci: les dépositaires du savoir sacré «abusent» et maintiennent leurs ouailles dans un «état de crainte superstitieuse». De plus, ils estiment que le polythéisme actuel est le résultat de la dégénérescence du monothéisme originel⁶⁸. La thèse de la révélation primitive et de sa subséquente dégénérescence est retenue par les jésuites. Cette thèse prétend expliquer l'état actuel des moeurs religieuses des hindous. Sans aucun doute, les «Lettres Edifiantes» eurent un impact considérable pour former une image distinctive de l'Inde dans l'imaginaire européen⁶⁹.

La Révolution française va provoquer de profondes transformations, non seulement dans l'ordre social, mais aussi dans les mentalités. Au siècle précédent, les Français pensent comme Bossuet, et un siècle plus tard, s'exclament comme Voltaire. Les moeurs religieuses des Français sont profondément bouleversées par ce renversement de régime. Les institutions traditionnelles sont remises en question, voir démantelées. Le droit divin se transforme en droit naturel, l'inégalité sociale se transforme en égalité pour tous les citoyens. Un ordre nouveau se prépare à chambarder de fond en comble

68 S. Murr, "Les Conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières," in: M.-C. Porcher, éd. Inde et littératures (Paris: Ed. de l'E.H.S.S, 1983), 265.

69 Murr, "Les Conditions" 241. Notons au passage que l'ouvrage de l'abbé Dubois a eu un immense succès littéraire. Toutefois, selon Schwab, l'abbé Dubois «n'est pas singulièrement favorable à la religion locale» (Schwab, "Renaissance" 54). Pour consulter une édition récente, voir: Abbé Dubois, Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Réédition partielle avec une postface de Alain Daniélou (Paris: Editions A.M. Métailié, 1985). Daniélou précise que sa formation carencée «explique en partie la naïveté de ses observations, curieux mélange d'horreur et d'admiration, de bonne volonté et d'incongruité qui caractérise sa description des moeurs et des coutumes du sud de l'Inde où il vécut sans interruption pendant trente ans» (387).

la société⁷⁰.

Les principaux artisans de la philosophie des lumières, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau, canonisent la «raison», reine des facultés⁷¹. Leur oeuvre maîtresse, L' **Encyclopédie**, se charge de répandre les lumières dans le monde entier⁷². Néanmoins, leurs appréciations des moeurs religieuses de l'Inde sont teintées de jugements jésuitiques. Notons que dans ce chef-d'oeuvre littéraire, il y a une entrée sur «Brachmanes, Bramines ou Bramènes ou Bramins, ou Bramens». Dans cet article, les brâhmanes sont copieusement critiqués. On cite toutefois leurs exploits extraordinaires pour ensuite les condamner sévèrement⁷³. Diderot raconte que lorsqu'ils étaient fatigués de vivre, «ils dressaient eux-mêmes leur bûcher, l'allumaient de leurs mains, & y entraient d'un pas grave & majestueux⁷⁴».

Avec son cynisme habituel, Voltaire, en référence à la coutume du satî, estime que les derviches sont des lâches comparativement aux femmes hindoues⁷⁵. Plus loin, il

70 P. Hazard, La Crise de la conscience européenne (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1961), VII.

71 Dans sa recherche, Sardessi remarque qu'il y a plusieurs thèmes qui reviennent sans cesse dans la littérature philosophique du XVIIIe siècle: «les fakirs, les veuves, les parias, les bailladères, les Brahmanes, etc» (Manohar Sardessi, L'Image de l'Inde en France au XVIIIe siècle (L'Inde philosophique) [Thèse de doctorat, Université de Paris, 1958], 322).

72 A. Lagarde et L. Michard, XVIIIe siècle (Paris: Bordas, 1967), 10.

73 Voir les références «Indiens, philosophie de» et «Brahmanes de Brachma, fondateur de la secte, & gymnosophistes, ou sages qui marchent nus» (Diderot, Encyclopédie vol.2. Edition critique et annotée par J. Lough et J. Proust [Paris: Hermann, 1976], 519).

74 Diderot, Encyclopédie 226.

75 Voltaire, Oeuvres complètes de Voltaire vol.11 (Paris: Garnier Frères, 1885), 188. Pour des exemples de satî, voir dans le vol.12, 369; vol.18, 137; vol.21, 60; vol.29, 484; vol.11, 118. Il cite, à titre d'exemples, «Les lettres curieuses et édifiantes». En outre, Voltaire discute de la transmission du savoir des gymnosophistes. À cet effet, il affirme: «L'école des anciens gymnosophistes subsistait encore dans la grande ville de Benarès, sur les rives du Gange. Les bramins y cultivaient la langue sacrée, qu'on appelle

poursuit ses invectives à l'endroit des fakîrs en affirmant:

Il y a des faquirs dans les Indes qui vivent seuls, chargés de chaînes. Oui; et ils ne vivent ainsi qu'afin que les passants, qui les admirent, viennent leur donner des aumônes. Ils font, par un fanatisme rempli de vanité, ce que font nos mendiants des grands chemins qui s'estropient pour attirer la compassion. Ces excréments de la société humaine sont seulement des preuves de l'abus qu'on peut faire de cette société⁷⁶.

Montesquieu (lettre CXXV) raconte avec un brin d'humour l'histoire d'une veuve qui alla demander au gouverneur de sa ville la permission de se faire brûler avec son mari. Le gouverneur ayant naturellement refusé, elle s'exclama: «Voyez, disait-elle, comme on est gêné! Il ne sera pas permis à une pauvre femme de se brûler quand elle en a envie!⁷⁷».

Les encyclopédistes ont sans aucun doute imprégné l'imaginaire de leurs contemporains avec leurs descriptions relatives aux pratiques de dévotion des hindous. Toutefois, comme nous pourrions le constater au chapitre suivant, le romantisme d'Outre-Rhin va propulser encore une fois vers la fin du XVIIIe siècle l'Inde imaginaire vers un nouvel horizon onirique. Les auteurs romantiques, tout comme les littérateurs depuis Hérodote, vont puiser dans la fontaine des merveilles de l'Inde afin de rassasier leur soif d'exotisme.

hanscrit, qu'ils regardent comme la plus ancienne de tout l'Orient» (vol.12, 439).

76 Voltaire, Oeuvres vol.11, 21.

77 Montesquieu, Oeuvres Complètes (Paris: Seuil, 1964), 128. Les membres de la très célèbre Société Asiatique de Calcutta discutent eux aussi de cette pratique. Holwell «The Religious Tenets of the Gentoos» décrit les préparatifs et le déroulement du rituel. Dow, avec dédain, explique la «extraordinary custom of the women burning» (P.J. Marshall, The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century [Cambridge: Cambridge University Press, 1970], 94-95 et 116).

V-BILAN

Depuis l'Antiquité, l'Inde n'a jamais cessé de faire rêver l'Occident. En choisissant à bon escient les récits qui illustrent la dévotion sans réserve des divers personnages fabuleux, nous sommes en mesure de constater que tous les thèmes répertoriés dans l'inépuisable littérature occidentale se retrouvent à toutes les périodes de l'histoire. Les gymnosophistes, les fakîrs et les yogins, ont sans aucun doute fasciné les Anciens et les hommes du Moyen Age. Par ailleurs, à la suite des découvertes maritimes de la Renaissance, l'image des sages hindous se modifie progressivement, sinon radicalement. Ces sages deviennent l'objet d'un mépris croissant. L'holocauste de la veuve sur le bûcher funéraire de son mari représente pour tous les littérateurs la cime des horreurs. Néanmoins, les diverses représentations que nous avons passées en revue, qu'elles soient présentées de façon favorable ou défavorable, continuent de nourrir l'imaginaire européen. La carrière littéraire des représentations en question, comme nous le verrons au chapitre 4, continue sans obstacle majeur son chemin durant le XIXe siècle.

Ce qui frappe avant tout le chercheur est la «persistance» des représentations de l'imaginaire face aux connaissances acquises depuis la Renaissance. En dépit des recherches encore fragmentaires des orientalistes amateurs, l'Inde continue d'émerveiller l'Europe et de nourrir en exotisme les rêveries les plus folles⁷⁸.

78 Weinberger-Thomas, L'Inde 30.

CHAPITRE 2-L'HISTOIRE DES RELIGIONS EN FRANCE AU XIX^e SIÈCLE

Dans ce chapitre, nous voudrions jalonner à l'aide de repères servant de points d'appui les diverses étapes de l'épanouissement des sciences des religions et de l'indianisme en France au XIX^e siècle.

I-LE CLIMAT POLITIQUE ET RELIGIEUX

Les échos de la Révolution française de 1789 continuent de se faire entendre durant le XIX^e siècle. Une des ambitions de la Révolution vise à reconstruire la société et la religion sur des bases nouvelles. Elle provoque de profondes transformations dans les mentalités et dans les habitudes religieuses. Les conflits opposant l'Église aux Républicains vont se prolonger au cours du XIX^e siècle¹. Sans répit, les forces antagonistes vont s'affronter. L'enjeu est de taille. D'une part, les catholiques veulent reprendre le pouvoir et restaurer la gloire perdue de l'Église de France, et d'autre part, les Républicains tentent de combattre l'obscurantisme de l'Église en voulant promouvoir un État moderne fondé sur des principes, non de droit divin, mais compatibles aux lois naturelles.

Le déisme préconisé par les philosophes des lumières gagne la faveur des élites². L'abandon du catholicisme est massif, l'élite bourgeoise, qui est en grande majorité anticléricale, quitte les bancs d'église pour se rallier à la pensée de Voltaire et de

1 E. Poulat, "Le Développement institutionnel des sciences religieuses en France," in: H. Desroche et J. Séguy, Introduction aux sciences humaines des religions (Paris: Cujas, 1970), 79.

2 G. Cholvy et Y.-M. Hilaire, Histoire religieuse de la France contemporaine vol.1 (Paris: Privat, 1989), 13.

Rousseau³. Vers 1840, l'anticléricisme de Voltaire et le déisme de Rousseau sont toujours le credo dominant⁴. La situation ne s'améliore guère vers la fin du siècle, puisqu'en 1880, une proportion importante de la population demeure toujours farouchement anticléricale⁵.

Des réformes en profondeur favorables au peuple sont entreprises avec la proclamation de la IIe République (1848). Un vent de libéralisme souffle sur le territoire français. Le processus de démocratisation et la souplesse des dirigeants politiques à l'endroit des masses sont exemplaires. Par exemple, le suffrage universel est institué pour tous les citoyens. La liberté de la presse est rétablie; on décrète ensuite l'abolition de la peine de mort et on abroge finalement l'esclavagisme⁶. De tous les régimes politiques qui ont marqué l'histoire de France au XIXe siècle, aucun «régime ne fut inspiré par des idéaux humanitaires et démocratiques aussi sincères que ceux de la IIe République⁷».

Le coup d'état de 1851, concocté par Louis-Napoléon Bonaparte, devait changer non seulement les orientations politiques du régime précédent, mais transformer de façon radicale l'atmosphère libérale qui régnait auparavant. Le régime de Louis-Napoléon est soutenu par la «bourgeoisie orléaniste» et par le clergé. Plusieurs mesures draconiennes

3 Ce qui est confirmé par l'immense succès littéraire des oeuvres:«12 éditions pour Voltaire entre 1817 et 1824 soit 1 598 000 volumes, 492 000 volumes pour Rousseau» (Cholvy et Hilaire,Histoire vol.1, 75).

4 Cholvy et Hilaire, Histoire vol.1, 76.

5 Cholvy et Hilaire, Histoire vol.1, 313.

6 M. Mourre, Le Petit Mourre (Paris: Bordas, 1990), 322.

7 Mourre, Le Petit 322.

sont utilisées pour museler l'opposition. La mise en tutelle de la presse et de l'université devait partiellement faire taire les adversaires de l'Empire. Cette perte des libertés se voit notamment compensée par les conquêtes militaires et par la prospérité économique⁸. Le régime impérial de Napoléon III se maintient jusqu'à la défaite des troupes françaises (le 2 septembre 1870) à Sedan. Tout comme le premier Empire, le Waterloo de Napoléon III, se nomme Sedan⁹.

Durant la seconde moitié du siècle, la révolution industrielle transforme radicalement la scène sociale. À cela, il faut ajouter les innovations scientifiques qui causent de profonds changements dans toutes les sphères de la société. L'éclatement du paradigme traditionnel suite à l'introduction des sciences, du positivisme, et de la critique historique, éloigne d'emblée les élites du catholicisme. Plus séduisant aux esprits de l'époque, l'avènement de la science suscite plus d'engouement. La publication en 1862 de L'Origine des espèces, avec une préface anticléricale, continue d'entretenir les hostilités entre l'Église et les libres penseurs. Le Traité de la génération spontanée de Pouchet va à l'encontre de l'idée d'un «Dieu créateur». Les théories de Boucher de Perthes et de Charles Darwin révolutionnent, entre autres, la conception du temps élaborée par la Weltanschauung chrétienne. De quelques milliers d'années, on passe à des millions d'années; de la fixité, on passe à l'évolution des espèces; d'Adam, on passe aux êtres préhistoriques qui ne semblent guère appartenir à la généalogie chrétienne. La vision traditionnelle élaborée par le christianisme éclate sous la rigueur

8 Mourre, Le Petit 323; C. Salles, Le Second Empire (Paris: Larousse, 1985), 2.

9 Salles, Le Second III.

des démonstrations scientifiques.

Vers 1860, un nombre grandissant d'intellectuels se mobilise autour d'une conception rationaliste de l'univers, d'où le surnaturel est exclu. Le positivisme de Comte n'est d'ailleurs pas étranger à cette situation. Bref, les innovations scientifiques qui séduisent les esprits font en sorte que les intellectuels rejettent la religion, «comme dépassée¹⁰».

Même devant l'adversité, le célèbre hébraïsant Renan continue de promouvoir les méthodes scientifiques. La publication de sa Vie de Jésus en 1863 lui attire les foudres des catholiques; ce qui lui coûte sa chaire d'hébreu au Collège de France. Son esprit d'avant-garde fait de lui un des principaux artisans de la renaissance des sciences religieuses¹¹.

Les auteurs sympathiques à la cause des catholiques tentent désespérément de contrecarrer les effets corrosifs de la philosophie des lumières, du positivisme, et du nouvel élan scientifique qui déchirent les moeurs religieuses des Français. Les cléricaux cherchent à reprendre le pouvoir perdu de l'Église. Vers 1880, la confrontation entre catholiques et Républicains s'accroît. Les radicaux s'opposent à une domination des prêtres sur la vie politique et sociale, en somme, au retour du cléricisme désuet de jadis. Le clergé ne semble guère préparé à l'offensive de la nouvelle génération scientifique qui prône une politique radicale de séparation entre l'État et l'Église. Les

10 Cholvy et Hilaire, Histoire vol.1, 19. En ce qui concerne les historiens, précisons qu'un «historien sur six est prêtre ou religieux» (G. Bourdé et H. Martin, Les Écoles historiques [Paris: Seuil, 1983], 106).

11 A. Réville, "De la renaissance des études religieuses en France," Revue des deux mondes 24 (1859), 86-87.

incompatibilités entre les exigences politiques et religieuses du catholicisme français et celles des Républicains, sont évidentes¹².

La contre-attaque catholique s'organise sur trois fronts: 1) par la publication en 1864 de l'encyclique *Quanta Cura*; le pape Pie IX y brille par son conservatisme intransigeant¹³ 2) par la proclamation pendant le Concile de Vatican I (1869-1870) de l'infailibilité papale en matière de dogmatique 3) par la création de l'Institut Catholique de Paris. Précisons qu'avant 1875, la production scientifique en matière d'histoire des religions en provenance des milieux catholiques fait «pâle figure», puisqu'il n'existe pas encore de véritables institutions de recherche¹⁴. Ce n'est qu'en 1875 que les catholiques se dotent d'une institution d'enseignement supérieur: l'Institut Catholique de Paris¹⁵.

La laïcisation et la sécularisation de l'État français s'opèrent, pendant la IIIe République, «dans une atmosphère de guerre de religion¹⁶». Les effets de la politique anticléricale et les législations antireligieuses ont fortement contribué au détachement religieux d'un segment important de la population française¹⁷.

L'enseignement au début du siècle est assuré par l'Église, le savoir est religieux,

12 F. Lebrun éd. Histoire des catholiques en France (Paris: Privat, 1980), 354.

13 A. Mellor, Histoire de l'anticléricalisme français (Paris: Mame, 1966), 296-297.

14 Lebrun, Histoire 354.

15 P.L. Péchenard, "Fondation de l'Université Catholique de Paris (1875-1876)," Revue de l'Institut catholique 6 (1901), 387.

16 R. Rémond, Le XIXe siècle 1815-1914 (Paris: Seuil, 1974), 199.

17 Rémond, Le XIXe 202.

il est dicté par les clercs. Vers la fin du siècle, la querelle opposant les militants d'une école «sans Dieu», et ceux de l'école cléricale, déclenche encore une fois les hostilités entre les deux factions rivales¹⁸. La nouvelle génération positiviste rejette le système d'éducation religieuse qui avait été jadis instauré par les catholiques. Cette nouvelle génération veut fonder l'école laïque sur la science et le patriotisme¹⁹. Le ministre de l'Instruction Publique, Jules Ferry (avec l'aide de Gambetta, de Paul Bert et de René Goblet), entreprend au cours des années 1880 de séculariser l'école²⁰. Il va de soi que ce changement de régime provoque de fortes résistances²¹. Cette réforme en profondeur est, comme nous pourrons le constater plus loin, essentielle à l'émergence des sciences des religions.

Le protestantisme libéral devait lui aussi jouer un rôle important dans ce mouvement de sécularisation. Considérablement détaché des dogmes, il a beaucoup d'affinités avec l'idéologie républicaine²². La contribution des minorités protestantes et juives au développement, cette fois, des sciences des religions, est significative.

II-L'ÉTUDE DE LA RELIGION

L'apport des philosophes français de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe

18 B. Agard, M.-F. Boireau, X. Darcos, Le XIXe siècle en littérature (Paris: Hachette, 1986), 11.

19 Cholvy et Hilaire, Histoire vol.1, 57.

20 Cholvy et Hilaire, Histoire vol.1, 57.

21 E. Poulat, "L'Institution des «sciences religieuses»," in: J. Béguin et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987), 52.

22 Cholvy et Hilaire, Histoire vol.1, 48.

siècle contribue d'une façon non négligeable à l'étude des religions²³. Les historiens tiennent de Charles de Brosses ²⁴ le terme de «fétichisme²⁵». Cet auteur cherche à démontrer que le fétichisme est la forme primordiale de la religion²⁶. Les travaux de Charles-François Dupuis ²⁷ veulent mettre en évidence que le culte de la nature est à l'origine de la religion²⁸. Son ouvrage, précisons-le, était destiné à prendre place dans l'Encyclopédie. Benjamin Constant ²⁹, partisan fidèle de l'esprit des lumières, est hostile

23 Emile Burnouf, «cousin du grand philologue», publie un des premiers manifestes de la discipline naissante. Il donne à ses lecteurs, au moment de la publication de l'ouvrage, un résumé «de la science des religions au point où elle est parvenue» (E. Burnouf, La Science des religions [Paris: Maisonneuve et Cie., 1872], XV). Les différentes facettes du développement des sciences des religions en France ont fait l'objet de plusieurs enquêtes: M. Despland, "La Religion au XIXe siècle: quelques particularités françaises," in: M. Despland et G. Vallée eds. Religion in History \ La Religion dans l'histoire (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 1992); B. Pulman, "Aux origines de la science des religions. Lorsque le savoir prend chair(e) ...," Confrontations 14 (1985), 7-24; J.-P. Vernant, "Les Sciences religieuses entre la sociologie, le comparatisme et l'anthropologie," in: J. Béguin, et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987, 79-88); J. Béguin, "Religion et laïcité à L.E.P.H.E.," in: Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987, 15-19); F. Laplanche, "Philologie et histoire des religions en France au XIXe siècle," in: J. Béguin et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987, 33-48); O. Poulat et E. Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France," Archives de sociologie des religions 21 (1966), 23-36; E. Poulat "L'Institution des «sciences religieuses»," in: J. Béguin et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987); H-C. Puech et P. Vignaux, "La science des religions en France," in: H. Desroche et J. Seguy, Introduction aux sciences humaines des religions (Paris: Cujas, 1970, 9-35); C. Tardits, "Un siècle de recherche," in: J. Béguin, et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987, 21-31); M. Vernes, L'Histoire des religions (Paris: E. Leroux, 1887); A. Réville, Les Phases successives de l'histoire des religions (Paris: Ernest Leroux éditeur, 1909); A. Réville, "De la renaissance des études religieuses en France," Revue des deux mondes 24 (1859), 68-99.

24 Charles de Brosses, Du culte des dieux fétiches Paris: 1760.

25 L.H. Jordan, Comparative Religion: Its Genesis and Growth (Edinburgh: T&T Clark, 1905), 510.

26 J. Waardenburg, Classical Approaches to the Study of Religion Vol.1 (The Hague et Paris, Mouton, 1974), 8.

27 Charles-François Dupuis, Abrégé de l'origine de tous les cultes (Paris: Chez L. Tenré, Librairie, 1821). Un abrégé de l'ouvrage initialement publié en 1795.

28 Jordan, Comparative 139.

29 B. Constant, De la religion 5 vols. (Paris: Bossance Père, Bossange Frères, Treuttel et Wurtz, Rey et Gravier, Renouard, Ponthieu, 1824).

à toute forme de cléricisme³⁰. Il examine, entre autres, le problème de l'origine de la religion, et de ses ramifications psychologiques³¹. Pour sa part, Quinet examine les cultes de l'Orient pour ensuite s'intéresser à la dimension philosophique de la révélation³². Cependant, c'est l'auteur du "Catéchisme positiviste" qui détermine l'orientation et la vocation de plusieurs savants français: Auguste Comte, ancien secrétaire et disciple de Saint-Simon, promoteur de la Loi des trois états, et d'une philosophie "positive", cherche à paver la voie du progrès de l'humanité en occultant de son discours toute métaphysique de l'absolu. Il cherche à fonder une nouvelle religion ayant, «l'Amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but³³». Les divers succès remportés par le positivisme marquent non seulement le développement des sciences des religions (en particulier la sociologie de la religion) mais aussi la politique de laïcisation et le libéralisme des promoteurs de la IIIe République. En définitive, les conceptions de la religion élaborées par Comte seront déterminantes pour les sciences des religions. Elles se retrouveront, tout particulièrement, dans les travaux de Durkheim³⁴.

L'apport des philosophes au développement institutionnel des sciences des religions se fait de concert avec les découvertes archéologiques, linguistiques, et même

30 H. Pinard de La Boullaye, L'Étude comparée des religions vol.1 (Paris: Beauchesne, 1929), 259, note 3.

31 Waardenburg, Classical Approaches 8.

32 E. Quinet, Le Génie des religions 2e éd. (Paris: Chamerot, 1851), VI-IX.

33 M. Meslin, Pour une science des religions (Paris: Seuil, 1973), 57.

34 Puech et Vignaux, "La Science" 21.

scientifiques. Le déchiffrement des langues orientales a une importance capitale afin de connaître les peuples d'Asie. Les connaissances linguistiques ont donné la clef qui devait ouvrir la porte au développement des institutions du savoir en matière de religions.

III-L'ORIENTALISME

La réforme de l'enseignement ne coïncide toutefois pas avec le début de l'histoire comparée des religions. En effet, bien avant la création des institutions du savoir, la France connaît depuis le début du XIXe siècle ses premières heures de gloire grâce aux oeuvres exemplaires d'orientalistes renommés: Anquetil-Duperron, Sylvestre de Sacy et Champollion. Les travaux de ces éminents spécialistes ont contribué à paver la voie vers la création des premières institutions dans le domaine des sciences des religions.

L'orientalisme³⁵ français prend néanmoins ses racines au Moyen Age. À l'instigation de Raymond Lulle, la grande aventure de l'apprentissage des langues orientales débute à la fin du XIIIe siècle. Le Concile de Vienne décide de créer des chaires d'arabe, d'hébreu, de grec, et de syriaque, dans cinq grandes universités: Paris,

35 Nous entendons ici par orientalisme sa désignation traditionnelle, c'est-à-dire l'étude des langues et des civilisations dites "orientales". En outre, précisons aux lecteurs que l'utilisation du terme "orientalisme" a été abandonnée en 1973 lors du 29ième congrès international des orientalistes. L'orientalisme a fait récemment l'objet par E. Saïd d'une sévère critique (voir L'Orientalisme). En revanche, son ouvrage a été désapprouvé par B. Lewis, "The Question of Orientalism," The New-York Review of Books (24 juin 1982, 49-56). Voir aussi les recensions de: F. Colona, "Mais l'Orient commence à blanchir," Le Débat 18 1982, 105-111; M. Seurat, "A propos du livre d'Edward Saïd," Revue d'études palestiniennes 1 (1981), 141-145. Il y a plusieurs articles et monographies consacrés à l'histoire de l'orientalisme: A. Abdelmalek, "L'Orientalisme en crise," Diogène 44 (1963), 103-141; J. Darmesteter, Essais Orientaux (Paris: A. Lévy, 1883); G. Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe siècle au XIXe siècle (Paris, 1868); D. Reig, Homo Orientaliste (Paris: Maisonneuve et Larose, 1988); Schwab, La Renaissance; Hentsch, L'Orient; Kabbani, Europe's.

Bologne, Oxford, Salamanque, Rome³⁶. Aux yeux de l'Europe chrétienne, l'hébreu tient une place privilégiée dans la famille linguistique; celui-ci est considéré en tant que langue divine, langue originelle de l'humanité, langue d'Adam et d'Ève. L'apprentissage des langues orientales est lié, dès ses débuts, à des nécessités pratiques; il n'est pas seulement entrepris pour des motifs d'érudition. Les conflits politiques et religieux qui opposent l'Islam et la chrétienté nécessitent une connaissance des langues du Levant. De plus, les fréquents contacts avec les marchands qui sillonnent la Méditerranée ainsi que les ambassades européennes qui se rendent auprès des délégués ottomans, rendent nécessaire la formation de drogman. Dans le cas de l'étude de l'arabe, sa connaissance permet de mieux combattre et de mieux réfuter l'Islam, ouvrant ainsi la porte au prosélytisme.

Le rôle de l'orientalisme est essentiel dans la redécouverte des langues qui ont sombré dans l'oubli de l'histoire. Le déchiffrement de plusieurs langues orientales, jadis «scellées», révèle enfin leur secret: le sanskrit en 1785, le pehvi en 1793, les cunéiformes en 1803, les hiéroglyphes en 1822, le zend en 1832³⁷. Toutefois, c'est avec la connaissance du sanskrit et la découverte de la parenté des langues indo-européennes que s'annonce la «Renaissance orientale».

Les connaissances scientifiques dont disposent les orientalistes s'avèrent négligeables au XVIIIe siècle. Entre 1700 et 1782, la production littéraire indianiste se

36 C. Kappler, "Les Voyageurs et les langues orientales," in: M. Debout, D. Eeckaute-Bardery, V. Fourniau eds. Routes d'Asie: Marchands et voyageurs XVe-XVIIe siècle (Paris-Istanbul: Edition Isis, 1988), 26.

37 Schwab, La Renaissance 107.

limite à celle des Jésuites, des philosophes, et des sociétés savantes³⁸. Toutefois, vers la fin du siècle, les travaux de William Jones devaient avoir un grand retentissement en Europe³⁹. La découverte d'une parenté linguistique entre le sanskrit, le grec, le latin, le germanique, le celtique, ainsi que d'autres langues d'Europe et d'Asie, présuppose l'existence d'une langue originelle: l'indo-européen. Cette découverte devait «servir de déclencheur à cette fureur indomaniacque qui s'empare des esprits d'Europe au tournant du siècle⁴⁰». Elle marque le début de la «Renaissance orientale».

Au commencement du XIXe siècle, l'orientalisme français est dominé par la figure exemplaire d'Anquetil-Duperron⁴¹. Le fondateur des études iraniennes et, vu sous un

38 En ce qui concerne l'intérêt de l'Académie des sciences porté à l'Inde, Murr explique que: «L'étude de l'Inde et des Indiens intéressait donc l'Académie des Sciences dans la mesure où ces connaissances pouvaient servir à la navigation, au commerce, à l'importation de techniques particulières (notamment pharmacopée, textile), à la diplomatie et aux opérations militaires que la France pouvait avoir à y gagner» (S. Murr, "Les Conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières," in: M.-C. Porcher, éd. Inde et littératures [Paris: Editions de l'E.H.S.S. , 1983], 234).

39 Le père de l'indianisme moderne livre ses impressions des Lois de Manou sur le ton suivant: «The work, now presented to the European world, contains abundance of curious matter extremely interesting both to speculative lawyers and antiquaries.[...]It is a system of despotism and priestcraft [...] it is filled with strange conceits in metaphysics and natural philosophy, with idle superstitions, and with a scheme of theology most obscurely figurative, and consequently liable to dangerous misconception; it abounds with minute and childish formalities, with ceremonies generally absurd and often ridiculous» (W. Jones, Institutes of Hindu Law; Or the Ordinances of Menu [Calcutta: Printed by the Order of Government, 1794], XVII-XVIII).

40 Weinberger-Thomas, "L'Inde" 26.

41 Lévi exalte la prétendue transformation d'Anquetil-Duperron au contact de l'Inde: «Anquetil a cessé d'être un Européen sensible aux blessures de l'amour-propre; la sagesse indienne l'a touché de sa grâce; le fond mystique de sa nature s'est pleinement épanoui au contact des yogis et des fakirs. La lumière éblouissante du ciel indien pénètre chez les âmes d'élite jusqu'aux recoins les plus mystérieux de la conscience; elle y abolit les images vulgaires du monde pour n'y laisser que la certitude paisible de l'Absolu retrouvé» (R. Schwab, Vie d'Anquetil-Duperron suivie des usages civils et religieux des parses par Anquetil-Duperron. Préface de S. Lévi et deux essais de Sir Jivanji Jamshedji Modi [Paris: Librairie Ernest Leroux, 1934], vii).

certain angle, de l'indianisme⁴², «invente cette chose incroyable, de se déplacer⁴³». Il est un des premiers orientalistes, au sens moderne du terme, à avoir voyagé en Inde. Anquetil-Duperron révolutionne les méthodes désuètes des orientalistes amateurs (les voyageurs et les missionnaires). Il anticipe même les méthodes préconisées par les chercheurs du XXe siècle. Il inaugure une ère nouvelle de la recherche en insistant sur l'apprentissage des langues et sur la traduction des textes sacrés par le savant lui-même. La lecture des livres originaux est, selon lui, indispensable⁴⁴. À cette époque, les chercheurs ne privilégient pas le travail sur le terrain culturel. Ils puisent plutôt, afin d'effectuer leurs travaux, dans l'inépuisable réservoir des littératures secondaires. Il va sans dire qu'au début du XIXe siècle, les partisans de la méthode d'Anquetil-Duperron restent rares et peu nombreux. Comme nous pourrions le constater au chapitre 5, l'utilisation systématique de sources secondaires par les auteurs des manuels d'histoire des religions du XIXe siècle, va contribuer à renforcer les représentations de l'Inde imaginaire qui sont déjà en circulation.

Les romantiques allemands vont se charger de promouvoir la «Renaissance orientale»⁴⁵ auprès du grand public. En France, plusieurs ardents défenseurs se greffent au mouvement; les salons parisiens en regorgent. On peut lire les noms de Quinet,

42 Dû, entre autres, à la traduction de quelques upanishads: A.H. Anquetil-Duperron, Oupnek'hat (Paris: Argentorati, 1801).

43 Schwab, Vie 8.

44 Anquetil-Duperron, Zend-Avesta Vol.1., 83.

45 Quinet est celui qui lance cette formule: Quinet, Le Génie. Elle sera reprise par la suite par Schwab et va connaître un succès certain.

Balzac, Michelet, et plusieurs autres célébrités. Pour eux, il n'y a aucun doute que l'Inde demeure le berceau des civilisations et de la révélation primitive. L'Inde idéalisée par les romantiques, dans les premières décades du XIXe siècle, n'est pas bornée avec précision dans la cartographie du réel.

IV-LA VOGUE DU ROMANTISME ALLEMAND

En France, le savoir germanique laisse dans les milieux intellectuels une marque indélébile. Depuis le XVIIIe siècle, l'apport d'Outre-Rhin est la « locomotive du progrès dans le domaine de l'érudition historique en matière de religions⁴⁶ ». Néanmoins, les grandes figures du romantisme allemand, avec à leur tête l'enthousiasme d'un Schlegel et d'un Creuzer, vont propulser encore une fois l'Inde aux premières loges de la rêverie⁴⁷. Comme nous pourrons le vérifier ci-après, les auteurs des manuels d'histoire des religions (ceux de la première période de production) sont considérablement influencés par cette vogue romantique.

Au moment où Frédéric Schlegel publie son manifeste, les textes traduits du sanskrit sont encore en nombres limités. Les textes disponibles en Europe sont, en règle générale, des traductions d'oeuvres littéraires et de textes religieux.⁴⁸

46 Despland, "La Religion" 60.

47 L'importance de l'Inde pour les romantiques allemands a été mise en évidence par plusieurs auteurs: L. Willson, A Mythical Image: the ideal of India in German Romanticism (Durham: Duke University Press, 1964); R. Gérard, L'Orient et la pensée romantique allemande (Paris: Marcel Didier, 1964); Roger-Pol Droit, L'Oubli de l'Inde (Paris: P.U.F., 1989).

48 Droit, L'Oubli 143.

L'ouvrage de Creuzer devait avoir en France un grand rayonnement⁴⁹. Tout comme son compatriote, l'auteur exalte la gloire des poètes. Ces bardes indiens avec leurs chants lyriques ont conservé dans leurs mémoires la révélation des dieux. Il affirme à tous ceux qui veulent bien l'entendre:«S'il est une contrée sur la terre qui puisse réclamer à juste titre l'honneur d'avoir été le berceau de l'espèce humaine, cette contrée assurément c'est l'Inde⁵⁰».

La question du langage tient une place importante dans les préoccupations des romantiques. Le langage est une oeuvre de la collectivité et le fruit du génie créateur des peuples; une révélation du monde intelligible dans celui du monde sensible. La poésie est considérée comme étant le langage primitif de l'humanité. Une réévaluation de la mythologie, premier récit poétique de l'humanité, s'impose afin de retrouver le sens originel de la révélation⁵¹. Cette révélation est l'expression poétique des lointains ancêtres des gymnosophistes. L'engouement pour la mythologie indienne qui s'ensuit domine l'histoire des religions en France pour la période coïncidant au second Empire⁵².

Les ancêtres des gymnosophistes sont identifiés aux "Aryas". L'introduction du terme indo-européen par Thomas Young en 1813 et celui d'indo-germanique adopté par J.C. Prichard en 1831 prépare le terrain à l'identification des indo-européens à une

49 L'ouvrage a été traduit de l'allemand et refondu en partie, complété et développé par J.D. Guigniaut, en 4 volumes. F. Creuzer, Religions de l'antiquité (Paris: Treuttel et Würtz, 1825-1851).

50 Creuzer, Religions vol.1, 133-134.

51 Laplanche, "Philologie" 33-39.

52 Laplanche, "Philologie" 39.

race⁵³. Pictet va associer le terme d'indo-européen à celui d'Arya⁵⁴. À la suite des importantes découvertes de Jones, Schlegel va enflammer l'Allemagne avec le mythe d'une race aryenne⁵⁵. Les orientalistes et les mythologues allemands sont les propagateurs du mythe aryen qui se répand partout en Europe⁵⁶.

L'Inde de Schlegel et de Creuzer présentée comme la mère des civilisations et le pays de la révélation primordiale se porte très bien et se propage rapidement à travers l'Europe jusqu'au moment où les orientalistes commencent à mieux connaître le terrain culturel. Le rêve des romantiques commence à s'estomper et, du coup, s'entrechoque avec la réalité du terrain culturel⁵⁷.

L'éclatement de l'Inde romantique, si merveilleusement édifié par Schlegel, résulte d'un ensemble de circonstances variées. Avec la découverte de Jones établissant la parenté linguistique des langues indo-européennes, la croyance que le sanskrit soit à l'origine des langues européennes s'évapore. L'idée d'un monothéisme originel est contredit par Rosen dans sa traduction des Védas. On découvre dans ces textes une

53 M.D. Bidiss, "Gobineau and the Origins of European Racism," Race 7 (1966), 257.

54 Schwab, La Renaissance 199. Précisons le sous-titre de l'ouvrage: «ou les Aryas primitifs». Il spécifie que l'emploi du nom de Arya désigne «dans son unité, le peuple père de la grande famille appelée jusqu'à présent indo-européenne» (A. Pictet, Les Origines indo-européennes 2e éd. revue et augmentée, 2 vol. [Paris: Librairie Sandoz et Fischbacher, 1877], 46).

55 L. Poliakov, Le Mythe aryen (Paris: Calman-Levy, 1971), 191.

56 En France, le racisme a son promoteur. Le Comte de Gobineau cherche lui aussi à promouvoir la supériorité de la race blanche. Il veut démontrer, entre autres, l'effet néfaste de la dégénérescence des races: «Une des idées maîtresses de cet ouvrage, c'est la grande influence des mélanges ethniques, autrement dit des mariages entre les races diverses. Ce fut la première fois qu'on posa cette observation et qu'en en faisant ressortir les résultats au point de vue social» (Le Comte de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines tome 1 [Paris: Librairie de Paris, 1933], XV).

57 Gérard, L'Orient 1.

conception polythéiste de la religion, non le contraire. La traduction des textes sanskrits va contredire les suppositions des romantiques. Avec la création des premières institutions de savoir, l'Inde de Schlegel va s'écrouler définitivement. Les rêveries vont laisser leur place à l'histoire et, sur les ruines de l'indomanie des romantiques, s'édifie l'indianisme⁵⁸.

V-L'INDIANISME

La présence mercantile européenne sur le sous-continent indien remonte au XVII^e siècle⁵⁹. À la suite à la défaite de la France, la conquête de l'Inde par les Britanniques s'intensifie vers la fin du XVIII^e siècle. En 1765, la souveraineté du Bengale est accordée à la «East India Company». Par une série d'intrigues et de pactes entre les diverses principautés, les Britanniques étendent leur pouvoir en annexant plusieurs territoires. L'empire mahratte fut le seul obstacle majeur à l'hégémonie de la Compagnie. Il s'effondre cependant entre 1800 et 1818⁶⁰. Les derniers états indiens croulent laissant ainsi la puissance britannique étendre son pouvoir sur l'immense sous-continent indien⁶¹.

58 Droit, L'Oubli 139.

59 L'établissement de plusieurs comptoirs commerciaux et la création d'une «Compagnie des Indes Orientales» marquent les débuts de la conquête de l'Inde. Les trois grandes compagnies sont celles des Anglais (fondée en 1600), des Français (1602) et des Hollandais (1602). Les Français se fixent à Pondichéry en 1674 et à Chandernagor en 1686. Ce n'est qu'en 1720-1723 que la compagnie française commence vraiment ses opérations. Ces compagnies disposent d'une armée, d'une marine, et d'un corps diplomatique. À vrai dire, les activités mercantiles des Français ont été médiocres, comparativement à ses rivales Anglaises et Hollandaises (J. Meyer, Les Européens et les autres [Paris: Armand Colin, 1975], 236-256).

60 A. Daniélou, Histoire de l'Inde (Paris: Fayard, 1983), 340.

61 Daniélou, Histoire 342.

Les activités coloniales se poursuivent sans accident majeur pendant la première moitié du siècle. Seule la révolte des Cipayes menace de renverser le pouvoir de la «East India Company⁶²». En revanche la Compagnie se fait retirer en 1858 l'administration de l'Empire au profit de la Couronne. En 1876, la reine Victoria prend le titre d'Impératrice des Indes, ce qui a comme conséquence de transformer les princes indiens en vassaux de la Couronne britannique⁶³.

La colonisation du territoire va s'étendre aussi dans la sphère des idées. L'établissement d'institutions universitaires (l'enseignement est dispensé en anglais seulement) conduit un segment de l'élite hindoue vers une réforme de l'hindouisme⁶⁴. Un vent de changement souffle sur les milieux intellectuels. Il annonce une véritable renaissance de l'hindouisme à la lumière des idées européennes⁶⁵. La grande majorité des hindous n'est toutefois pas touchée par ces changements.

L'objectif immédiat des mouvements de réforme est d'adapter les traditions ancestrales aux exigences du monde moderne⁶⁶. Le premier mouvement, le Brahmo Samaj, est fondé en 1828 au Bengale par Rammohan Roy (1772-1833). Sa création

62 Après la révolte, les Britanniques se séparent complètement des habitants du pays. Leurs relations avec les autochtones sont purement administratives et autoritaires. Daniélou, Histoire 350.

63 Daniélou, Histoire 353.

64 Daniélou, Histoire 350-359; J. Dupuis, Histoire de l'Inde (Paris: Payot, 1963), 250-260; U. King, "Some Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism," Numen 36 (1989), 72-96.

65 U. King, Indian Spirituality and Western Materialism (New-Delhi: Indian Social Institute, 1985), 1.

66 Daniélou, Histoire 356. Comme le souligne Gonda, «les Hindous devaient s'efforcer de restaurer la religion primitive, monothéiste et aniconique, que l'on retrouve derrière toutes les doctrines, afin de préparer la voie à la future religion universelle» (J. Gonda, Les Religions de l'Inde vol.2, [Paris: Payot, 1965], 361).

rend possible l'émergence de nombreux autres mouvements. Roy devient en quelque sorte le «promoteur d'une nouvelle forme de l'hindouisme⁶⁷». Après sa mort, le mouvement prend un essor considérable sous la direction de Devendranath Tagore (1817-1905). Cependant, des divergences d'opinions provoquent par la suite plusieurs schismes. De nouveaux mouvements vont naître, dont le Brahma Samaj of India et le Sadharana Brahma Samaj. Le mouvement Arya Samaj fondé en 1875 par Svami Dayanand Saraswati (1824-1883), un conservateur qui n'est pas le produit de l'éducation anglaise, proclame que les Védas ne sont rien de moins que la parole de Dieu. Son mouvement demeure hostile aux cultures étrangères (islamique et chrétienne) qui se trouvent sur le sol indien. Le mysticisme de Ramakrishna (1836-1886) prône l'égalité de toutes les religions. Vivekananda (1863-1902), disciple de Ramakrishna, met sur pied un ordre monastique suivant les enseignements de son maître. Il représente l'hindouisme à Chicago en 1893 au World Parliament of religions: « il fut l'un des premiers à obtenir du monde occidental un certain respect de principe envers l'hindouisme⁶⁸».

Une caractéristique essentielle des mouvements de réforme mérite d'être soulignée. Il est intéressant de constater que ces mouvements renforcent d'une manière non négligeable l'imaginaire de l'Inde. L'apologie de l'hindouisme entreprise par ces réformateurs renforce en Occident l'image ancestrale d'une Inde foyer de la spiritualité

67 Dupuis, Histoire 252. À cet effet, Gonda précise qu'il «fut le premier Indien éminent à oser franchir les océans» (Gonda, Les Religions 360).

68 Daniélou, Histoire 358.

universelle, par opposition à l'image d'un Occident matérialiste. Le message des réformateurs ressasse l'idée d'un âge d'or où les vertus spirituelles étaient dûment respectées. Avec l'introduction du matérialisme occidental, la corruption des moeurs hindoues conduit le pays tout entier vers un déclin spirituel. Les apologistes prêchent un retour à la grandeur de jadis en revivifiant les valeurs spirituelles caractéristiques de la tradition. Ainsi s'installe la dichotomie entre le spiritualisme indien et le matérialisme occidental⁶⁹.

La colonisation de l'Inde par les Britanniques a rendu possible l'émergence de l'indianisme moderne⁷⁰. Le premier jalon important de l'indianisme demeure la création en 1784 de l'Asiatic Society of Bengal de Calcutta⁷¹. La création de cette Société est le résultat indissoluble de cette présence coloniale sur le sol indien⁷².

69 King, Indian Spirituality 1-2.

70 Pendant ce temps, la mission civilisatrice de la France voulait, dit-on, apporter ses «lumières» aux pays qui en étaient privés. Les deux régions où la France coloniale du XIXe siècle a entrepris ses conquêtes sont l'Afrique du nord et l'Indochine. La politique impérialiste française connut un essor considérable sous Jules Ferry (qui occupe aussi la fonction de ministre de l'Instruction publique). Mourre, Le Petit 324.

71 Notons que Filliozat est d'avis que la «gloire de l'Asiatic Society of Bengal n'est pas d'avoir fondé l'indianisme, mais de l'avoir doté d'une institution permanente de recherche et de publication et de lui avoir donné un essor avant elle impossible» (J. Filliozat, "Deux cents ans d'Indianisme- Critique des méthodes et des résultats," Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient LXXVI [1987], 87). De plus, nous tenons aussi à mentionner brièvement le rôle des missionnaires comme précurseurs de l'indianisme moderne. Les travaux érudits (rédaction des grammaires et des dictionnaires sanskrits) de ces derniers ont contribué d'une manière significative à la connaissance de la civilisation indienne. À cet effet, voir Filliozat, "Deux cents ans" 95 à 115.

72 Plusieurs auteurs font ressortir les liens entre la présence coloniale britannique, et l'émergence de l'indianisme moderne. À ce sujet, Schwab précise: «il est visible que la conquête linguistique est la suivante et servante de la conquête politique. Réunir et interpréter les lois et usages doit asseoir l'autorité et favoriser la pénétration. Jones proclame [dans son deuxième Discours d'anniversaire à la Société Asiatique du Bengale (24 février 1785)] qu'il sera le «Justinien de l'Inde» (Schwab, La Renaissance 46. La même idée est exprimée par Saïd, L'Orientalisme 24 et Hentsch, L'Orient 169.

Les deux premières traductions - la Bhagavadgita de Wilkins (1785) et la Cakuntala de Jones (1789)⁷³ - effectuées à partir des textes sanskrits sont l'oeuvre des membres de cette société savante. Notons aussi au passage que la Compagnie des Indes a financé la parution du Rig-Veda de Max Müller⁷⁴.

Le deuxième jalon important de l'indianisme est la création au Collège de France de la première chaire de sanskrit d'Europe. Dès lors, «Paris devient la capitale de l'indologie naissante⁷⁵». Chézy, alors employé de la Bibliothèque Nationale, «rêva d'être le premier français qui ouvrirait à toute l'Europe l'accès des études indiennes.» Il prononce le 16 janvier 1815 sa leçon d'ouverture au Collège de France. En 1830, il procure une édition française de Sakuntalâ⁷⁶.

Selon Schwab, l'inaccessibilité des traductions vers 1830 indispose les littérateurs et les savants. Hormis quelques fragments, très peu de textes traduits sont disponibles aux lecteurs intéressés par la littérature indienne. En fait, la Sacuntalâ de Chézy⁷⁷

73 Filliozat, "Deux cents ans" 86; Darmesteter, Essais 24.

74 M. Müller, Essais sur l'histoire des religions. Traduit de l'anglais par G. Harris, 3e éd. (Paris: Didier et Cie., Libraires-Editeurs, 1879), I-II.

75 Schwab, La Renaissance 74. En ce qui concerne la naissance et l'essor de l'indianisme en France, voir: S. Lévi, Mémorial Sylvain Lévi, introduction de L. Renou (Paris: Paul Hartmann, 1937, 145-162); Darmesteter, Essais; A. Barth, Quarante 181; J. Filliozat, "La naissance et l'essor de l'indianisme," Bulletin de la société des études indochinoises 29 (1954), 265-296; Filliozat, "Deux cents ans" 83-116; W. Halbfass, India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding (Albany: State University of New York, 1988).

76 Lévi, Mémorial 145-162. Goethe et Lamartine sont d'avis que ce drame en 7 actes est un chef-d'oeuvre littéraire (Calidasa, Sacuntala traduit par A. Bergaigne et P. Lehueur [Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1965], II-III).

77 A.L. Chézy, La Reconnaissance de Sacountalâ (Paris: Imprimerie de Dondy-Dupré, 1830).

demeure le seul texte majeur traduit dans sa totalité⁷⁸. Néanmoins, la situation après 1830 sera partiellement corrigée par l'édition de plusieurs oeuvres classiques,⁷⁹ sans compter les travaux d'érudition relatifs à ces textes classiques⁸⁰. D'autres ouvrages seront disponibles durant le même siècle, suivant toutefois une perspective historique⁸¹.

Après la mort de Chézy en 1832, une des grandes figures de l'orientalisme français lui succède à la fameuse salle 4 du Collège de France où professèrent Sacy, Champollion et, plus tard, Renan⁸². Eugène Burnouf avec ses leçons va «formé tous les maîtres qui ont illustré les études védiques.» Pavie, puis Foucaux, remplaceront le maître

78 Schwab, La Renaissance 100. L'ouvrage de Schlegel donne une idée de l'état de la philologie sanskrite vers les années 1830: l'élaboration des grammaires, leurs faiblesses; les dictionnaires; les manuscrits disponibles; les éditions et traductions des textes sanskrits (A. W. de Schlegel, Réflexions sur l'étude des langues asiatiques [Paris: N. Maze, 1832]).

79 Il s'agit, entre autres, des ouvrages suivants: C. Wilkins, Bhagavadgita. Traduction française par M. Parraud (Londres: 1787); H. Fauche, Ramayana 9 vol. (Paris: A. Frank, 1854-1858); H. Fauche, Mahabharata 10 vol. (Paris: B. Duprat, 1863-1870); H. Fauche, Oeuvres complètes de Kalidasa 2 vol. (Paris: A. Durand, 1859-1860); A.-L. Loiseleur-Deslongchamps, Lois de Manou (Paris, 1830); A. Langlois, Rig-Veda 2e éd., 2 vol. (Paris: Maisonneuve et Cie, 1872); Emile Burnouf, La Bhagavad-Gita (Paris, 1867); Eugène Burnouf, Bhâgavata-Purâna 5 vol. (Paris, 1840-1885); L'abbé Migne, Les Livres sacrés de toutes les religions, sauf la bible. Traduits par M.M. Pauthier et G. Brunet, 2 vol. (Paris: J.-P. Migne éditeur, 1865-1866). L'éditeur souligne que «nous avons voulu offrir une reproduction aussi fidèle que possible des textes originaux»(6).

80 Notons, tout particulièrement: J.J. Bochinger, La Vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes (Strasbourg: F.G. Levrault, 1831); M.J. Barthélemy Saint-Hilaire, Des védas (Paris: B. Duprat & A. Durand, 1854); S. Lévi, La Doctrine du sacrifice dans les brâhmanas (Paris: E. Leroux, 1898); A. Barth, Oeuvres de Auguste Barth. 5 vol. (Paris: E. Leroux, 1914); E. Burnouf, Essai sur le Véda (Paris: Dezobry, F. Tandou et Cie, 1863).

81 Mentionnons au passage les ouvrages de M. de Marlès, Histoire générale de l'Inde ancienne et moderne, depuis l'an 2000 avant J.C. jusqu'à nos jours 6 vol. (Paris: Emler Frères Librairie-Editeurs, 1828); F. Lenormant, Histoire des peuples orientaux et de l'Inde 2e éd. (Paris: A. Lévy, 1876); Lamairesse, L'Inde avant le Bouddha (Paris: G. Carré éditeur, 1891); Léon de Milloué, Précis d'histoire des religions. Religions de l'Inde [Annales du musée Guimet, bibliothèque de vulgarisation] (Paris: Leroux éditeur, 1890).

82 Schwab, La Renaissance note de renvoi # 1, 87.

à la chaire du Collège de France⁸³.

Une autre institution française marque les débuts de la discipline naissante. La fondation de la prestigieuse Société Asiatique de Paris (1821) tient sa première séance le 1er avril 1822 sous la présidence du grand orientaliste Sylvestre de Sacy. Cette société savante est la première d'Europe à suivre l'exemple de Calcutta. Destinée à devenir le centre principal de l'orientalisme, la société savante commence en 1823 la publication de sa prestigieuse revue, le Journal Asiatique⁸⁴. J. Mohl, alors secrétaire de la Société, publie son rapport couvrant les activités de la période 1840-1867⁸⁵.

L'enseignement du sanskrit est assuré par la création en 1868 d'une section de Sciences Historiques et Philologiques à l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Hauvette-Besnault assume le premier cet enseignement. Bergaigne, qui sera appelé à le seconder, stimule l'indianisme grâce à la publication de son célèbre ouvrage: Les dieux souverains de la religion védique⁸⁶. Par la suite, Auguste Barth se joindra à Bergaigne⁸⁷.

La fin du siècle culmine avec la création de l'École Française d'Extrême-Orient. Tout comme la colonisation britannique avait permis la création de l'Asiatic Society de Calcutta, la colonisation de l'Indochine permet aux indianistes français de créer une

83 Lévi, Mémorial 103-111.

84 Schwab, La Renaissance 90-91.

85 Ce rapport demeure un document essentiel afin de connaître, en France, les progrès de l'orientalisme en général, et de l'indianisme, en particulier (J. Mohl, Vingt-sept ans d'histoire des Études Orientales 2 vol. [Paris: C. Reinwald, 1879-1880]).

86 A. Bergaigne, Les Dieux souverains de la religion védique (Paris: F. Vieweg, 1877).

87 Lévi, Mémorial 113.

institution relativement similaire à celle des britanniques⁸⁸. L'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres se charge du projet sous l'initiative de Barth, de Sénart, et de Bréal. L'École Française d'Extrême-Orient est fondée à Saïgon en 1898 avec l'aide indispensable du Gouverneur Général de l'Indochine⁸⁹. En 1901, la création du prestigieux Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient procure aux chercheurs un organe indispensable à la diffusion de leurs recherches⁹⁰.

L'importance de la création des institutions précédemment décrites et l'avènement de l'indianisme en tant que discipline scientifique empêchent désormais les légendaires envolées poétiques et les inlassables rêveries des «indomaniaques». Comme nous pourrons le constater au chapitre 4, plusieurs représentations relatives à l'imaginaire de l'Inde vont disparaître suite à une meilleure connaissance du terrain culturel.

VI-LE DÉVELOPPEMENT INSTITUTIONNEL DES SCIENCES DES RELIGIONS

1-COLLÈGE DE FRANCE

L'implantation d'une science des religions sur le sol français est consolidée par la fondation d'une chaire d'Histoire des religions au Collège de France en 1879⁹¹. Paul Bert soumet à la chambre des députés la proposition qui vise à créer la première chaire

88 J. Filliozat, "L'École Française d'Extrême-Orient et la connaissance des peuples," Le Progrès scientifique 104 (1967), 4; Lévi, Mémorial 113.

89 Filliozat, "L'École Française" 4.

90 Filliozat, "L'École Française" 4.

91 La création l'année suivante de la prestigieuse Revue d'Histoire des Religions assure aux savants français une réputation internationale.

d'Histoire des religions. Cette chaire n'a pas pour objet, comme le soutiennent les détracteurs, de combattre les opinions religieuses des diverses factions, mais de doter l'enseignement supérieur d'une représentation qui, jusqu'à ce jour, avait été négligée en France. Le 10 janvier 1880, Réville est appelé le premier à occuper cette chaire. Par une «curieuse coïncidence», l'abbé de Broglie commence à enseigner à la même époque, à l'Institut Catholique de Paris, l'«Histoire des cultes non chrétiens⁹²».

Dans son discours inaugural, Réville illustre bien les tensions et les réticences qui ont entouré la création de la nouvelle chaire au Collège de France:

Quelques personnes se sont même fait une idée singulière de ce que pourrait être un cours d'histoire des religions. Elles y ont vu, avant tout, une machine de guerre destinée à démolir, ou à défendre, les traditions et les institutions religieuses de nos jours. Et, chose curieuse, tandis que les uns, d'avance, appelaient cette chaire une chaire d'irréligion, les autres prétendaient qu'elle serait une chaire de superstition, les premiers s'imaginant que nous allions ouvrir un feu nourri contre les croyances régnantes, les seconds redoutant de notre part trop de complaisance pour elles.⁹³

La création de cette chaire marque le début institutionnel du savoir scientifique en matière de religion. Deux autres institutions seront ultérieurement créées afin d'affermir et d'implanter de façon définitive l'histoire des religions en France.

2-ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES - SECTION SCIENCES RELIGIEUSES

La mise sur pied de la Ve section de l'École Pratique des Hautes Études en 1886

92 Vernes, L'Histoire des religions 198-199. L'abbé de Broglie publie sa version catholique de l'histoire des religions, Problèmes et conclusions de l'histoire des religions (Paris: Putois-Cretté, 1885).

93 A. Réville, Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France (Paris: G. Fischbacher, éd., 1880), 28.

place dorénavant la France au premier rang des études philologiques et historiques. La création de cette section se fait, comme nous l'avons constaté plus tôt, dans un climat de conflits entre cléricaux et Républicains. Les circonstances qui amènent sa création méritent une analyse plus détaillée. Son avènement est typique de l'ambiance qui entoure le développement des sciences des religions.

Depuis la suppression des crédits alloués aux facultés de théologie catholique, les dirigeants politiques croient nécessaire d'organiser un enseignement supérieur des sciences religieuses dégagé de tout caractère confessionnel. Le lieu tout indiqué pour un tel enseignement reste la Sorbonne. Le gouvernement choisit donc d'organiser une nouvelle section à l'École pratique des Hautes Études⁹⁴.

La Ve section fut créée le 30 janvier 1886 mais entra seulement en fonction le premier mars. Elle est vouée à l'analyse critique et comparée des religions et à l'étude des phénomènes religieux dans l'histoire de l'humanité⁹⁵.

La création de cette section suscite l'appréhension dans les milieux cléricaux. Le clergé redoute que cette section devienne une arme offensive contre le catholicisme. Un certain Mgr Freppel résume bien les craintes de ces derniers en affirmant à son auditoire: «Je suis en droit de conclure que votre section des sciences religieuses ne sera pas autre chose qu'un enseignement théologique retourné contre nous; ce sera purement et simplement une faculté de théologie anti-catholique⁹⁶».

94 Vernes, L'Histoire 199-200; Poulat, "L'Institution" 62.

95 Tiré du programme des conférences pour l'année 1990-1991.

96 Vernes, L'Histoire 203.

Les ramifications politiques et religieuses de l'implantation des institutions de savoir se laissent encore une fois entrevoir. Chaque innovation ébranle les structures religieuses caractérisant la France catholique. Même si la Ve section n'est pas «anti-religieuse ou irréligieuse», elle effrite néanmoins le pouvoir traditionnel du clergé⁹⁷.

Le premier congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en 1900 résulte de l'initiative de la nouvelle section. Cette initiative devait par la suite assurer aux spécialistes un forum indispensable pour l'étude scientifique des religions⁹⁸.

3-MUSÉE GUIMET

Emile Guimet, industriel de Lyon, est chargé d'une mission scientifique par le ministre de l'Instruction Publique. Sa mission consiste à faire le tour du monde et à étudier les religions orientales. Avec les objets d'art et les documents divers rapportés de voyage, il fonde à Lyon en 1879 le premier musée d'histoire des religions d'Europe. Ce musée sera transféré par la suite à Paris, place d'Iéna, en 1888⁹⁹. Guimet avait conçu son musée «comme devant servir à faire connaître les civilisations et les religions

97 Poulat, "L'Institution" 77.

98 E. Poulat et O. Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France," in: H. Desroche et J. Ségué, Introduction aux sciences humaines des religions (Paris: Cujas, 1970), 90.

99 Guimet érige une bibliothèque à l'intérieur du musée. La bibliothèque n'est pas la seule à disposer d'un fonds appréciable d'ouvrages orientaux. La bibliothèque des Langues Orientales possède elle aussi de nombreux ouvrages. Cette bibliothèque est l'héritière de l'École des Jeunes de Langues, fondée en 1669, par Colbert. Le but de cette École est de former des interprètes pour les relations commerciales dans les pays du Levant. Le travail du grand bibliophile et administrateur Charles Schefer donne l'élan véritable à la création de la bibliothèque moderne. En 1898, la Bibliothèque compte plus de 50,000 volumes. M. Debout, "Les richesses de la bibliothèque des langues orientales," in: M. Debout, D. Eeckhaute-Bardery, V. Fourniau eds. Routes d'Asie: Marchands et voyageurs du XVe-XVIIIe siècle (Paris-Istanbul: Editions Isis, 1988), 7-8.

de l'Orient, à en faciliter l'étude et à les illustrer par des oeuvres typiques¹⁰⁰». L'oeuvre magistrale de vulgarisation entreprise par Guimet devait non seulement stimuler les études religieuses sur l'Orient, mais aussi donner un lieu indispensable à la recherche et à la promotion des sciences des religions en France¹⁰¹.

L'apport du musée Guimet dans la propagation de l'histoire des religions orientales demeure d'une importance considérable. Le cycle annuel des conférences, l'accès à la bibliothèque et l'exposition des divers objets d'arts initient le grand public à d'autres univers spirituels. En somme, comme nous le verrons au chapitre 5, la vaste entreprise de vulgarisation commencée par Guimet est à notre avis celle qui eut l'influence la plus grande afin de populariser l'histoire des religions auprès du grand public.

VII-BILAN

Les politiques de la France républicaine ont joué un rôle déterminant dans l'établissement des sciences des religions. La réforme de l'enseignement religieux orchestrée par les dirigeants de la IIIe République, la fondation de la chaire d'histoire des

100 J. Auboyer, Département des arts asiatiques des musées nationaux (Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1988), 3-4.

101 Milloué fait le bilan de ce qu'Emile Guimet a organisé dans son musée. Premièrement, une bibliothèque d'ouvrages orientaux, ainsi que leurs traductions françaises. Deuxièmement, il met à la disposition du grand public des grammaires et des dictionnaires des principales langues orientales. Troisièmement, son musée contient «tous les dieux de l'Inde, de la Chine, du Japon, de l'Egypte, de la Grèce et de l'empire romain.» Quatrièmement, une école dans laquelle les français peuvent étudier les «langues vivantes de l'extrême-Orient.» De plus, des professeurs «indigènes» expliquent aux étudiants de cette école les diverses croyances des peuples d'Orient (L. de Milloué, "Notice sur le musée religieux," Revue de l'histoire des religions 1 [1880], 393).

religions au Collège de France, la création de la Ve section (sciences religieuses) à l'École Pratique des Hautes Études, ainsi que la mission scientifique de Guimet, sont la conséquence et le résultat direct des décisions prises par les responsables politiques. Par conséquent, on peut affirmer que l'établissement des sciences des religions en France est indissoluble des volontés politiques. L'Etat laïque sanctionne cette entreprise au grand désespoir du clergé catholique.

En outre, les philosophes et orientalistes français contribuèrent eux aussi, et d'une manière significative, au développement de l'étude scientifique des religions. De plus, les méthodes germaniques de la critique historique constituent le complément nécessaire à l'analyse des textes sacrés.

C'est toutefois sous l'impulsion de l'"Asiatic Society of Bengal" et de la ferveur des romantiques allemands qu'on assiste à une recrudescence de l'Inde imaginaire dans les dernières décennies du XVIIIe siècle. La création des premières institutions de savoir consolide les assises nécessaires à l'étude scientifique de la civilisation indienne. La «fureur indomaniacque» des romantiques s'éclipse au profit du labeur d'orientalistes chevronnés. Le développement de l'indianisme aura des conséquences irréversibles sur l'Inde imaginaire contenue dans les manuels d'histoire des religions du XIXe siècle. Au chapitre 5, nous pourrons évaluer son impact et celui des sciences des religions sur les manuels de la seconde période de production.

CHAPITRE 3-LES MANUELS D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Dans ce chapitre, nous tracerons, en guise d'introduction, les grandes lignes du développement des manuels d'histoire des religions depuis le XVIIe siècle. Nous dresserons ensuite l'inventaire des manuels d'histoire des religions disponibles en France au XIXe siècle. Nous distinguerons ces manuels des autres ouvrages en circulation à la même époque.

En ce qui a trait aux sources primaires (les manuels d'histoire des religions), nous nous sommes efforcé de mettre la main sur tous les détails bibliographiques disponibles. Les grands répertoires ont été consultés mais offrent très peu de renseignements sur les auteurs de la première période de production (1800-1845). En revanche, nous possédons beaucoup plus d'informations sur les auteurs de la deuxième période (1880-1900).

Nous avons fait ressortir, lorsque les informations le permettent, certaines caractéristiques communes aux manuels. À savoir, quels sont la nature et l'objet proposés par le manuel? À qui s'adresse-t-il? Quels sont les principaux présupposés qui conditionnent la description de la religion en Inde? Quelles sont les sources bibliographiques utilisées?

I-LA NAISSANCE D'UN NOUVEAU GENRE LITTÉRAIRE

Le célèbre ouvrage de Bernard Picart¹ publié à Amsterdam a bénéficié d'une immense popularité si on en juge par les nombreuses éditions et traductions que l'on en

¹ B. Picart, Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde (Amsterdam: J.-FR Bernard, 1723-1743). Neuf tomes reliés en 5 volumes.

a fait². Les réimpressions successives transmettent essentiellement le même contenu que la première édition de 1723-1743³. Cet ouvrage a popularisé un genre littéraire relativement peu développé en France: le manuel d'histoire des religions. Tout comme dans le cas des premiers livres d'histoire, le destin du manuel d'histoire des religions est lié au développement des institutions scolaires⁴. La parution des premiers manuels semble remonter au XVIIe siècle. Un demi-siècle avant la publication du manuel de Picart paraissait à Amsterdam en 1666 la traduction française de Sir Alexander Ross⁵: Les religions du monde, de même que la publication à Paris en 1676 de L'histoire des religions de tous les royaumes du monde, par le Sieur de Jouet⁶.

2 L'ouvrage a connu plusieurs éditions et suppléments durant le XVIIIe siècle: L'(abbé A.) Banier et l'(abbé J.-B.) Mascrier, Histoire générale des cérémonies, moeurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. Représentés en 243 figures dessinées de la main de Bernard Picart, 7 vol. (Paris: Rollin & Fils, 1741); M. Poncellin a publié à Paris un extrait de l'ouvrage de Picart chez Laporte en 1783, en 3 tomes, suivi d'un supplément qui a pour titre Superstitions de tous les peuples du monde. Selon la Biographie universelle, au volume 34, «M. Prudhomme a donné une réimpression du texte de Hollande, auquel on a fait des additions considérables, surtout pour ce qui regarde l'histoire de la religion en Europe, depuis le commencement du XVIIIe siècle. Cette dernière édition, qui a les gravures de B. Picart, outre plusieurs nouvelles qu'on y a ajoutées (trois cent vingt-cinq en tout), est en 13 volumes de nouvelles additions» (Paris: L.G. Michaud, 1811), 296. Les manuels de Picart existent aussi en traduction hollandaise, anglaise, allemande. Pinard de la Boullaye, L'Étude 240, note 10.

3 En ce qui concerne la religion en Inde, on peut lire dans la préface de l'édition originale, suivant ma traduction de l'ancien français: «la seconde partie renferme quelques dissertations propres à éclaircir les coutumes des indiens orientaux et leur religion. La première compare les cérémonies et les coutumes des indiens orientaux avec celles des juifs et autres peuples. La deuxième renferme la théologie des baniens. Elle est traduite de l'anglais. La troisième contient la discipline des bramines de la côte du Coromandel tirée du Vêda et d'autres livres ecclésiastiques. Il s'agit d'un abrégé de l'ouvrage écrit autrefois en hollandais par Abraham Rogers. La quatrième dissertation est traduite du portugais; elle traite des divinités indiennes. La cinquième est une lettre du P. Bouchet, où il tâche de prouver que les indiens modernes ont tiré une partie de leur religion de celle des juifs, et même des chrétiens».

4 A. Burguière, Dictionnaire des sciences historiques (Paris: P.U.F., 1986), 432.

5 Alexander Ross, Les Religions du monde. Traduit de l'anglais par Thomas La Grue (Amsterdam: J. Schipper, 1666).

6 Le Sieur de Jouet, L'Histoire des religions de tous les royaumes du monde. 3 vol. reliés en un tome (Paris: T. Girard, 1676). L'auteur discute «De la religion catholique; De la religion de Moscovie; De la

La production de manuels d'histoire des religions va se poursuivre et s'accroître graduellement pendant le XVIIIe siècle⁷. Au XIXe siècle, comme nous le verrons plus loin, un nombre peu élevé d'ouvrages seront publiés en France. On compte deux périodes distinctes dans la production des manuels au cours du XIXe siècle: 1800-1845 et 1880-1900. Aucun manuel n'est publié entre 1845 et 1880. Il faut attendre le moment où Vernes traduit du hollandais l'ouvrage de C.P. Tiele: Manuel de l'histoire des religions. Cet ouvrage est le prototype de l'ère **moderne** et le modèle exemplaire sur lequel vont s'échafauder après 1880 les manuels d'histoire des religions. À cet effet, Chantepie de la Saussaye affirme que Tiele «a publié le premier manuel de l'histoire des religions⁸».

II-NATURE ET OBJET

Les historiens des religions sont redevables à C.P. Tiele et à Chantepie de la Saussaye d'avoir popularisé ce genre littéraire. Nous voudrions distinguer ces manuels des autres ouvrages qui sont en circulation en France au XIXe siècle. Par rapport aux autres publications discutant des religions, on peut les distinguer par trois caractéristiques

religion du Royaume de Chine.» Précisons qu'il y a vraisemblablement d'autres manuels qui ont paru au XVIIIe siècle. Nous n'avons pas toutefois trouvé d'autres ouvrages.

7 L'abbé A.) Banier et l'abbé J.-B.) Mascrier, Histoire générale des cérémonies; M. Contant Dorville, Histoire des différens peuples du monde, contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes & superstitions & les moeurs & usages de chaque nation 6 vol. (Paris: Hérisant & Fils, 1770); F.H. de L'Aulnaye, Histoire générale et particulière des religions et du culte de tous les peuples du monde, tant anciens que modernes 12 vol. (Paris: Fournier Lejeune, 1791). Nous n'avons consulté que le prospectus, la Bibliothèque Nationale de Paris n'en possédant aucun exemplaire. Sur 12 volumes projetés «3 livraisons parues» (Pinard de La Boullaye L'étude 227-228, note 5); J.-A. Dulaure, Histoire abrégée des différens cultes (Paris: Guillaume, librairie-éditeur, 1825). L'ouvrage fut édité pour la première fois au XVIIIe siècle. L'auteur décrit les différents cultes (cultes du phallus, du taureau, etc).

8 P.-D. Chantepie de la Saussaye, Manuel d'histoire des religions. Traduit de la seconde édition allemande sous la direction de Henrie Hubert et de Isidore Lévy (Paris: Librairie Armand Colin, 1904), 3.

singulières. Premièrement, les manuels ne sont pas des travaux d'érudition destinés à un auditoire composé de spécialistes. La vocation principale du manuel est d'initier les lecteurs aux croyances et aux pratiques religieuses des différentes religions du monde. Il s'adresse avant tout au grand public⁹. Deuxièmement, le manuel présente les religions suivant un mode descriptif, ou encore, dans certains cas, thématique. Troisièmement, le manuel est censé décrire sans aucun parti-pris et en toute objectivité les différentes doctrines et les diverses traditions religieuses. Cette caractéristique est une marque distinctive du manuel par rapport aux autres ouvrages en circulation. Toutefois, comme nous pourrions le constater plus loin, l'objectivité prétendue des auteurs à l'endroit des croyances et des pratiques religieuses des hindous est sérieusement compromise par divers présupposés.

Au XIXe siècle, plusieurs publications discutent des grandes religions du monde. Nous avons toutefois mis de côté les ouvrages qui n'appartiennent pas à notre catégorie littéraire. Hormis les recherches des philosophes et des indianistes que nous avons cités au chapitre précédent, nous avons mis de côté un tableau comparatif des différentes religions¹⁰, les dictionnaires¹¹, les encyclopédies¹², les travaux qui discutent des

9 Nous aimerions faire ressortir que vers 1850, près de la moitié de la population française est encore illettrée. W.A. Graham, Beyond the Written Word (New-York: Cambridge University Press, 1987), 43.

10 Sur une feuille (grand format), un tableau comparatif des grandes religions intitulé Religions du Monde. En guise de sous-titre: «Tableau comparatif et historique des diverses religions anciennes et modernes, des principales sectes religieuses et des écoles philosophiques montrant l'influence sociale du christianisme et la formation de la société chrétienne sur les ruines de la société Païenne». Dans la section «religions idolatriques», il y a quelques lignes seulement sur les «Indiens anciens et modernes». Les sections relatives au Christianisme, Judaïsme, Islam, Antiquité grecque et romaine, occupent presque tout l'espace. Anonyme, Religions du Monde (Paris: Imprimerie Paul Dumont, 1840).

11 Dictionnaire historique des cultes religieux établis dans le monde, depuis son origine jusqu'à présent. 4 tomes (Versailles, de l'imprimerie de J.-A. Lebel imprimeur du Roi, 1820); M. L'abbé Bertrand,

diverses religions du monde suivant une perspective de philosophie comparée¹³, les ouvrages qui sont à la frontière de la philosophie comparée et de l'apologétique chrétienne¹⁴. De plus, les conférences publiques ayant trait aux religions du monde et qui ont fait l'objet de publications sont elles aussi mises de côté¹⁵. Tous ces ouvrages y compris nos manuels constituent les grands axes du corpus relatif à l'histoire des religions en France au XIXe siècle.

III-LES ÉDITIONS

Nous devons insister sur le fait que nous ne possédons aucun détail statistique quant aux nombres de copies mises sous presse, ni aucune information concluante sur le succès ou l'échec commercial des manuels. Dans une entreprise relativement

Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde (Paris: J.-P. Migne, 1850).

12 J.-P. Migne, Encyclopédie Théologique. 168 volumes (Paris: J.-P. Migne, 1844-1873); F. Lichtenberger, éd. Encyclopédie des sciences religieuses 13 vol. (Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877-1882). L'encyclopédie est le produit «des diverses factions du protestantisme de langue française» (p.V). Notons que Barth est l'auteur de l'article sur la religion en Inde (135 pages).

13 A. Chaho, Philosophie des religions comparées 3 éd., 2 vol. (Paris, 1848); J.H. Scholten, Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion (Paris et Strasbourg: Treuttel et Wurtz, 1861); E. Véron, Histoire naturelle des religions. 2 vols. (Paris: Octave Doin éditeur, 1885); E. Scherer, Mélanges d'histoire religieuse (Paris: Michel Lévy Frères, 1865); Abbé E. Théron, Étude sur les religions anciennes (Montpellier: Madame Lépine libraire, 1884); A. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion (Paris: Fischbacher, 1897).

14 Alphonse Gilliot, Études sur les religions comparées de l'Orient (Paris: Colmar, 1862); L'abbé de Broglie, Problèmes et conclusions de l'histoire des religions (Paris: Putois-Cretté, 1885); M. Mitchell, Coup d'oeil sur les religions en dehors du Christianisme. Traduction de C. de Faye (Genève et Paris: Librairie Fischbacher, 1899).

15 A. Réville, Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France (Paris: G. Fischbacher, éd. 1880); A. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions (Paris: G. Fischbacher éd., 1881); Léon de Rosny, Les Religions de l'Extrême-Orient (Paris: Maisonneuve Frères et CH. Leclerc, éditeurs, 1886); Le Comte Goblet d'Alviella, Introduction à l'histoire générale des religions (Paris et Bruxelles: E. Leroux éd., 1887).

similaire à la nôtre, C. Savart a tenté de consulter les archives commerciales des maisons d'édition qui étaient en opération au XIXe siècle afin de connaître le tirage de certains ouvrages. Le résultat de sa recherche confirme nos appréhensions initiales. En règle générale, les maisons d'édition ne conservent pas leurs archives concernant des ouvrages du siècle précédent¹⁶.

Il est toutefois important de signaler que la production littéraire est filtrée par les censeurs officiels. La censure imposée depuis 1810 limite considérablement la liberté d'expression. Nous ne sommes néanmoins pas en mesure d'évaluer les conséquences de cette mesure restrictive sur la production des manuels d'histoire des religions¹⁷. Cette mesure draconienne pourrait peut-être expliquer la carence dans la production française entre 1845 et 1880.

La question qui s'impose à notre esprit est de savoir pourquoi n'y a-t-il aucun manuel publié pendant ce laps de temps. Nous pouvons seulement conjecturer sur les causes probables en suggérant trois éléments de réponse.

Après le coup d'état de 1851 par Louis-Napoléon Bonaparte, le contexte politique et le climat intellectuel se trouve perturbé par une série de mesures restrictives. La mise

16 À cet effet, Savart précise que: «De nombreuses tentatives et une abondante correspondance nous autorisent à affirmer que la recherche historique a peu à espérer de ce côté. D'une part, bien des firmes ont disparu sans que leur successeur ait cru nécessaire d'en conserver les archives [...]. D'autre part, les firmes qui sont encore aujourd'hui en activité paraissent avoir bien rarement conservé des documents commerciaux remontant à plus d'un siècle» (C. Savart, Les Catholiques en France au XIXe siècle [Paris: Beauchesne, 1985], 94).

17 À cet effet, Agard souligne que: «Napoléon rétablit en 1810 le brevet (qui sera supprimé en 1870) nécessaire à toute édition d'un livre; la censure règne encore, gênant la diffusion d'oeuvres hostiles au pouvoir[...] la production augmente considérablement en un siècle et le nombre d'ouvrages en dépôt légal passe de 709 en 1800 à 14,595 en 1899. [...] le tirage moyen est de 1,200 exemplaires au milieu du siècle» (B. Agard, M.-F. Boireau, et X.Darcos, Le XIXe siècle en littérature [Paris: Hachette, 1986], 14).

en tutelle de l'université et les pertes de libertés doivent avoir eu un certain impact sur les productions littéraires¹⁸. Cette situation devait perdurer jusqu'à l'écroulement du II^e Empire en 1870. Comme nous avons pu le constater au chapitre deux, les dirigeants de la III^e république avec leurs politiques libérales vont être favorables aux développements des sciences des religions. Nous ne sommes toutefois pas convaincu que le contexte politique puisse à lui seul répondre à notre question initiale.

La publication des dictionnaires et des encyclopédies répond aux besoins d'ouvrages de synthèse. La colossale encyclopédie de l'abbé Migne publiée entre 1844 et 1873 (168 volumes) suffit à elle seule aux curiosités des lecteurs; sans oublier celle de Lichtenberger (13 volumes) dont le premier volume fut publié en 1877. En face de ces nombreux ouvrages disponibles au grand public, nous pouvons nous demander s'il y avait une demande suffisante afin de justifier la publication de nouveaux travaux de synthèse.

Il serait malaisé de notre part de prétendre que les lois du marché dictent aux auteurs les exigences des consommateurs en matière d'ouvrages relatifs aux religions du monde. Néanmoins, comme nous pourrions le constater au chapitre 5, les traductions des manuels de Tiele, de Rawlinson et de Grant semblent répondre en partie aux impératifs du marché. Par conséquent, il semble raisonnable de prétendre que ces traductions répondent à une demande réelle.

On peut suggérer, vu sous un certain angle, que la période 1845-1880 en est une

18 Hormis la publication des dictionnaires et d'encyclopédies, nous avons trouvé seulement 4 ouvrages (une production bien maigre en 35 ans) traitant de sujets connexes aux manuels d'histoire des religions: voir plus haut, Chaho, Philosophie; Scholten, Manuel; Scherer, Mélanges; Gilliot, Études.

de transition et de consolidation. Durant cette époque, des progrès substantiels sont accomplis dans les connaissances des différentes religions du monde. Entre autres, les découvertes archéologiques et les éditions des textes sacrés changent considérablement nos conceptions des différentes traditions religieuses. L'éclatement du paradigme chrétien et la colonisation française de territoires d'outre-mer transforment assurément la perception des cultures exotiques et de l'imaginaire correspondant. Cette période d'incubation va atteindre son terme avec la parution du manuel de Tiele en 1880.

En somme, les éléments de réponse proposés ci-haut peuvent donner une idée approximative des raisons expliquant l'absence de manuel entre 1845-1880. D'après les données disponibles, nous ne sommes pas en mesure de trancher de manière décisive cette question, au premier abord insoluble.

IV-LES MANUELS DE LA PREMIÈRE PÉRIODE

1- Bernard Picart, *Histoire des religions et des moeurs de tous les peuples du monde*.

Au XIXe siècle, l'histoire des manuels débute non pas avec une perspective nouvelle, mais plutôt avec des vestiges du XVIIIe siècle. Pendant que Bopp publie en 1816 son livre «Systeme de la conjugaison en sanskrit» et qu'il inaugure la méthode comparative en linguistique, on réédite encore une fois entre 1816 et 1819 le manuel de Picart¹⁹. Son ouvrage exprime avant tout l'atmosphère de la seconde moitié du XVIIIe siècle.

Né à Paris en 1663, Picart meurt à Amsterdam en 1733. La réputation de Picart

19 6 vol. (Paris: De l'imprimerie de A. Belin, 1816-1819).

est due à ses talents de graveur. Il n'est pas un historien de métier. Son nom est célèbre grâce à ses gravures jointes à l'ouvrage de Bernard; elles en forment d'ailleurs, selon certains, «le seul mérite²⁰». On doit sa rédaction à J.-F. Bernard et à Bruzen de la Martinière. Notons au passage que J.-F. Bernard possède à Amsterdam sa propre maison d'édition²¹. Jordan est d'avis que Picart peut être considéré comme un précurseur de l'étude des religions comparées²².

Picart ne précise pas dans l'introduction à qui s'adresse le manuel. On peut toutefois déduire qu'il est destiné au grand public. Comparativement aux autres auteurs de manuels, il n'offre aucune présentation systématique, aucune introduction générale, ni aucune conclusion. Son manuel n'offre aucune théorie systématique sur le développement de la religion. L'auteur se contente simplement de commenter brièvement ses gravures.

L'ouvrage de Picart est composé à l'aide de sources secondaires²³. Il utilise principalement les récits de voyages et les ouvrages composés par les missionnaires afin de décrire à ses lecteurs les multiples expressions de la dévotion de l'hindou. Il calque le modèle de description utilisé par les voyageurs et les missionnaires; il décrit, entre autres, les légendes, les contes populaires et la mythologie. Il n'indique toutefois pas

20 Biographie universelle vol. 34 (Paris: L.G. Michaud, 1811), 258.

21 Biographie universelle 258 et 296.

22 L.H. Jordan, Comparative Religion: Its Genesis and Growth (Edinburgh: T&T Clark, 1905), 509.

23 Les représentations visuelles qui apparaissent sur les gravures permettent de déduire qu'il n'a jamais foulé le sol indien. De plus, il précise que: «La plupart des Européens qui ont été dans l'Inde, assurent» (69). Il ne semble pas faire partie de ce groupe.

avec précision les sources dans lesquels il a puisé ses informations. Ses descriptions de la religion en Inde demeurent éparses et fragmentaires. À première vue, en raison de l'abondance des gravures, son manuel apparaît être plus un catalogue de gravures munies de commentaires qu'un manuel d'histoire des religions²⁴.

En général, il y a peu d'information sur les doctrines et les textes sacrés. Quatre sections peuvent être toutefois reconstituées: il commence par décrire la «nation brachmane» et le système des castes; il discute ensuite des «Sectes de Bramines»; il offre aussi une description de «Brahma». Le reste du volume est composé d'une collection de gravures et de diverses descriptions²⁵.

Contrairement à la majorité des auteurs de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle, Picart prétend que le berceau des religions se situe en Egypte et que la diffusion du polythéisme se fait à partir de cette contrée. La thèse du jésuite Athanase Kircher

24 D'une façon générale, la critique de F.H. de L'Aulnaye (1791) à l'endroit du manuel de Picart apparaît être encore valable pour l'édition de 1816: «Le titre seul de ce livre prouve qu'on en regardait les planches comme la partie principale, et l'on peut dire en effet que celle du discours leur est à peu près subordonnée. D'où il résulte que, insuffisant pour les savans et les hommes de lettres par le peu de développement des recherches qu'il renferme, cet ouvrage ne pouvait guère être utile qu'aux artistes et aux gens du monde, dont il remplit pas même entièrement les désirs, parce que, malgré les détails minutieux auxquels son auteur s'abandonne quelque fois, il est bien loin d'avoir complété le tableau de toutes les religions.[...] L'auteur y a réuni une multitude de dissertations de mains différentes; il copie, il traduit, il cite sans cesse; ce qui produit une bigarrure de style, aussi fatigante pour l'esprit que désagréable à l'oreille. D'ailleurs, il est souvent inexact, et le peu d'application qu'il paraît avoir mis dans le choix et dans le rapprochement de ses matériaux, l'a fait tomber dans des erreurs très graves. Il serait dangereux de rien citer d'après son autorité. Malgré toutes ces taches, le livre des Cérémonies Religieuses eut un succès brillant, et en peu de temps l'édition entière fut enlevée, tant le sujet seul de cet ouvrage excitait d'intérêt et de curiosité» (L'Aulnaye, Histoire 12). Nous n'avons consulté que le prospectus.

25 Il consacre de courtes sections sur les «Cérémonies Nuptiales des Baniens» (21 lignes); les védas (les bédas dans le texte); les successions et le partage des propriétés; les lois de l'héritage; le mariage; le vol; l'adultère; le viol; l'indécence; la dépendance de la femme envers son mari; le rôle de la femme; la politesse et l'honnêteté des citoyens; la sati. Ses informations sont tirées vraisemblablement du Code of Gentoo laws de Halhed.

semble avoir été retenue par Picart²⁶.

Le manuel de Picart, avec tous les défauts qu'il comporte, n'en demeure pas moins l'oeuvre qui a marqué le plus la deuxième moitié du XVIIIe siècle ainsi que les premières décennies du XIXe siècle. Dès sa première édition, cette oeuvre s'impose grâce aux nombreuses gravures qui dépeignent un monde plein d'exotisme. Avec la magie des images (les gravures), Picart va conquérir l'imaginaire des Français. Tout comme les auteurs de la première période de production, il va dépeindre à ses lecteurs les incroyables prouesses ascétiques des fabuleux personnages hindous.

Les contacts fréquents avec le terrain culturel au cours du XIXe siècle expliquent probablement le déclin de la popularité de l'ouvrage de Picart. Tant et aussi longtemps que la France rêve de l'Inde à distance, les représentations de l'Inde imaginaire continuent d'imposer leur suzeraineté.

2- Cyprien Anot de Maizières, *Code sacré ou exposé comparatif de toutes les religions de la terre*.

Le second manuel en ordre de parution est celui d'Anot de Maizières²⁷. Son ouvrage est publié la même année où paraît au Caire la première édition complète de Les Mille et une nuits. Ce monument littéraire est sans doute le premier à nourrir en

26 À cet effet, Pinard de la Boullaye précise: «L'idolâtrie de toutes les nations vient d'Egypte sous l'influence du démon» (L'Étude 176, note 3). Même idée dans Schwab, Renaissance 152.

27 (Paris: J. Angé, 1835). En page liminaire, on indique qu'il est l'auteur «d'un Essai sur la Politique des Restaurations, couronné par l'Académie de Lyon; d'un Traité d'éducation nationale, couronné par l'Académie de Maçon; d'un Commentaire sur la Constitution de 1814, couronné par l'Académie de Châlons-sur-Marne; des Lettres d'icilius, etc».

Europe l'exotisme oriental.

L'auteur, écrivain et professeur, publia plusieurs ouvrages. Il naquit en Ardennes le 27 avril 1792 et mourut en 1878. Il compléta ses études au Collège de Reims où il occupa à l'âge de 18 ans les fonctions de régent. En 1825, il fut nommé professeur de rhétorique et d'histoire au Lycée de Versailles²⁸. Il termina sa thèse de doctorat («De l'influence de la morale sur l'éloquence») en 1818 à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris²⁹.

Le but de son manuel est de présenter aux lecteurs les grandes religions du monde «qui ont régné autrefois ou qui règnent encore». Il s'adresse «à toutes les classes de lecteurs». Il estime que son ouvrage peut être utile aux philosophes, aux historiens et aux politiciens. La liste de ceux qui peuvent en tirer quelques bénéfices s'allonge jusqu'au moment où l'auteur affirme que: «Nous le [le manuel] croyons, de tous les ouvrages que l'on a composés depuis long-temps, le plus religieux, le plus moral et le plus philosophique³⁰».

Durant la première période de production, le manuel d'Anot de Maizière est le seul qui ne possède aucune gravure. Du point de vue bibliographique, tout comme dans le manuel de Picart, les récits de voyages et les comptes rendus des missionnaires

28 J. Balteau, et al. Dictionnaire de Biographie française volume 2 (Paris: Librairie Letouley et Ané, 1936), 1369.

29 Selon les informations du fichier de la Bibliothèque de la Sorbonne. De son côté, Vapereau précise: «Volontaire royale pendant les Cent-Jours, il prit part aux luttes de la presse contre les tendances illibérales de la Restauration.[...] Après le 2 décembre 1851, il était inspecteur de l'Académie de Seine-et-Oise, lorsque ses articles dans le journal L'Union le firent révoquer de ses fonctions» (G. Vapereau, Dictionnaire universel des contemporains [Paris: Hachette, 1880], 57).

30 Tiré de l'exposé préliminaire; les pages ne sont pas numérotées.

constituent les principaux matériaux utilisés par l'auteur. En règle générale, les références bibliographiques y sont incomplètes. Les livres sacrés les plus cités sont le «Bhagata-Geta» (12 fois); le «Pancha-Tantra» (12 fois) et les «Lois de Manou» (6 fois). En revanche, l'auteur puise abondamment dans Dubois (32 fois), Sonnerat (23 fois), Marlès (20 fois) et Creuzer, (12 fois)³¹.

Son manuel comporte certaines particularités qui méritent un examen plus approfondi. Tous les auteurs suivent les grandes lignes de la méthode historique afin de décrire à leurs lecteurs les croyances et les pratiques religieuses des différentes religions du monde. Anot de Maizières utilise toutefois une méthode complètement différente. Cette méthode peut être comparée, à certains égards, à l'approche phénoménologique préconisée par les chercheurs du XXe siècle. Néanmoins, son approche se veut plus complexe, il prétend en fait «soumettre tous les corps de doctrines aux procédés de l'anatomie comparée³²».

Le système de classification de l'anatomie comparée mis au point à son époque (par Cuvier?) lui semble être une méthode adéquate d'investigation. Contrairement aux autres auteurs des manuels, il utilise des tableaux comparatifs (au nombre de 30) afin de présenter les composantes singulières des religions du monde. Par exemple, il a classé les doctrines «par familles» à l'aide de catégories religieuses (anges, démons,

31 M. de Marlès, Histoire générale de l'Inde ancienne et moderne, depuis l'an 2000 avant J.C. jusqu'à nos jours. 6 vol. (Paris: Emler Frères Librairie-Editeurs, 1828); F. Creuzer, Religions de l'antiquité. Traduit par J.D. Guigniaut, 5 vol. (Paris: Treuttel et Würtz, 1825-1851); M. Sonnerat, Voyages aux Indes Orientales et la Chine. 2 vol. (Paris: Froulé, Nyon, Barrois Ed., 1782); Abbé Dubois, Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Réédition partielle avec une postface de Alain Daniélou (Paris: Editions A.M. Métailié, 1985).

32 Tiré de l'exposé préliminaire; les pages ne sont pas numérotées.

paradis, enfer, purgatoire, fin du monde, etc.) empruntées au vocabulaire chrétien. Il prétend grâce à ces divisions que «les diverses parties de chaque tout sont mises en regard les unes des autres, et leur juxtaposition permet d'en saisir les différences plus aisément³³».

À l'intérieur de chaque tableau, il expose inégalement les différentes croyances. À certains moments, il retranche des traditions au profit d'autres. En général, il expose d'une manière comparative les traditions et les personnages suivants: «Brahma» (une mosaïque de brâhmanisme, de védisme et d'hindouisme); «Fo» (bouddhisme); «Confutzée»; «Zoroastre»; «Osiris»; «Orphée»; «Numa» (religion romaine); «Teutatès» (Gaulois); «Odin»; «Canadiens»; «Moïse»; «Jésus-Christ»; «Mahomet». Occasionnellement, il mentionne les «Virginien»; «Manco-Capac» (Pérou); «Luther»; «Calvin»; «Juifs». Toutes les catégories utilisées par l'auteur appartiennent au lexique chrétien. Il interprète en fait les diverses religions du monde suivant la Weltanschauung chrétienne.

En outre, Anot de Maizières présuppose l'idée d'une révélation primitive. L'Inde est identifiée au pays d'où origine la religion. Par extension, il croit que les diverses religions possèdent un fond commun et partagent entre elles des idées communes, universelles. Les différences observables entre les religions sont dues, selon lui, à des facteurs climatiques. La théorie des climats jouit d'un très grand prestige au moment où il rédige son manuel. Elle prétend d'ailleurs expliquer la dégénérescence et la corruption

33 Tiré de l'exposé préliminaire; les pages ne sont pas numérotées.

des moeurs religieuses³⁴.

Anot de Maizières cherche ensuite à décrire le développement subséquent de la religion à partir d'un polythéisme primitif. Il découpe ensuite l'histoire du développement des religions en deux parties: le polythéisme et le polythéisme oriental. Il divise à nouveau la première partie, le polythéisme, en cinq époques différentes. Pour la seconde partie, il divise cette fois le polythéisme oriental en trois époques. D'une façon analogue à Comte qui présuppose que l'humanité passe dans son développement par trois stades de transformation distincts, l'auteur énonce sa propre théorie des différents âges de l'humanité.

Il se lance par la suite dans une analyse détaillée des différentes époques de l'humanité pour finalement exalter le christianisme qui, selon lui, est l'unique détenteur de la révélation primitive. Il prétend contrairement à ce qu'il affirmait plus haut que cette révélation a été amenée en Inde par les descendants de Noé. À ce sujet, il précise que

La religion de Jésus-Christ n'a copié ni celle de Brahma ni celle d'Osiris, mais les enfans de Noé ont porté dans l'Inde et dans l'Egypte les vérités qu'ils avaient reçues de Dieu même par la tradition et qui ont passé défigurées et confuses dans les mythes du paganisme³⁵.

Il fait sans doute référence au récit biblique qui allègue que les fils de Noé ont repeuplé la terre suite au Déluge.

Enfin, l'auteur ne manque pas de souligner à ses lecteurs les mortifications auxquelles s'astreignent les dévots. Elles occupent une place privilégiée dans la

34 Le climat indien a aussi des effets notables sur les pratiques religieuses. À cet effet, l'auteur affirme que: «L'imagination, exaltée par le climat, chargea le culte des pratiques bizarres et des pénitences rigoureuses» (3).

35 Anot de Maizières, Code sacré Tableau 3.

description des multiples facettes de la religiosité hindoue. La sévérité des mortifications dépasse l'entendement. Les supplices concoctés par ces derniers semblent rivaliser avec ceux qui sont condamnés à l'enfer dantesque. À cet effet, il précise que

Les mortifications auxquelles se condamnent les Hindous surpassent tout ce qu'il est possible d'imaginer: les uns portent toute leur vie d'énormes colliers de fer; d'autres chancellent sous le poids de lourdes chaînes; ceux-ci marchent avec des sabots garnis en dedans de pointes aiguës; ceux-là se suspendent avec des cordes à un arbre; on en voit qui marchent sur des charbons allumés. [...] Beaucoup d'entre eux se résignent à vivre immobiles, ou couchés à terre ou debout, et enfin à se faire écraser sous les roues des chars qui trainent les idoles³⁶.

3- M. Sulau de Lirey, *Histoire des différentes religions, depuis leur origine jusqu'à nos jours*.

Le manuel de Sulau de Lirey paraît en 1843³⁷, année de la conquête britannique de la région du Sind. Il est le seul auteur dont nous ne disposons d'aucun détail biographique. Écrit-il sous un pseudonyme? Nous n'avons trouvé aucune entrée sous ce nom sur la liste des auteurs religieux (catholiques) de Savart³⁸. Son nom n'apparaît pas dans l'Encyclopédie (protestante) de Lichtenberger³⁹. Aucune trace non plus de l'auteur dans le dictionnaire de la Franc-Maçonnerie⁴⁰. Nous savons seulement qu'il est

36 Anot de Maizières, Code sacré tableau 16. Il n'indique toutefois pas à ses lecteurs qu'il utilise, entre autres, les récits de Tavernier. À cet effet, voir J.-B. Tavernier, Travels in India 2ième éd. (Oxford: Oxford University Press, 1925), 140 et 156-157.

37 (Paris: Bureau de la publication, 1843).

38 Savart, Les Catholiques 715-719 et 667-670.

39 Lichtenberger, Encyclopédie. Au volume 13, il donne une liste d'auteurs protestants.

40 D. Ligon, éd. Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie (Paris: P.U.F., 1987).

membre correspondant de deux sociétés savantes (Rome et Vienne). Cependant, certaines remarques de l'auteur semble suggérer qu'il est catholique⁴¹.

Tout comme Anot de Maizières, Sulau de Lirey insiste sur son impartialité et sur l'objectivité de ses observations. Cependant, à la première occasion, ne pouvant plus contenir ses convictions, il témoigne de «son admiration pour le caractère véritablement divin de l'auteur du Christianisme⁴²». En ce qui a trait à son impartialité, il affirme plus loin que le bouddhisme ainsi que le brâhmanisme ne sont en fait que de vulgaires superstitions⁴³.

Le but proposé par son ouvrage est d'offrir «un tableau intéressant et complet» de l'histoire des religions. Son manuel est avant tout un outil pédagogique. Il s'adresse surtout «à la jeunesse» et «aux gens du monde⁴⁴».

En règle générale, l'auteur ne précise pas ses sources bibliographiques, hormis certaines références tirées de la Bible et de Flavius Josèphe. En revanche, il prétend qu'il a puisé «aux meilleures sources⁴⁵». Sa présentation de la religion en Inde est concentrée en seulement 18 pages. En guise d'avertissement, il précise à ses lecteurs que les recherches entreprises par les savants n'ont pas encore réussi à débrouiller

41 Par exemple, lorsqu'il prétend:«Christianisme, victorieusement instauré chez les peuples» (6); et «malgré la sublimité non constestée de ses dogmes et de ses doctrines» (450).

42 Sulau de Lirey, Histoire 9.

43 Sulau de Lirey, Histoire 42.

44 Sulau de Lirey, Histoire 5.

45 Sulau de Lirey, Histoire 8.

«l'inextricable chaos» de l'histoire religieuse de l'Inde⁴⁶.

Son critère principal de classification est la révélation. Sulau de Lirey divise son ouvrage en deux parties: la première est consacrée aux religions non révélées et l'autre, aux religions révélées. Il affirme que les religions qui appartiennent à la première partie ont une origine commune, elles sont «des déviations de la croyance première des humains, de la religion véritable⁴⁷». L'Inde est le pays de la révélation primitive, de la religion véritable. Il partage la thèse de la révélation primitive et de sa dégénérescence subséquente communément admise par ses émules. Toutefois, il ne fait aucune mention, ni aucune référence, aux auteurs qui ont popularisé cette thèse. Plutôt, il fait ressortir certaines ressemblances entre les personnages de prétendues légendes hindoues, et ceux narrés dans la Genèse. Il prétend que dans ces légendes (dont il ne donne pas la référence) le premier homme «s'appelle Adimo, nom qui correspond beaucoup à celui d'Adam, et l'histoire de Satyavarmana et de ses trois fils, Chema, Charma et Japeti, rappelle exactement celle de Noé, Sem, Cham et Japhet⁴⁸». Il poursuit sa démonstration en précisant que le paradis terrestre était à l'origine «arrosé» par le Tigre, l'Euphrate, le Nil, et le Phïson. Le Gange doit être identifié, selon toute vraisemblance, au Phïson biblique. Conséquemment, il conclut que l'Inde se trouve comprise dans le paradis terrestre décrit par la Genèse⁴⁹. A fortiori, la révélation primitive ne pouvait que provenir

46 Sulau de Lirey, Histoire 25-26.

47 Sulau de Lirey, Histoire 6.

48 Sulau de Lirey, Histoire 24-25.

49 Sulau de Lirey, Histoire 25.

du pays compris dans ce paradis de délices sans fin. Or, il tire la conclusion que la religion primitive des sages de l'Inde devait nécessairement constituer le fondement de la foi chrétienne⁵⁰.

Enfin, les descriptions de Sulau de Lirey à l'endroit de la dévotion exemplaire de l'hindou ne passent pas inaperçues. Il se permet même de renchérir sur ses devanciers en ce qui concerne les supplices que s'infligent volontairement les dévots. Il semble suggérer que ces derniers, en raison de la rigueur du climat, sont victimes d'exagérations innombrables. À cet effet, il raconte que pendant la «fête du feu» les nombreux pénitents:

marchent nu-pieds sur des charbons enflammés. Une autre expiation consiste à se précipiter du haut d'un échafaud sur des matelas garnis de sabres, de poignards et de lames de couteaux. [...] les pénitents se percent la langue, se coupent les doigts, se taillent le corps, se mutilent de toutes les manières⁵¹.

4- F. -T. B. Clavel, *Histoire pittoresque des religions, doctrines, cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*.

En 1844, la publication de l'ouvrage de Clavel⁵² coïncide avec un épisode important de l'histoire des religions. Avec l'entrée en scène du Bab, la Perse voit une fois de plus une nouvelle religion naître sur son sol.

50 Sulau de Lirey, Histoire 24.

51 Sulau de Lirey, Histoire 41.

52 (Paris: Pagnerre Editeur, 1844). 2 vols. Le sous-titre de l'ouvrage est: «Doctrines, cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, anciens et modernes.» Nous aimerions souligner aux lecteurs la ressemblance entre le titre de l'ouvrage de Clavel et le titre de l'édition originale de l'ouvrage de Picart, voir la note 1.

François Timoléon Bègue Clavel est né à Marseille le 16 décembre 1798. L'auteur est un franc-maçon rattaché à la loge de «La Clémentine Amitié». Il est l'éditeur de l'almanach pittoresque de la franc-maçonnerie et de «l'Orient» (revue universelle de la même association)⁵³.

Le but qu'il s'est fixé est de retracer l'histoire «de toutes les religions qui ont paru sur le globe depuis l'origine connue des sociétés jusqu'à nos jours⁵⁴». Il discute du «Bouddhaïsme», du «Polythéisme de l'Océanie et de l'Amérique», du «Paganisme», du «Judaïsme», du «Christianisme», du «Mahométisme» et du «Déisme». En ce qui à trait à l'Inde, il discute du «Brahmaïsme», des livres sacrés de l'Inde, de la mythologie, des moeurs et pratiques «superstitieuses», des castes, des «austérités», et des fêtes religieuses. Il inclut à son ouvrage 28 gravures et un frontispice.

Le style romanesque de ses descriptions et le goût du merveilleux et du sensationnel sont les traits distinctifs de son ouvrage. Il narre à ses lecteurs une véritable odysée. L'auteur a puisé abondamment dans l'oeuvre monumentale de Creuzer. Il en résume les thèses principales sans toujours en avertir le lecteur⁵⁵.

La méthode adoptée par Clavel a des similitudes avec une approche typologique, de même que phénoménologique. En effet, il croit utile «de jeter un coup d'oeil sur

53 Clavel a publié un ouvrage sur la franc-maçonnerie: Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes anciennes et modernes (Paris: Pagnerre, 1843).

54 Clavel, Histoire 5.

55 En fait, à plusieurs endroits, Clavel copie presque mot à mot certaines sections. Par exemple, il puise directement dans le volume 2, p.549, la note 2, sans indiquer que Creuzer en est l'auteur.

toutes [les religions] à la fois, et de signaler les ressemblances qu'elles peuvent offrir dans leur principe, leur génie, leurs formes, leur naissance, leur développement et leur fin⁵⁶». Il s'occupe tout particulièrement des religions des «idolâtres»

Sa description de l'hindouisme est calquée sur le modèle des relations de voyages. Ce genre littéraire lui permet de décrire les moeurs religieuses des hindous en laissant l'impression qu'il a lui-même parcouru le pays. En règle générale, l'auteur ne cite pas ses sources bibliographiques. Hormis l'ouvrage de Creuzer, il utilise les récits de voyageurs et les travaux des missionnaires sans oublier les divers textes sacrés disponibles au moment de la rédaction de l'ouvrage⁵⁷.

Dans l'esprit de Clavel, il n'y a aucun doute que le berceau de toutes les religions du monde se trouve en Inde. Plus précisément, il situe géographiquement ce berceau originel «sur les rives du Gange», écho, semble-t-il, du Phïson biblique. Il est d'avis que le climat du littoral indien est sans aucun doute le plus propice «à hâter le progrès des esprits⁵⁸». L'autorité des textes de l'Antiquité confirme selon lui cette vérité. Une lecture en filigrane semble néanmoins indiquer qu'il partage la thèse communément admise à son époque de la révélation primitive et de sa dégénérescence.

Clavel affirme que la plus ancienne religion du monde est le «brahmaïsme». Malgré les différences externes entre les diverses religions de tout temps, il n'y aurait

56 Clavel, Histoire 5.

57 Clavel utilise les expressions: «dit-on»; «S'il faut en croire quelques voyageurs» (221); «dit un voyageur» (235); «dit un voyageur moderne» (241). Il s'inspire aussi d'autres récits de voyages aux pages (127), (130), (146).

58 Clavel, Histoire 7.

jamais eu qu'une seule et unique religion dans le monde⁵⁹. Les similitudes des croyances, des symboles et des pratiques démontrent sans équivoque la source commune de toutes les religions. Les plus prestigieux philosophes de l'Antiquité, dont Platon et Pythagore, sont eux-mêmes venus suivre les enseignements des gymnosophistes⁶⁰.

Clavel est le premier à utiliser dans les manuels du XIXe siècle, le concept de la race «indo-germanique». Il semble présupposer que cette race est d'origine indienne. Durant leur migration, les aryas auraient légué plusieurs coutumes aux civilisations rencontrées sur leur passage⁶¹.

L'exaltation de Clavel à l'endroit du pays de la révélation primordiale s'éclipse mystérieusement lorsqu'il commence à décrire les multiples expressions qu'adoptent les dévots hindous. À plusieurs reprises, il couvre d'invectives les hindous «idolâtres». Il insiste longuement sur leurs pratiques absurdes⁶². Il affirme qu' :«Aucun peuple de la terre n'admet avec autant de facilité que celui de l'Inde les fables les plus invraisemblables, les assertions les plus étranges, les opinions les plus absurdes⁶³».

Ces assertions, quoique contradictoires avec sa description initiale, semblent être le résultat d'une combinaison de points de vue irréconciliable. D'une part, il utilise

59 Clavel, Histoire 6.

60 Clavel, Histoire 258.

61 Clavel, Histoire 113.

62 Clavel, Histoire 101, 103 et 107.

63 Clavel, Histoire 97.

Creuzer afin d'exalter l'Inde, et d'autre part, il se documente dans des ouvrages (relations de voyages et comptes rendus des missionnaires) dépeignant l'absurdité des moeurs religieuses hindoues. Cette procédure édifie d'une manière ambiguë l'image de la dévotion de l'hindou.

Cependant, tout comme ses prédécesseurs, Clavel ne manque pas de faire ressortir le caractère singulier du dévot. Avec véhémence, il insiste sur les supplices et les techniques d'expiation pratiqués par les hindous. À cet effet, il apporte les exemples suivants:

Celui-là, pour expier un mensonge, se perce la langue avec une longue aiguille ou se fend avec un coutelas; celui-ci, pour expier un vol, se traverse les doigts avec du fil de fer. Un autre, pour expier de mauvaises pensées, se fait sur le front, sur la poitrine, sur les épaules, le nombre mystique de cent vingt blessures. Quelques-uns, pour se laver de péchés analogues, se font au-dessus des hanches de larges ouvertures, dans lesquelles ils passent des cordes, des roseaux, ou tiennent dans le creux de leur main des charbons enflammés sur lesquels brûlent des parfums⁶⁴.

5- J. A. Buchon, éd. *Histoire universelle des religions*.

L'ouvrage de Buchon⁶⁵ paraît au moment où l'Angleterre commence la conquête du Panjâb et du Cachemire. L'objectif du manuel est de passer en revue «l'histoire de tous les systèmes religieux qui ont régi les sociétés⁶⁶». Le but fixé par Buchon est de faire un «examen impartial» de toutes les religions.

64 Clavel, *Histoire* 204.

65 (Paris: Administration de Librairie, 1845). 5 vols. Le sous-titre de l'ouvrage, comme nous le verrons plus loin, est révélateur: «Fourberies sacerdotales, prodiges et miracles, superstitions, crimes des prêtres, moeurs, coutumes et cérémonies religieuses».

66 Buchon, *Histoire* 37.

En guise d'introduction, l'éditeur rédige un chapitre intitulé «Origine du monde⁶⁷». Il prétend que le berceau des religions se trouve en Inde d'où a pris forme le premier culte religieux⁶⁸. Sur cette terre des origines, théâtre des premières manifestations spirituelles, va se répandre aux quatre coins du globe le savoir des gymnosophistes. D'ailleurs, croit-il, les philosophes de l'Antiquité venaient s'abreuver à la fontaine de la sagesse hindoue. Il soutient que cette contrée est à la source de toutes les idées religieuses puisqu'on retrouve dans tous les pays ses dieux et ses doctrines⁶⁹.

Le premier volume est consacré entièrement aux religions de l'Inde⁷⁰. E. Pelletan (p. 49-98) et L. F. A. Maury (p. 99-355) s'occupent de la rédaction.

Eugène Pelletan est né à Royan en 1813 et meurt à Paris en 1884. Il arrive à Paris en 1833 afin d'étudier le droit, mais se consacre à la philosophie, à l'histoire, à l'économie politique, et à la littérature. Il débute sa carrière littéraire à La Nouvelle Minerve. Il fut par la suite élu député au corps législatif⁷¹.

Dans sa description, Pelletan cherche néanmoins à expliquer à ses lecteurs les causes qui ont amené le déclin du brâhmanisme. Il décrit ensuite la naissance de

67 Dans l'introduction, Buchon cherche à expliquer la naissance et le développement de «la faculté religieuse». Il est d'avis que «le premier culte religieux est celui de la nature» (24).

68 Buchon Histoire 51. Il exprime d'une façon poétique la nostalgie du paradis terrestre: «Ne cherchons pas l'Eden au pied de l'Himalaya ni dans la vallée du Cachemire. La mystérieuse Sirimgapore peut se baigner dans ses limpides nappes d'eau où l'ibis vient boire la rosée dans la corolle du lotus; c'est l'Inde entière qui est un Eden» (52-53).

69 Buchon, Histoire 67.

70 Le deuxième volume est consacré aux «Religions de la Chine, du Thibet et du Japon». Le troisième volume aux «Religions de l'Océanie et de l'Amérique». Le quatrième volume aux «Religions du Nord». Le dernier est consacré aux «Religions de la Perse, de la Chaldée et de l'Egypte».

71 M. Hoeffler, éd. Nouvelle biographie générale vol.39 (Paris: Firmin Didot, 1968). 499-501.

Brahma, sa création, sa décadence.

L. F. Alfred Maury est né à Meaux en 1817 et meurt à Paris en 1892. Membre de l'Institut des professeurs d'histoire au Collège de France, il est aussi directeur général des Archives de l'Empire et l'un des rédacteurs du Journal des Savants. En outre, il reçut de nombreuses distinctions personnelles; il fut décoré de la Légion d'Honneur et élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en plus d'avoir été bibliothécaire des Tuileries⁷².

Maury trace le portrait des grandes figures mythologiques du panthéon hindou, discute des diverses pratiques de dévotion, explique le système des castes, démêle le calendrier des fêtes religieuses, et commente sur tout ce qui touche la vie quotidienne de l'hindou.

Les deux auteurs du manuel en question ne donnent aucune référence bibliographique, ni de table des matières. Les auteurs puisent essentiellement leurs informations aux mêmes sources que leurs prédécesseurs. Les auteurs n'indiquent toutefois pas, du moins avec précision, les sources utilisées. Néanmoins, ils mentionnent les noms et les titres suivants: Colebrooke, la «Bhagavata-Pourana» de Burnouf, les Lois de Manou empruntées à Deslongchamps, Voltaire, Creuzer, Dubois, Gorrès, Cuvier, et Laplace.

En ce qui à trait à la dévotion, Maury est d'avis que le climat du sous-continent indien est responsable des excès des ascètes hindous⁷³. Tout comme les auteurs des

72 Vapereau, Dictionnaire 1258. Voir aussi la rubrique nécrologique dans la Revue d'histoire des religions 25 (1892), 131-132.

73 Buchon, Histoire 285, et 110.

manuels précédents, il dépeint les multiples pénitences que s'infligent les célèbres dévots en exaltant leur ferveur religieuse. Ce qu'il raconte dans un style plutôt romanesque, par exemple:

Nulle part les pénitences n'ont été plus longues, les observances plus fréquemment répétées. Des multitudes entières sont convoquées aux fêtes et y accourent de toutes parts.[...] Les éléphants, les idoles gigantesques figurent dans ces processions, où les adorateurs se font écraser sous les roues. Les supplices volontaires sont poussés continuellement au plus haut paroxysme de frénésie. Les épreuves, les pratiques de dévotion sont si nombreuses, que l'homme ne semble plus avoir le temps de vivre⁷⁴.

Maury continue de célébrer et de vanter les mérites de ceux qui s'astreignent à des supplices sans fin pour l'amour de leur divinité de prédilection. Il raconte l'histoire fabuleuse de trois voyageurs qui rencontrèrent plusieurs pénitents durant leur séjour en Inde. Ces derniers relatent le récit d'un d'entre eux qui était couché sur un lit recouvert de pointes de fer. Durant les chaleurs estivales, il attisait autour de lui un feu afin d'augmenter son supplice, intensifiant ainsi la chaleur déjà étouffante. Durant la saison hivernale, le malheureux laissait tomber goutte à goutte de l'eau froide sur sa tête.

Un autre pénitent, assure Maury, s'était condamné à tenir à bout de bras une plante sacrée pendant trente ans. Après une période indéterminée, cette plante, précise-t-il, avait la taille d'un arbuste. Les voyageurs en question assurent qu'il demeura longtemps dans cette position puisqu'on pouvait voir les ongles de ses mains descendre en spirale jusqu'à terre⁷⁵.

74 Buchon, Histoire 60.

75 Buchon, Histoire 269-270.

V-LES MANUELS DE LA DEUXIÈME PÉRIODE

1- C. P. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions. Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes.*

La traduction par Vernes du manuel de Tiele ⁷⁶ marque un tournant décisif. Cet ouvrage est le premier manuel **moderne** d'histoire des religions. Il procure aux chercheurs un outil indispensable afin de promouvoir auprès du grand public les sciences des religions.

Tiele occupe en Hollande la fonction de ministre du culte (1853-1873). En 1872, il obtient son doctorat en théologie. En 1877, il se charge de la nouvelle chaire d'histoire des religions à Leyde jusqu'à sa retraite en 1900. Tiele est un des pionniers des sciences des religions. Il est le premier théologien à suivre les méthodes scientifiques de la discipline naissante⁷⁷.

Le manuel s'adresse avant tout «aux savants et au public sérieux». Dans la préface, Vernes précise qu'il sera utile aux professeurs d'histoire et comblera les lacunes des dictionnaires et des livres en circulation. Il concentre sa description sur les

76 Traduit du hollandais par M. Vernes (Paris: Ernest Leroux, 1880). En ce qui concerne l'édition française, il est indispensable de souligner que l'éditeur a choisi d'ajouter au titre original de l'ouvrage: «Manuel de l'Histoire des Religions». Maurice Vernes offre une longue analyse de l'ouvrage de Tiele, "Bulletin critique de l'histoire générale des religions," Revue de l'histoire des religions 3 (1881), 353-368. Pour une présentation générale de l'ouvrage, voir "Chronique," Revue de l'histoire des religions 1 (1880), 287-290.

77 E. Sharpe, Comparative Religion (London: Duckworth, 1975), 121; J. Waardenburg, "Tiele, C.P.," Encyclopedia of Religion 14 (1987), 507. Dans la préface, le traducteur Maurice Vernes apporte les précisions suivantes: «En 1864, il publiait une oeuvre considérable sur le Mazdéisme; en 1869, il commençait la publication d'une histoire comparée des religions anciennes, dont le premier volume, seul paru jusqu'à présent, traite des religions de l'Egypte et de la Mésopotamie. En 1877, M. Tiele était appelé à inaugurer la chaire de l'histoire des religions récemment instituée à l'Université de Leyde» (Tiele, Manuel VI).

«anciennes religions⁷⁸». Sa présentation de la religion hindoue est divisée en quatre sections: «La religion védique»; «Le Brâhmanisme prébuddhique»; «Le Brâhmanisme en lutte avec le Bouddhisme»; «Changements introduits dans le Brâhmanisme pendant et après sa lutte avec le Bouddhisme».

Son manuel abonde en références bibliographiques et en notes de renvoi. Désormais, les lecteurs peuvent connaître les sources bibliographiques utilisées par l'auteur. Contrairement aux auteurs de la première période, il ne s'abreuve pas aux sources des relations de voyages et des "Lettres Edifiantes". Tiele utilise des matériaux qui sont le fruit de l'érudition des savants de son temps. Les données relatives aux récentes découvertes archéologiques, sans oublier l'édition de nombreux textes sacrés appartenant notamment à la période classique, procurent des renseignements précieux au grand historien dans son travail. L'utilisation systématique des textes sacrés va entraîner, comme nous le verrons au chapitre 5, d'importants changements d'ordre méthodologique.

Dans l'introduction, Tiele se donne comme tâche de comprendre comment les religions se sont développées dans les différentes cultures au cours de l'histoire. Il explique le développement de la religion à partir de ces manifestations les plus primitives jusqu'à ses plus sublimes expressions. L'hypothèse du développement «est le point de

78 Il est à noter que l'auteur a exclu les religions «universalistes»: «Bouddhisme», «Christianisme», «Islamisme»; il se borne seulement «à mentionner leur point de départ» (XX). La religion des Celtes et la religion au Japon ont été mises de côté, car écrit-il: «Je n'ai pu arriver sur ces deux points à des conclusions que j'osasse offrir avec assurance au public instruit» (XXI).

départ de l'histoire de la religion⁷⁹».

Tiele rejette un présupposé fondamental à tous les manuels de la première période (hormis celui de Picart). L'Inde n'est plus le pays de l'origine de la religion, de la révélation primitive. La question des origines est remise en question. Il est d'avis que

le point de départ de la religion, laisse intacte la question de savoir si toutes les religions sont les rejetons d'une religion préhistorique unique, ou si les différentes familles de religions dérivent d'autant de religions n'ayant entre elles qu'une parenté idéale et s'étant formées indépendamment⁸⁰.

La première édition du manuel est épuisée trois ans après sa parution⁸¹. En raison de son immense popularité, l'éditeur décide en 1885 de faire paraître une nouvelle édition remaniée et augmentée⁸². Les modifications apportées à l'hindouisme concerne «le brahmanisme orthodoxe et la Trimurti⁸³». Notons l'addition de plusieurs notices bibliographiques supplémentaires placées en tête des diverses sections du manuel. En ce qui nous concerne, ces additions mineures ne changent pas et n'ajoutent rien de significatif.

Tiele délaisse presque complètement les extraordinaires descriptions de la dévotion de l'hindou. Tous les manuels publiés après le sien vont être exempts des récits exemplaires qui ont jadis nourri l'imaginaire des lecteurs. Nous analyserons au

79 Tiele, Manuel 2.

80 Tiele, Manuel 2-3.

81 Tiele, Manuel VI.

82 C.P. Tiele, Manuel de l'histoire des religions. Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes. Nouvelle édition remaniée et augmentée d'une bibliographie critique, traduit du hollandais par M. Vernes (Paris: Ernest Leroux, 1885).

83 À ce sujet, voir la recension de J. Réville dans Revue de l'histoire des religions 11 (1885), 220.

chapitre cinq les principales causes de ce changement radical de perspective.

2- G. Rawlinson, *Les religions de l'ancien monde*.

La traduction du manuel de Rawlinson paraît en 1887.⁸⁴ L'auteur est né en 1815 à Chadlington. En 1835, il entre à Oxford au Collège de la Trinité. Il parcourt avec distinction tous les échelons de la hiérarchie universitaire. Il devient par la suite l'un des délégués du musée d'Oxford. En 1859, Rawlinson accède aux postes d'examineur à l'université et celui d'associé au conseil d'éducation militaire. En 1861, il occupe la fonction de professeur d'histoire ancienne. En 1872, il est nommé chanoine de Canterbury⁸⁵.

Au moment de la parution de son ouvrage, l'auteur occupe depuis plus de 20 ans la chaire de professeur d'histoire ancienne à l'université d'Oxford. Notons au passage qu'il est le frère de l'éminent assyriologue H. C. Rawlinson⁸⁶.

G. Rawlinson concentre son travail sur les religions de l'Antiquité⁸⁷. Il met de côté l'islam, le bouddhisme, le christianisme, et le judaïsme. Il délaisse tous les récits de voyages afin de s'attarder sur l'examen minutieux des textes sacrés disponibles depuis les découvertes archéologiques effectuées au début du siècle.

84 Traduit de l'anglais par Clément de Fay (Paris et Genève: Librairie de la Suisse française, 1887).

85 Vapereau, Dictionnaire 1510.

86 Revue de l'histoire des religions (1895), 239.

87 Il présente à ses lecteurs: «La religion des anciens Egyptiens», celles des «Assyriens et des Babyloniens», des «anciens Iraniens», des anciens «Indiens sanscrits», des «Phéniciens et des Carthaginois», des «Etrusques», des «anciens Grecs», et des «anciens Romains».

Il consacre un chapitre entier à «La religion des anciens Indiens sanscrits». Il insiste tout particulièrement sur le panthéon des divinités indiennes. Il puise abondamment dans la traduction de Müller du Rig-Veda. La majorité des références bibliographiques sont tirées presque exclusivement de Müller et de Wilson. Sa description de la religion en Inde se résume à présenter aux lecteurs les grandes lignes de la religion védique. Sa présentation est un exemple par excellence d'une utilisation abusive des textes anciens.

Le ton apologétique adopté par l'auteur (et par le traducteur) laisse entrevoir son parti-pris. Par exemple, en ce qui a trait à l'étude critique de la Bible et du christianisme, Clément de Faye (le traducteur) prépare ses ouailles au choc causé par l'avènement des nouvelles méthodes scientifiques. Avec conviction, il déclare: «Ne savons-nous pas ce qui doit arriver à la Bible en sortant de la fournaise de la critique? Ce qui arrive à l'or épuré par le feu. Est-ce là de quoi trembler? Où est votre foi?⁸⁸».

Le rôle qu'il assigne à la science des religions consiste à démontrer la «vérité» de la révélation chrétienne⁸⁹. Cette discipline scientifique prouvera, selon lui, la supériorité du christianisme sur toutes les autres religions. Il adhère toutefois à la thèse de la révélation primitive et de sa dégénérescence. Selon Rawlinson, l'Inde demeure le berceau de la religion primitive. Par contre, avec le développement du védisme, la révélation primordiale s'efface et disparaît graduellement⁹⁰. Il explique cette situation en

88 Rawlinson, Les Religions 13.

89 Rawlinson, Les Religions 14.

90 Rawlinson, Les Religions 127.

citant à l'appui Rom, I, 28 et Rom, I, 20. Il conclut que les sages de l'Inde oublièrent la connaissance qu'ils avaient acquise de Dieu. Abandonnés à leur sort, ils errent sans la présence de Dieu. Lui aussi semble attribuer au climat un rôle déterminant puisqu'il prétend qu'au moment où la force du sentiment religieux eut quelque peu diminué, le facteur climatique l'éveilla une fois de plus. Les hindous se mirent alors à fabriquer des dieux⁹¹.

Le pays de la révélation primitive demeure néanmoins privé des lumières du christianisme. La rhétorique de Rawlinson consiste à légitimer les conquêtes spirituelles des missionnaires Britanniques, ainsi qu'à démontrer à ses lecteurs la supériorité du christianisme sur l'hindouisme. Les prouesses ascétiques et les multiples expressions de la dévotion se trouvent complètement occultées de son manuel.

3- J. Vinson, *Les religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire*.

Le manuel de Vinson constitue le premier de la production française de la seconde période⁹². Quarante-trois ans s'écoulent entre la parution du manuel de Buchon et celui de Vinson.

Julien Vinson est né à Paris en 1843. Il est professeur à l'École Nationale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes. Il est membre du comité central de la Société d'Anthropologie et directeur d'une revue de linguistique. Vinson est initié à la «sagesse des vieux Hindous» par son professeur de Tamoul. Lors de son séjour en Inde, il

91 Rawlinson, Les Religions 129.

92 (Paris: Adien Delahaye et Emile Lecrosnier, éditeurs, 1888).

traduisit du Tamoul le Râmâyana et les Kur'al de Tiruvalluva. Le grand indianiste Renou devait faire l'éloge de l'auteur à l'endroit de ses travaux effectués sur les littératures tamoules⁹³.

Le manuel s'adresse à toutes les personnes intéressées par les religions du monde. Il n'est pas destiné aux spécialistes, mais plutôt «aux gens du monde, de bonne foi, libres d'esprit, curieux de s'instruire⁹⁴». Son but est de donner un résumé «impartial et fidèle, aussi complet que possible, de tous les systèmes religieux qui se rencontrent encore aujourd'hui sur la surface du globe⁹⁵».

En ce qui a trait aux sources bibliographiques utilisées par Vinson, il précise qu'il a consulté divers ouvrages, mais il ne semble pas ressentir le besoin de préciser lesquels: «aussi n'ai-je généralement pas nommé les auteurs que j'ai consultés et sur le témoignage desquels je m'appuie⁹⁶».

Tout comme ses prédécesseurs, il prétend à l'objectivité de ses observations. Il est d'avis que toutes les religions du monde doivent être examinées à la lumière de la méthode expérimentale⁹⁷. L'auteur fait sans doute référence à la méthode inductive qui commence à exercer son empire dans les milieux des sciences des religions.

Dans la préface de son manuel, il souligne le rôle civilisateur de la France. Il

93 L. Renou, "50 ans d'Orientalisme Français," Bulletin de la Société des Études Indochinoises 26 (1951), 429-430.

94 Vinson, Les Religions I-II.

95 Vinson, Les Religions I-II.

96 Vinson, Les Religions II.

97 Vinson, Les Religions I.

soutient l'idée que l'Inde aurait pu bénéficier de l'éducation des promoteurs de la Révolution française et de l'enseignement des philosophes des lumières, au lieu de subir le joug des royalistes britanniques imbus de religion et de commerce⁹⁸.

Dans son introduction, Vinson se livre à une véritable attaque voltairienne du catholicisme. Il dénonce «les momeries des cultes vulgaires dont le catholicisme contemporain est le type le plus achevé⁹⁹». Il va même jusqu'à clamer la supériorité non seulement morale mais intellectuelle des protestants sur les catholiques de France¹⁰⁰. L'anticléricisme de l'auteur est une marque distinctive de son orientation religieuse, elle hypothèque par conséquent lourdement la prétendue objectivité de l'ouvrage¹⁰¹. De plus, Vinson ne cache pas ses convictions et sa sympathie pour le positivisme. En bon disciple de Comte, il prophétise sur la marche du progrès: «Quand à l'humanité, elle poursuivra sa marche, avec ou sans idées religieuses; les religions n'auront été qu'un accident, qu'une phase, qu'une forme de son évolution¹⁰²».

Comme nous avons pu le constater avec les auteurs précédents, l'Inde est généralement associée au berceau de la révélation primitive. Contrairement à ces derniers, Vinson ne fait aucune allusion à la question de l'origine de la religion. Il passe

98 Vinson, Les Religions VI.

99 Vinson, Les Religions XXV.

100 Vinson, Les Religions XXIX.

101 Dans la recension du manuel de Vinson, J. Réville affirme qu'il «n'a aucune idée de ce que c'est que le sentiment religieux; il est animé d'une vive aversion contre les doctrines et les principes de l'Église; et c'est à travers des lunettes intellectualistes et anticléricales qu'il voit toute l'histoire de l'humanité.» Réville conclut que «de pareilles prémisses ne sont pas de nature à garantir le caractère objectif et positif d'un traité d'histoire» (J. Réville, Revue d'histoire des religions 17 [1888], 358).

102 Vinson, Les Religions XXXI.

complètement sous silence cette question fondamentale.

Dans sa présentation de la religion en l'Inde, il offre aux lecteurs un inventaire complet de la tradition indienne: il discute du védisme, du brâhmanisme, des diverses écoles philosophiques, du vichnouïsme, du çivaïsme, et des réformateurs hindous. Toutefois, Vinson avoue que la description de la situation actuelle de la religion en Inde pose de sérieux problèmes aux historiens. À cet effet, il pose la question suivante:

Qu''était-ce donc que la religion officielle, le culte public brahmanique? Si l'on cherchait à s'en rendre compte par l'étude des faits contemporains, on se trouverait grandement embarrassé. La religion indienne moderne se présente, en effet, avec un tel caractère de particularisme, qu'il paraît impossible d'y reconnaître une doctrine générale et commune¹⁰³.

Il est le premier auteur à reconnaître ce problème capital. Comment pouvons-nous définir l'hindouisme? Comment le caractériser et le distinguer des autres expressions religieuses qui pullulent en Inde? En quoi est-il différent, dans ses manifestations, du brâhmanisme ou du védisme? Nous croyons que sans une expérience préalable de terrain, Vinson n'aurait pu prendre connaissance de ces questions fondamentales. Elles continuent, disons-le, de tourmenter les indianistes du XXe siècle. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question au chapitre cinq.

4- Léon de Milloué, *Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés*.

Trois ans après la publication du manuel de Vinson paraît celui de Léon de

103 Vinson, Les Religions 80.

Milloué¹⁰⁴. Né à Colmar (Alsace) en 1842, il devint le conservateur en chef du musée Guimet. Pendant dix ans, il s'occupe de classer les collections du musée¹⁰⁵. Il publie, entre autres, un ouvrage de vulgarisation sur les religions de l'Inde¹⁰⁶.

Milloué n'indique pas à qui s'adresse son manuel. Son ouvrage peut être néanmoins considéré comme un précis d'histoire des religions. Il souligne le rôle prépondérant de l'histoire des religions afin de connaître les croyances et les pratiques religieuses des différentes religions du monde¹⁰⁷. En ce qui a trait aux sources documentaires utilisées, il ne donne aucune référence bibliographique.

Il exclut de sa présentation générale les religions vivantes, actuelles. Ainsi, il met de côté le judaïsme, le christianisme, et l'islam. Il estime que ces traditions «sont trop étudiées chaque jour pour qu'il soit possible de les exposer avec suffisamment de détails. » Il préfère mettre l'accent sur les traits caractéristiques des religions des «peuples civilisés» et sur le rôle des principales divinités du panthéon appartenant à ses peuples¹⁰⁸.

Il débute son ouvrage avec la description de la religion en l'Inde. Les chapitres

104 (Paris: Ernest Leroux, 1891).

105 Journal des Savants (1890), 393. La célèbre orientaliste Alexandra David-Neel raconte à son sujet que:«la plupart des habitués [du musée Guimet] faisaient généralement un bout de conversation avec l'érudit bibliothécaire M. Milloué» (A. David-Neel, Le Sortilège du mystère [Paris: Plon, 1972], 85).

106 Léon de Milloué, Précis d'histoire des religions. Religions de l'Inde. Annales du musée Guimet, bibliothèque de vulgarisation (Paris: Leroux éditeur, 1890).

107 Milloué, Aperçu 5.

108 Milloué, Aperçu 6. Les religions dites civilisées sont regroupées sous diverses rubriques: «Religions indo-européennes», «Religions de la Chine», «Religions du Japon», «Religion égyptienne», «Religions sémitiques».

en question sont divisés en cinq sections: «Védisme», «Brâhmanisme», «Indouisme», «Bouddhisme», «Djaïnisme». Il divise encore une fois le brâhmanisme en deux branches: le brâhmanisme «propre» et le brâhmanisme «sectaire», c'est-à-dire l'hindouisme. Il précise que cette dernière expression est celle en vigueur à l'heure actuelle en Inde¹⁰⁹.

Il explique que son choix n'est pas motivé par la croyance en une révélation primitive, ni par celui d'une «antiquité plus grande» de cette tradition religieuse par rapport aux autres. Il veut sans doute se démarquer de ceux qui croient que l'Inde est le creuset des civilisations. Cependant, il va même prétendre que le védisme et le brâhmanisme possèdent cette caractéristique presque unique de «s'être conservés jusqu'à nos jours avec de simples modifications de détails». Malgré cette affirmation, Milloué est d'avis que la religion égyptienne est antérieure à celle de l'Inde. Il soutient que c'est seulement en Egypte que l'on trouve des livres sacrés «dans lesquels on peut suivre, pour ainsi dire pas à pas, le développement de l'idée religieuse chez un peuple presque primitif¹¹⁰».

Milloué s'intéresse, tout comme Tiele, au développement de l'idée religieuse. Il cherche à suivre les différentes étapes de l'évolution de l'esprit humain «dans une de ses manifestations les plus importantes, celle de l'idée religieuse¹¹¹». En outre, il croit que les facteurs climatiques et les mélanges raciaux peuvent altérer le développement

109 Milloué, Aperçu 10.

110 Milloué, Aperçu 7.

111 Milloué, Aperçu 9.

d'une religion¹¹². La population indienne ne subit-elle pas, comme le supposent ses contemporains, la lourdeur d'un climat peu clément? De plus, la «race» indienne n'est-elle pas le produit d'un brassage de population depuis plus de deux millénaires? Milloué ne semble pas avoir tenu compte de ces facteurs lorsqu'il prétendait que les religions de l'Inde s'étaient conservées «avec de simples modifications de détails». Comment peut-il concilier cette affirmation avec la précédente? Nous verrons plus loin l'importance des facteurs climatiques accordés par certains auteurs afin de déterminer la qualité et la singularité des pratiques religieuses.

5- G. M. Grant, *Les grandes religions*.

L'ouvrage de Grant, traduit de l'anglais par Clément de Faye, va clore la production des manuels d'histoire des religions en France au XIXe siècle¹¹³. Georges Monroe Grant (1835-1900) est un ministre presbytérien qui entreprit ses études à l'Université de Glasgow. Il fut ordonné ministre du culte en 1860. En 1877, il devint le principal du Queen's College (Canada). Il fut élu par la suite président de la "Royal Society of Canada". Il appartient à l'école libérale de l'église presbytérienne¹¹⁴. Avant d'avoir occupé ses différentes fonctions, le traducteur de l'ouvrage laisse sous-entendre que Grant aurait été un missionnaire¹¹⁵.

112 Milloué, Aperçu 9.

113 Traduit par D. de Faye (Paris et Genève: G. Fischbacher et C. Eggimann & Cie, 1897).

114 H.J. Morgan, The Canadian Men and Women of the Time (Toronto: W. Briggs, 1898), 401-402.

115 Grant, Les Grandes religions 8.

Les sources bibliographiques utilisées par Grant sont diverses. Il ne se limite pas aux textes sacrés indiens. Il cite abondamment la Bible et plusieurs auteurs dont Tiele, Colebrooke, Max Müller et Nietzsche.

Dans une notice bibliographique, Jean Réville accueille favorablement l'ouvrage de Grant; il qualifie l'esprit de l'auteur «de vraiment généreux à l'égard des autres religions¹¹⁶». L'objectivité de ses commentaires et de ses allusions en ce qui concerne les religions autre que le christianisme pose néanmoins de sérieux problèmes. Les nombreuses remarques négatives faites par Grant contredisent l'affirmation de Réville. En réalité, l'auteur n'a que très peu de sympathie à l'endroit des religions qui sont privées des lumières du christianisme. Ses intentions de prosélytisme sont d'ailleurs omniprésentes. Bref, il croit en la supériorité du christianisme. Cette religion possède les aptitudes nécessaires «pour devenir la religion du monde¹¹⁷».

Le véritable objet de son ouvrage est de décrire les différentes religions du monde afin de démontrer leurs faiblesses¹¹⁸. À cet effet, il affirme sans détour: «Nous croyons à la supériorité du Christianisme sur les autres religions, mais nous ne pouvons y croire avec intelligence qu'après comparaison¹¹⁹». En somme, il utilise la méthode comparative à des fins apologétiques.

Grant semble croire que les différentes religions du monde se sont engagées dans

116 J. Réville, Revue de l'histoire des religions, 36 (1897), 289.

117 Grant, Les Grandes religions 18.

118 Il discute seulement du «Mahométisme», du «Confucianisme» et de l'«Hindouisme».

119 Grant, Les Grandes religions 17.

une compétition afin de s'assurer le contrôle du monopole des âmes. Si le christianisme pouvait donc absorber l'une d'entre elles et s'approprier les âmes, ce serait, selon lui, une preuve éclatante de sa supériorité. Ce triomphe pourrait être comparé à la victoire du christianisme sur la religion grecque et sur la religion romaine¹²⁰.

Il projette sur les membres des autres religions ses désirs inassouvis de colonisation spirituelle. L'atmosphère de paranoïa créée par l'auteur colore assurément sa narration de la religion en Inde.

Dans les deux chapitres consacrés à l'hindouisme, il dénonce les prétendues faiblesses de cette religion en indiquant ce qui lui apparaît être dans la doctrine des failles profondes. Sur un ton presque inquisiteur, il engage un procès contre cette tradition. Curieusement, il prétend qu'«il n'y a pas de race aussi religieuse que l'hindou¹²¹». Il raconte que jadis, en Inde, on trouvait «des sages, des saints et des hommes aux idées élevées», mais aucun prophète indien n'a crié avec autorité à son peuple:«Suivez-moi¹²²». Grant est d'avis que les vieux sages adoraient Dieu en toute ignorance. Tout comme les athéniens, ils le révéraient sans le savoir jusqu'au jour où Paul prêcha la Bonne Parole¹²³. Cependant, il affirme que le peuple indien n'avait d'ailleurs pas trouvé le dieu véritable. Il conclut son prêche en proclamant que seul l'Évangile possède tous les éléments susceptibles de satisfaire les plus profondes

120 Grant, Les Grandes religions 14.

121 Grant, Les Grandes religions 189.

122 Grant, Les Grandes religions 170.

123 Grant, Les Grandes religions 154.

aspirations du peuple hindou¹²⁴.

VI- BILAN

Nous n'avons pas trouvé de références biographiques indiquant que les auteurs des manuels de la première période possèdent une formation ou une compétence particulière dans les religions du monde. Aucun des auteurs (hormis Maury) n'exerce le métier d'historien. Nous n'avons trouvé aucune recension de ces manuels. En revanche, nous avons trouvé des comptes rendus pour trois des cinq manuels de la seconde période (celui de Tiele, Vinson, et Grant)¹²⁵.

Les manuels composés entre 1800-1845 (la première période de production) appartiennent à l'esprit romantique. Ils sont avant tout des oeuvres de dilettantes¹²⁶. Cette période peut être considérée comme étant une sorte d'âge d'or de la production française. Ces manuels sont le fruit du labeur français, aucun manuel de langue étrangère n'a été traduit dans la langue de Molière.

En règle générale, les auteurs de la première période préfèrent des histoires anecdotiques puisées dans l'inventaire des récits de voyages à l'utilisation systématique

124 Grant, Les Grandes religions 190.

125 Le manuel de Tiele: M. Vernes, "Bulletin critique de l'histoire générale des religions," Revue de l'histoire des religions 3 (1881), 353-368; la publication de l'ouvrage est aussi annoncée dans "Chronique," Revue de l'histoire des religions 1 (1880), 287-290. Le manuel de Grant: J. Réville, "Notices bibliographiques," Revue de l'histoire des religions 36 (1897), 289. Le manuel de Vinson: J. Réville, "Revue des livres," Revue de l'histoire des religions 17 (1888), 358-361. Nous avons consulté les périodiques suivants: Revue de l'histoire des religions (1880-1900); Archiv für Religionswissenschaft 1898-1901; L'Année sociologique 1896-1900; Muséon 1882 à 1900; Revue des deux mondes 1831 à 1901; Journal des savants 1880 à 1900; Journal Asiatique 1822-1880; Mercure de France, index seulement, 1897-1904; Revue d'histoire et de littérature religieuses 1896-1900; Revue de l'institut catholique 1894-1901.

126 Ce qui pourrait expliquer le silence des grands répertoires biographiques.

des textes sacrés. Le style narratif employé par les auteurs confirme cette influence.

Même si la philologie sanskrite et la critique historique sont encore à leurs premiers balbutiements (en raison du nombre restreint de spécialistes) les auteurs commencent à utiliser progressivement les textes sacrés nouvellement traduits.

Il est important de signaler que les auteurs croient tous que le berceau de la révélation primitive se trouve en Inde. Picart demeure le seul à prétendre que l'Égypte est le pays d'origine des religions.

Anot de Maizières, Clavel et Maury croient que les moeurs religieuses des peuples sont déterminées par des facteurs climatiques. Les divers climats du globe conditionnent non seulement les aptitudes religieuses mais les formes de gouvernement. À cet effet, le climat chaud du sous-continent indien explique selon Montesquieu le «despotisme» et les expressions religieuses démesurées des ascètes hindous¹²⁷. Les conceptions de l'illustre philosophe sont très répandues dans l'intelligentsia française¹²⁸. Dans De l'esprit des lois (I, XIV, 3), Montesquieu soutient que les indiens sont faibles et «sans courage». Il se demande «comment accorder cela avec leurs actions atroces, leurs pénitences barbares? Les hommes s'y soumettent à des maux incroyables, les femmes s'y brûlent elles-mêmes: voilà bien de la force pour tant de faiblesse. » Il explique cette situation par la vive imagination des indiens. Nous croyons qu'il faut attribuer à

127 Montesquieu est celui qui mit au point la «théorie dite des climats». Grosrichard précise que le terme despotisme apparaît pour la première fois en 1721 dans le Dictionnaire de Trévoux. Structure du sérail (Paris: Seuil, 1979), 8.

128 L'importance des facteurs climatiques afin de déterminer les moeurs religieuses des peuples est discutée par Montaigne deux siècles plus tôt. Voir le chapitre 31, «Des cannibales», dans le tome premier de Essais (Paris: Gallimard, 1965).

Montesquieu l'influence de cette théorie sur les auteurs des manuels de la première période de production.

Cependant, cette croyance s'éclipse presque complètement des manuels de la seconde période. Selon Tiele, il faut chercher les origines de la religion dans la préhistoire. L'auteur ne donne aucune indication que l'Inde soit associée de près ou de loin au berceau de la révélation primitive. Rawlinson est le seul qui laisse croire qu'il partage cette thèse. Grant ne se préoccupe pas de cette question puisqu'ils interprètent l'histoire selon la Weltanschauung chrétienne. L'histoire véritable des religions commence avec l'avènement du Christ. Vinson ne discute pas, à proprement dit, de la question des origines. Néanmoins, il semble partager la conviction positiviste du progrès de la religion à partir d'un stade élémentaire. Quant à Milloué, il croit tout comme Picart qu'il faut regarder du côté de l'Égypte afin de connaître les origines de la religion. Selon lui, cette religion «est historiquement beaucoup plus ancienne¹²⁹».

Le déterminisme climatique des auteurs de la première période va laisser place aux fabulations mystificatrices des théories raciales qui se développent dans la seconde moitié du siècle. Ces théories n'ont toutefois pas conditionné les travaux des auteurs de la seconde période. Aucun d'eux ne mentionne de façon explicite le rôle du déterminisme racial dans la religiosité des diverses **races** du monde.

Les manuels de la deuxième période appartiennent au nouvel esprit positiviste. Une véritable rupture épistémologique se dessine entre les deux périodes. On passe simplement du ouï-dire des littératures secondaires à l'analyse méticuleuse des textes

129 Milloué, Aperçu 7.

sacrés. L'objet n'est pas construit à partir de récits de voyages mais par l'image édiflée qui se dégage des textes sacrés. Ce qui a pour conséquence de présenter aux lecteurs non pas une religion vivante, actuelle, mais les débris et les vestiges d'une religiosité qui appartient au passé. L'attention exclusive des auteurs se porte sur les religions de l'Antiquité.

Après 1880, le développement des sciences des religions n'a pas amené une production accrue de manuels d'histoire des religions. Les historiens des religions ont dû entreprendre la traduction de plusieurs manuels de langue étrangère afin de répondre à la demande de ceux et celles qui désiraient s'initier aux grandes religions du monde. Les traductions des manuels de Tiele, de Rawlinson, et de Grant, comblent cette lacune.

Maurice Vernes (le traducteur du manuel de Tiele) souligne un autre facteur important. À son avis, il manque en France une connaissance précise de l'ensemble des différentes traditions religieuses¹³⁰. Sa traduction répond au besoin des étudiants. Selon Sharpe, il n'existe aucune oeuvre de vulgarisation comparable aux manuels de Tiele et Chantepie de la Saussaye. Il faut attendre le XXe siècle avec la publication du manuel de Salomon Reinach¹³¹. Le manque chronique d'ouvrages de synthèse devait aussi se prolonger au cours de la première moitié du XXe siècle¹³².

130 Tiele, Manuel xiii. Curieusement, Hubert dans l'introduction du manuel de Chantepie de la Saussaye indique: «Nous avons en France, à l'École des Hautes Études, une École dite des «sciences religieuses». Mais nos étudiants n'ont pas encore un manuel de l'histoire des religions. Les éditeurs de ce livre se sont donnés, en français, tant aux spécialistes qu'aux autres, l'instrument de travail qui leur manquait.» Chantepie de la Saussaye, Manuel v. Nous pouvons nous demander pourquoi Hubert ne considère pas les deux éditions du manuel de Tiele comme des ouvrages pouvant servir aux étudiants?

131 Sharpe, Comparative 123. Il précise que cet ouvrage a eu 38 éditions successives.

132 Puech et Vignaux dressent l'inventaire des ouvrages de synthèse disponible dans la première moitié du XXe siècle. H-C. Puech et P. Vignaux, "La science des religions en France," in: H. Desroche et J.

Dans les manuels des deux périodes de productions, les auteurs ont longuement insisté sur leur prétendue impartialité. Les remarques péjoratives portées à l'endroit des croyances et des pratiques religieuses des hindous, sans oublier les prises de positions idéologiques, contredisent évidemment leurs prétentions. Ce manque de rigueur est néanmoins symptomatique des travaux composés au XIXe siècle. Les ruses employées par les apologues, les anticléricaux, et les positivistes, afin de masquer leur véritable intention, demeurent une caractéristique singulière de cette époque.

Seguy, Introduction aux sciences humaines des religions (Paris: Cujas, 1970), 24-25.

CHAPITRE 4- INVENTAIRE DES REPRÉSENTATIONS

Dans ce chapitre, nous aimerions dresser l'inventaire des principales représentations (ainsi que des gravures) qui forment le thème de la dévotion, expression par excellence de l'Inde imaginaire, dans les manuels passés en revue au chapitre précédent. Dans un premier temps, notre objectif consiste à répertorier les représentations qui dépeignent les personnages et les formes multiples qu'adoptent dans son expression, la dévotion de l'hindou. Dans un deuxième temps, notre analyse va démontrer que les manuels modernes d'histoire des religions donnent une image de l'hindouisme relativement différente de celle des manuels de la première période de production. Certaines représentations vont complètement s'éclipser des manuels de la seconde période. Dans un troisième temps, nous aimerions souligner le rôle prépondérant des gravures de Picart.

I-LES PERSONNAGES RELIGIEUX

La dévotion de l'hindou est personnifiée par diverses figures singulières. Par moments, elle adopte le visage et le geste exemplaire du brâhmane et, à d'autres, la dévotion s'incarne dans la figure énigmatique du fakîr. Le yogin attire également l'attention par ses prouesses ascétiques. Par contre, le thug soulève avec ses meurtres rituels l'indignation générale. Les danses des bayadères s'opposent d'une façon frappante à celles des veuves qui se livrent aux flammes du bûcher. Les expressions multiples de ceux et celles qui personnifient la dévotion s'expriment par la polyvalence des représentations utilisées.

1-LE BRÂHMANE

Les descendants des anciens gymnosophistes occupent une place privilégiée dans les rêveries européennes. Depuis l'Antiquité, les littérateurs et les voyageurs décrivent les pouvoirs extraordinaires des philosophes nus. Selon les Anciens, leurs enseignements ont fait accourir en Inde tous les assoiffés de sagesse. Les récits des voyageurs médiévaux perpétuent les prodiges des célèbres ascètes. À partir de la Renaissance, les missionnaires commencent à discuter de la dégénérescence des mœurs religieuses des brâhmanes. Ces derniers ne sont plus les dépositaires de la sagesse des anciens gymnosophistes. Les jugements jésuitiques des missionnaires, des voyageurs et des philosophes, frappent d'anathème ceux qu'ils qualifient de «jongleurs». Même s'ils critiquent à outrance les brâhmanes, il n'en demeure pas moins que ces derniers continuent inlassablement de ravitailler d'exotisme l'imaginaire des occidentaux.

Dans les manuels de la première période, les brâhmanes apparaissent d'une façon ambivalente. Par moments, ils personnifient l'archétype de la sagesse et, à d'autres, comme le souligne Weinberger-Thomas, ils «incarnent la tyrannie d'une fausse religion, tissu de fables grossières, de folles croyances, de pratiques qui dépassent en horreur et en atrocité tous les excès répertoriés du fanatisme universel¹».

La description du «Bramine» par Picart met en évidence la place prépondérante qu'il occupe dans la société indienne. Néanmoins, comme nous le verrons plus loin, sa description du personnage en question illustre bien la confusion qui règne chez les auteurs de son époque lorsqu'il s'agit d'identifier les différents individus que l'on

1 Weinberger-Thomas, "Introduction" 18.

retrouve sur les routes qui sillonnent les paysages mythiques de l'Inde imaginaire.

La «nation Brachmane» est divisée en quatre castes. La première se distingue de toutes les autres par son excellence. Picart précise que cette nation est divisée dans ses «mœurs» en plusieurs sectes². Il se concentre ensuite sur le bâniâ. Cette sous-caste de brâhmane est spécialisée dans les activités mercantiles³. Il raconte que lorsqu'un des leurs tombe malade, les membres de la famille doivent s'assembler autour de lui. Si le moribond donne des signes de son éventuel trépas, la famille s'empresse d'amener auprès de lui une vache. On le dépose alors sur son dos **fig.1** afin de lui arroser la tête avec l'urine de l'animal⁴. On peut remarquer, en regardant de plus près, que la tenue vestimentaire des personnages qui apparaissent sur la gravure en question semble correspondre beaucoup plus à celle des marchands des pays du Levant (ottomans?) qu'à celle de prétendus marchands indiens.

Picart affirme que le «Védam» (il n'indique pas lequel) a la même autorité que la Bible auprès des hindous. Ce texte sacré proclame que les brâhmanes ne peuvent être punis d'aucun crime. Toutefois, s'ils «méritent le dernier supplice», les bourreaux doivent se satisfaire de leur «crever les yeux». En revanche, le meurtre d'un brâhmane constitue un grave péché dont, assure-t-il, la «rémission» s'avère difficile. Le châtiment réservé condamne le meurtrier à une peine de douze ans de pèlerinage», et comble

2 Picart, Histoire 41-43.

3 L. Frédéric, Dictionnaire de la civilisation indienne (Paris: Robert Laffont, 1987), 174. Plusieurs voyageurs et missionnaires dépeignent ces personnages; leurs contacts avec les bâniâs ont été établis dans les villes portuaires du littoral indien.

4 Picart, Histoire 60-61.



MALADE . (genissant qui reçoit sur son visage l'urine d'une Pache .
Tome. I. N.º 25

Figure 1

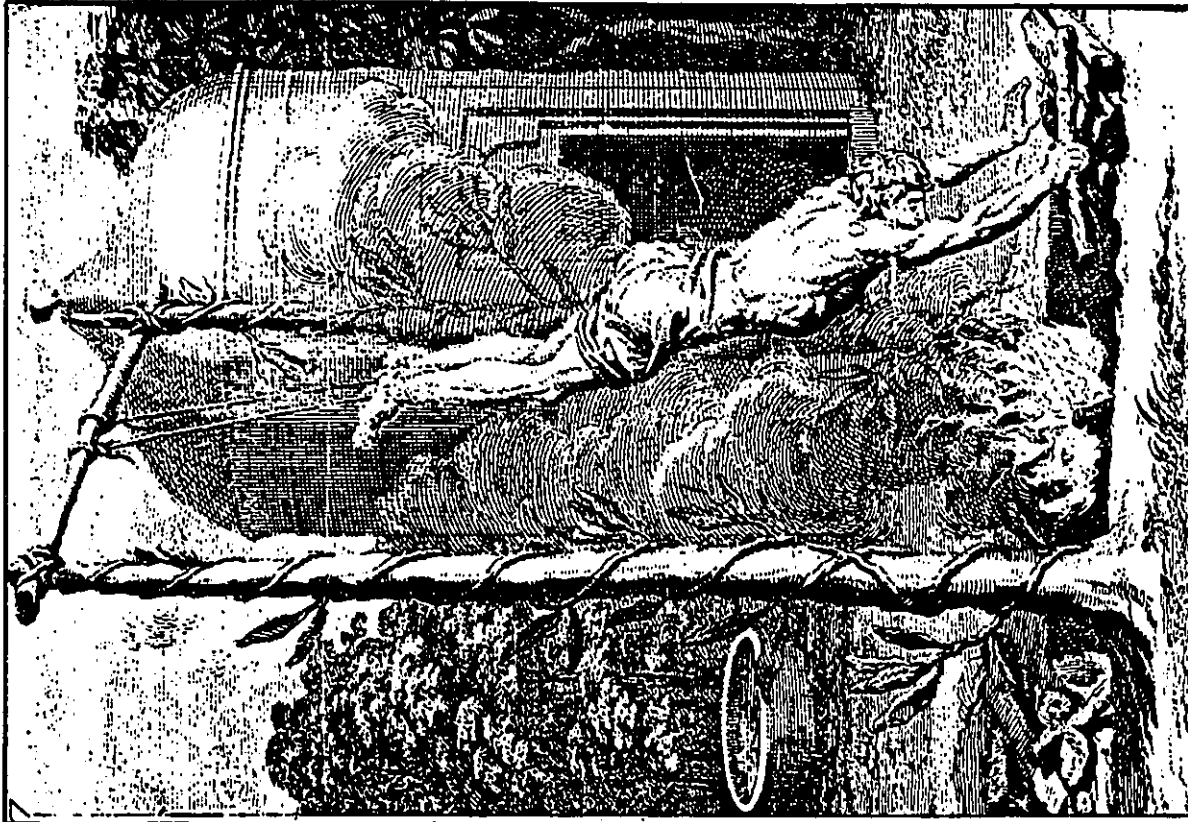
d'horreur, à prendre sa nourriture dans le crâne du trépassé⁵.

Sa sobre narration du brâhmane et du bâniâ contraste singulièrement avec la **fig.2** et la **fig.3** dépeignant les prouesses ascétiques de ces derniers. Ces personnages incarnent le modèle exemplaire de l'ascèse rigoureuse des pénitents hindous. La procédure de Picart, c'est-à-dire l'utilisation systématique de gravures afin de compenser les lacunes de ses descriptions, apparaît au grand jour. Il substitue à la narration des «images littéraires» qui sont censées transmettre aux lecteurs des impressions spécifiques. En d'autres mots, le geste exemplaire des personnages représentés fait ressortir leur caractère vertueux. Bref, Picart prend au pied de la lettre le vieil adage populaire: «une image vaut mille mots».

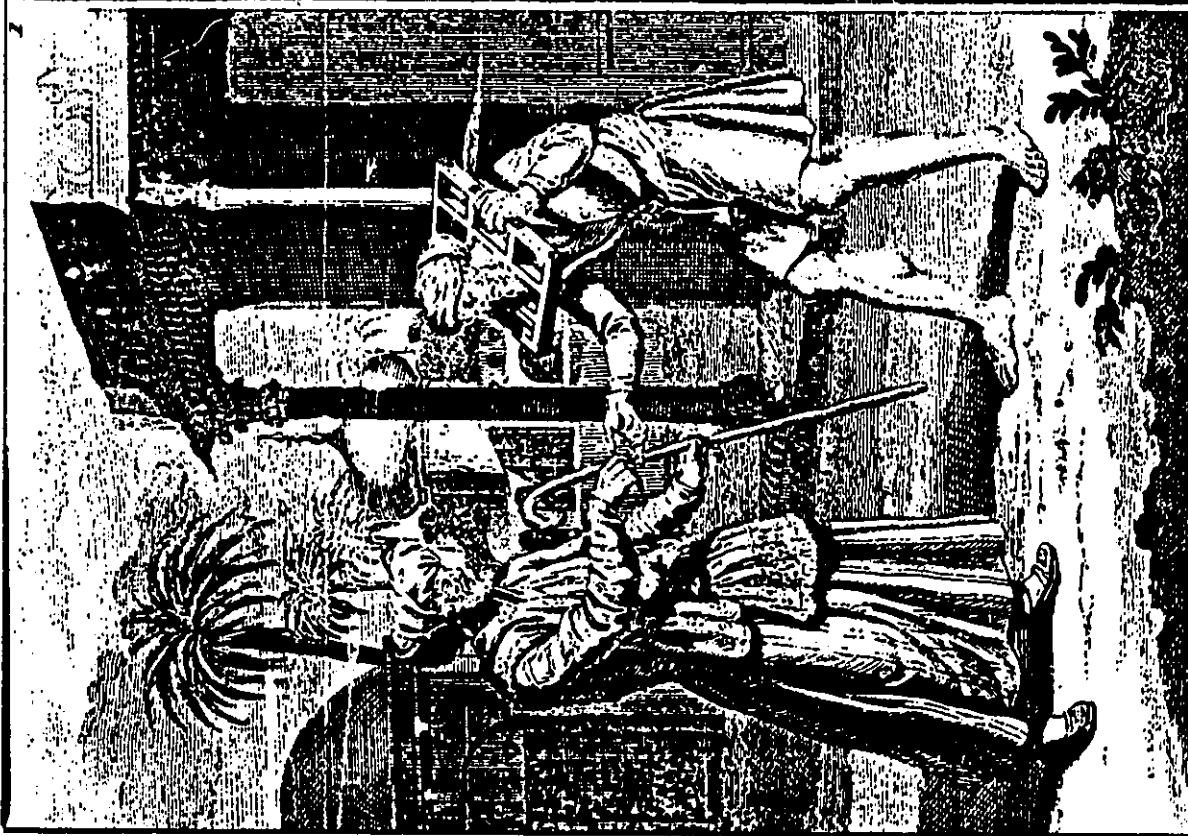
Au bas de la **fig.2**, à gauche, les brefs commentaires de Picart précisent que le dévot porte un collier de fer pesant 24 livres. Ce dévot veut amasser des offrandes afin de faire bâtir un hôpital. La tenue vestimentaire des deux personnages semble être identique à celle qui apparaît à la **fig.1**. En ce qui a trait au personnage de droite, il se balance au-dessus d'un feu en l'honneur de sa divinité de prédilection. Sa physionomie est plutôt celle d'un européen, non celle d'un hindou. Les personnages dépeints sur cette gravure sont des représentations archétypales des multiples facettes de la dévotion de l'hindou.

Picart donne un autre exemple à la **fig.3** de la dévotion sans bornes des brâhmanes. Il illustre, à gauche, la détermination d'un dévot à finir ses jours enchaînés au pied d'un arbre. Les traits physiques (sa musculature et le port de la barbe) sont

⁵ Picart, Histoire 41.

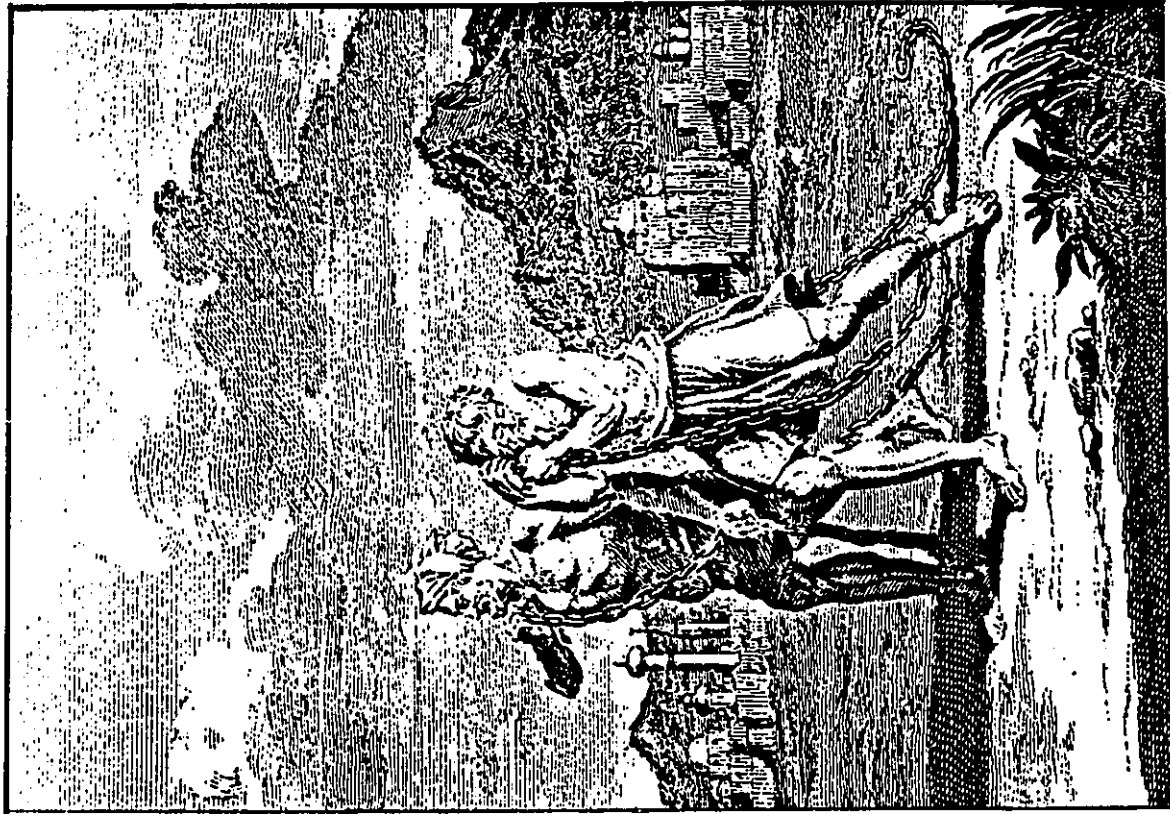


BRAMIN qui se balance par dessein, pendant une demi-beure, en l'honneur du Dieu Siva, au dessus d'un feu qu'il allume avec le bois qu'il a mis aux deux côtés.

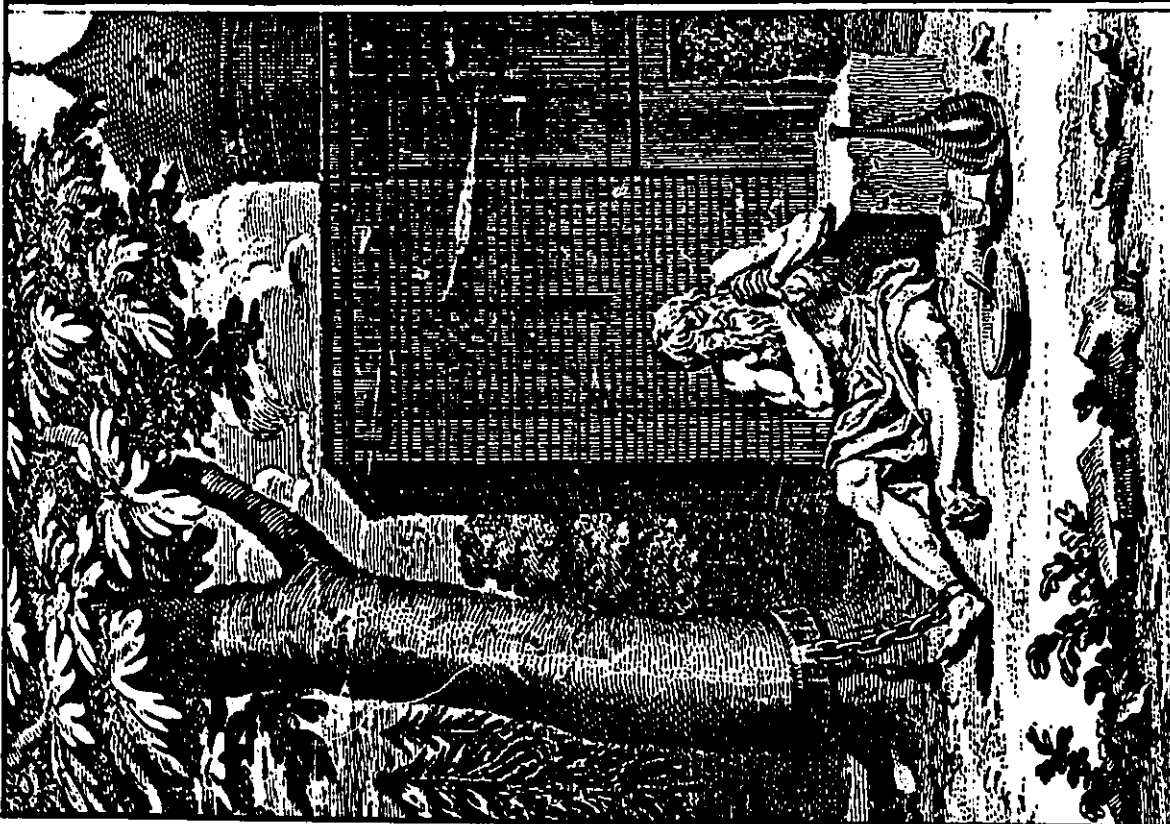


BRAMIN qui a fait vœu de porter un vêtement de fer du poids de 24. lbs. de 4. pès. en quarre; jusqu'à ce qu'il eut amassé en aumônes une somme d'argent pour faire bâtir un hôpital.

Figure 2



Deux BRAHMINS de la Famille des Scudrives, nommez JEGEIS, traînant après eux de longues & pesantes Chaînes de fer, qui leur pèsent de la ponde ou elles sont attachées sur les épaules.



BRAHMIN qui s'est fait attacher au pied d'un arbre avec une Chaîne de fer à la jambe, en résolution d'y finir ses jours.

Figure 3

ceux d'un anachorète d'origine caucasienne, non ceux d'un ascète hindou. Dans la description de la scène relative aux réunions des fakîrs (**fig.4**), Picart cherche à faire ressortir les vertus singulières du brâhmane:

des femmes invoquent et consultent [les brâhmanes] comme des saints; des Bramins qui ont le nez et la bouche enveloppés, crainte de faire mourir quelque petit insecte qu'ils pourraient avaler en respirant; c'est pourquoi ils balayent devant eux pour écarter les vers ou autres insectes sur lesquels ils pourraient marcher⁶.

Le brâhmane est représenté sur la gravure avec un balai à la main au centre-bas du dessin. On ne peut pas avec certitude distinguer si le personnage en question est protégé par un mouchoir ou un voile quelconque. Le récit narré par Picart est tiré, comme nous pourrons le constater plus loin, de l'ouvrage de Tavernier.

De son côté, Anot de Maizières décrit les vertus du «Brame» à partir d'une projection inconsciente dont l'archétype non avoué est celui du prêtre chrétien. Son enclin accusé vers le christianisme le porte à caricaturer, sinon à travestir, le brâhmane en un membre du clergé catholique. Après avoir tracé l'origine mythologique du brâhmane, il décrit leur fonction sacerdotale de la manière suivante:

Les Brames, [...] à eux seuls appartient la connaissance des choses saintes; ils sont les seuls qui puissent lire les Veidams, offrir les sacrifices, enseigner la religion et s'attribuer les aumônes déposées dans les temples; [...] La dignité du grand prêtre est héréditaire dans sa famille; il ne peut se marier, ni sortir de sa pagode, ni se montrer au peuple qu'une seule fois dans l'année: on l'honore comme un dieu, mais on le rend responsable des fléaux qui affligent la terre, et quand les calamités publiques se prolongent, il est obligé, pour les faire cesser, de se précipiter du haut de sa pagode⁷.

6 Picart, Histoire 66. Cette coutume est propre au jaïnisme. L'auteur confond vraisemblablement le brâhmane et le jaïna.

7 Anot de Maizières, Code sacré T.19.



Figure 4

Les caractéristiques citées ci-haut sont celles du prêtre chrétien: le brâhmane a «la connaissance des choses saintes»; il a accès aux textes sacrés, les «Véidams». Tout comme le prêtre, il est le seul à avoir accès à la Bible. Comme son confrère chrétien, le brâhmane doit «offrir les sacrifices» et «enseigner la religion». À l'église comme au temple, il s'attribue «les aumônes déposées dans les temples.» Comme le prêtre chrétien, le célibat du brâhmane est de rigueur. Tout comme le moine chrétien, le brâhmane ne peut «sortir de sa pagode». Tel un pape, il ne «peut se montrer au peuple qu'une seule fois dans l'année». La sainteté du brâhmane est confirmée par son sens du devoir. Par exemple, lorsqu'il se précipite «du haut de sa pagode» afin de rétablir l'ordre cosmique. Si la fonction sacerdotale est héréditaire et que le brâhmane ne peut se marier, comment le brâhmane pourrait-il hériter de cette charge si son prétendu père, en tant que brâhmane, doit garder le célibat?

L'auteur donne un autre exemple tiré cette fois de l'ouvrage de l'abbé Dubois de la «sainteté» du brâhmane. À cet effet, il affirme que servir un brâhmane donne un mérite considérable. En mangeant ses restes, on obtient la rémission certaine de ses péchés, en buvant l'eau qui a servi à laver ses pieds, on purifie ses péchés⁸.

La description d'Anot de Maizières contraste avec celle de Sulau de Lirey. Ce dernier insiste plutôt sur la figure exemplaire du bâniâ. Tout comme Picart, les vertus de ces personnages sont calquées sur le modèle du gymnosophe des Anciens. À cet effet, il affirme que dans la philosophie des anciens gymnosophistes, il est écrit que la

⁸ Anot de Maizières, Code sacré T.22. On trouve ce récit à la page 86 de l'ouvrage de Dubois, Moeurs, institutions. Précisons qu'il n'indique pas où il a puisé le récit en question.

sagesse est le seul bien et que la mort importe peu⁹. Il donne deux exemples de la sagesse des bâniâs. Il utilise la même source documentaire que Picart (vraisemblablement Tavernier) afin de décrire la scène concernant les brâhmanes balayant devant eux pour éviter d'écraser par mégarde les insectes qui pourraient se trouver sur leur passage. Il ajoute qu'ils «portent sur la bouche un tamis de mousseline, de peur d'avaler quelque moucheron au vol¹⁰».

Il narre aussi le fameux récit d'Anquetil-Duperron (sans toutefois en préciser l'origine) concernant l'hôpital pour animaux de Surate. Il relate l'histoire des bâniâs qui portent le respect des animaux à ses plus hauts sommets:

Croirait-on qu'ils ont fait construire à Surate un hospice où sont admises toutes les bêtes vieilles, estropiées, malades ou errantes, et où l'on voit des malheureux, des mendiants, qui, à prix d'or, font le sacrifice de leurs corps, et s'abandonnent aux appétits de la vermine qui pullule dans ce lieu¹¹.

Sulau de Lirey se contente seulement de reprendre les récits de Tavernier et d'Anquetil-Duperron. Bref, il n'ajoute rien de plus afin d'exalter la sagesse des brâhmanes. Il utilise les récits de ces deux voyageurs sans toutefois l'indiquer aux

9 Sulau de Lirey, Histoire 32.

10 Sulau de Lirey, Histoire 39-40. Tout comme Picart, il confond le brâhmane et le jaïna.

11 Sulau de Lirey, Histoire 39. Dans son récit, Anquetil-Duperron décrit en détail cet hôpital. On y nourrit toutes sortes d'animaux. En note de renvoi, il établit la nomenclature des animaux: singes, tortues, chevaux, etc. On y trouve aussi des insectes: puces et punaises. Elles sont nourries avec du riz, du sucre et de la farine. Les animaux sont nourris aux frais des bâniâs. Les brâhmanes qui logent dans l'enceinte se chargent toutefois de nourrir les animaux jusqu'à ce qu'une mort naturelle les dérobe à leurs soins. Précisons qu'il n'y a aucune mention de mendiants qui font le sacrifice de leurs corps afin de nourrir la «vermine». Y-a-t-il un autre récit similaire narré par un autre voyageur? Nous l'ignorons. Néanmoins, nous n'écartons pas l'hypothèse que cette addition - des mendiants rongés par la vermine- soit délibérée de la part de l'auteur afin de discréditer les pratiques religieuses des hindous (A.H. Anquetil-Duperron Zend-Avesta. Tome 1, Réimpression de l'édition de 1771 publié par N.M. Tiliard, Paris [New-York: Garland Publishing, 1984], 362).

lecteurs.

Avec sa touche romanesque, Clavel présente à ses lecteurs une pléiade de personnages qui se rangent auprès du brâhmane: yogin, «tadins», gourou, «sannyâsi», bâniâs. Il laisse sous-entendre que ces personnages possèdent les mêmes caractéristiques singulières. Le terme change mais la description demeure sensiblement la même. La raison, croyons-nous, est qu'il confond, tout comme d'ailleurs ses prédécesseurs, les personnages en question.

Le franc-maçon croît en l'authenticité des récits relatifs aux sages nus fournis par les littérateurs de l'Antiquité puisqu'il est d'avis que les moeurs religieuses ont peu changé depuis les temps les plus reculés¹². Néanmoins, il avertit ses lecteurs des invraisemblances rencontrées dans certaines histoires antiques. Nul doute aux yeux de Clavel, il s'est effectivement mêlé beaucoup d'épisodes fabuleux, mais en les délestant de leurs incongruités, on peut, selon lui, reconnaître les traits singuliers que l'on découvre entre les sages de l'Antiquité et ceux que l'on rencontre encore de nos jours en Inde¹³.

Clavel s'attarde un long moment à décrire les prouesses ascétiques des brâhmanes. L'auteur est persuadé de la sagesse millénaire des actuels descendants des gymnosophistes. Sur un ton de réprimande, il constate que les hindous sont encore et toujours «ce qu'ils étaient il y a six mille ans, et ils resteront les mêmes tant qu'ils seront soumis au joug d'un code religieux dans lequel tout est savamment calculé pour

12 Clavel, Histoire 259.

13 Clavel, Histoire 261.

les river à une complète immobilité en toutes choses¹⁴».

La véracité des prétendus pouvoirs ascétiques ne semble faire aucun doute dans l'esprit de Clavel. Il cite à titre d'exemple le récit (il n'indique aucun autre détail bibliographique) d'un certain Osborne. Ce dernier rapporte l'histoire d'un brâhmane qui s'était bouché tous les orifices du corps, à l'exception de la bouche, afin d'empêcher l'air de circuler dans son corps. Il fut par la suite déshabillé et introduit dans un sac de toile hermétique devant être ensuite déposé dans une caisse, puis descendu dans un caveau. Les préposés répandirent alors de la terre sur le caveau; on sema ensuite de l'orge, puis on disposa des sentinelles près du lieu. Exactement dix mois plus tard, le brâhmane ressortit vivant de cette extraordinaire épreuve¹⁵.

Clavel, tout comme Picart et Sulau de Lirey, ne rate pas l'occasion de relater l'épisode de l'hôpital pour animaux de Surate dirigé par les bâniâs. Dans sa description, il renchérit néanmoins en atrocité sur le récit narré par ses prédécesseurs et s'indigne des traitements infligés aux dévots qui laissent leurs corps se faire dévorer par la vermine. Il affirme, à cet effet:

Les puces, les punaises, et en général toute la vermine qui se nourrit de sang humain y est l'objet de soins particuliers. On loue quelque misérable que le dénuement réduit à cette extrémité; on l'attache dans la salle spécialement consacrée à ces insectes, et on l'y laisse pendant toute la nuit exposé à leurs piqûres, pour qu'ils aient le loisir de se rassasier de son sang¹⁶.

Comme nous avons pu le constater plus tôt, ce récit provient d'Anquetil-Duperron.

14 Clavel, Histoire 276.

15 Clavel, Histoire 276.

16 Clavel, Histoire 88.

Tout comme Sulau de Lirey, Clavel ajoute des détails qui n'apparaissent pas dans la description d'Anquetil-Duperron (voir la note 12). L'auteur n'indique pas aux lecteurs où il a puisé ses renseignements.

D'une manière paradoxale (sinon contradictoire), il accuse dans une même foulée les brâhmanes de toutes les «fourberies» imaginables. Après avoir confirmé la supériorité octroyée aux gymnosophistes, et par extension, aux brâhmanes actuels, il invective par la suite contre eux. Son ambiguïté dénote son tiraillement entre l'image classique du brâhmane et celle dépeinte par les missionnaires. Les remarques cinglantes des missionnaires à l'endroit des brâhmanes ont toutefois imprégné l'auteur d'une manière indélébile. Il critique copieusement les prétendues manipulations de ceux qui cherchent à extorquer l'argent des foules crédules. L'appât du gain et les nombreux bénéfices pécuniaires semblent être les agents motivant la vie mondaine de ces derniers¹⁷. Bref, il présente une double image du brâhmane. Cette procédure a dû laisser perplexes plusieurs lecteurs.

Le style jésuitique adopté par Maury ne trompe pas. L'image du brâhmane présentée est le reflet inversé de celle du gymnosophe des Anciens. Plus que quiconque, Maury condamne ouvertement les descendants des philosophes nus. Il décrit leur caractère en des termes peu flatteurs. Il affirme:

il est étranger à tout sentiment de pitié et de commisération; il voit d'un oeil sec et indifférent un malheureux d'une autre caste que la sienne périr à sa porte, et il ne lui apportera pas même une goutte d'eau pour soulager sa soif, le plus mince aliment pour apaiser sa faim; il se joue de sa parole et de son serment; il ment impudemment, se parjure sans cesse, et tout ce

17 Cette idée est exprimée aux pages 98, 142, 197, 201.

qui tourne à l'avantage de sa caste est pour lui une vertu¹⁸.

Il poursuit ses reproches à leur endroit en prétextant encore une plus grande perversité. Il prétend que certains d'entre eux offrent annuellement en sacrifice une victime humaine, en l'occurrence, un jeune brâhmane. Il raconte qu'après avoir mêlé aux aliments un poison, le sacrificateur

s'élançe sur l'infortuné, le saisit, le porte dans le temple, et après lui avoir fait faire trois fois le tour de l'autel, il lui coupe la gorge; il recueille avec le soin le plus minutieux le sang dans un petit vase, dont il présente les bords aux lèvres de la féroce déesse; il en arrose ensuite son corps; puis ayant creusé une fosse au pied de l'idole, il y dépose le cadavre de la victime, faisant la plus grande attention à ne pas être découvert¹⁹.

En définitive, le portrait dépeint par Maury ne possède rien pour rehausser le prestige du brâhmane auprès des lecteurs. Le déclin du savoir en matière de sagesse est, selon lui, d'une évidence manifeste. Il est d'avis que leur enseignement se limite aujourd'hui «à l'astrologie, à la magie ou science des mantras.»²⁰

Étonnamment, il présente avec enthousiasme le «sannyasin». Après avoir consacré dix pages (285-295) à leur endroit, il conclut pourtant:

Aujourd'hui la plupart de ces sannyasis ne sont plus que des mendiants vagabonds et dangereux. Ils ne se distinguent plus, comme les anciens, par leur érudition, leur vie austère, leur abnégation d'eux-mêmes. Loin d'appartenir aux castes les plus élevées, ils ne forment plus actuellement que le rebut de la société et ne conservent guère des anciens contemplatifs que leur nom et leurs extravagances²¹.

18 Buchon, Histoire 295-296.

19 Buchon, Histoire 295-296; plus loin, il affirme «que cette barbare coutume semble avoir un peu disparu» (297).

20 Buchon, Histoire 312.

21 Buchon, Histoire 293.

Comme on peut le constater, la narration de Maury se distingue des descriptions précédentes. En revanche, il ne semble faire aucun doute que les actions même péjoratives ont dû imprégner l'imaginaire des lecteurs. Certes, l'auteur présente l'image inversée du gymnosophe, mais les horreurs décrites aux lecteurs continuent d'entretenir et d'exalter le thème de la dévotion des hindous. Ces récits d'épouvante possèdent la vertu de stimuler l'imaginaire des occidentaux face à l'Inde.

Il semble qu'une surenchère de sensationnalisme encourage les auteurs de la première période à décrire les rigueurs ascétiques des brâhmanes. Par contre, dans les manuels de la deuxième période de production, la narration des prouesses ascétiques des descendants des gymnosophistes est occultée des manuels de Tiele, de Rawlinson, de Vinson, de Milloué, et de Grant. Ils ont tout simplement relégué aux oubliettes (hormis deux brèves mentions par Vinson et Milloué) les pratiques de dévotion qui ont fait la gloire des manuels de la première période de production.

Tiele présente les moeurs religieuses du brâhmane en s'appuyant exclusivement sur les textes sacrés (récemment déchiffrés) appartenant à la période classique. Il décrit le rôle qu'il occupe dans le védisme, dans le brâhmanisme, dans le sacrifice, dans le rituel, et dans le système des castes. Il préfère, en référence à ce dernier, utiliser le terme de «aryas». Il précise que son idéal est d'atteindre la complète délivrance en se consacrant de manière exclusive à la vie contemplative.²² Il n'exalte aucunement la dévotion des brâhmanes. Tiele décrit ce personnage simplement, sans ajouter d'artifice.

La situation est identique dans le manuel de Rawlinson. Leurs exploits ascétiques

22 Tiele, Manuel 132.

s'éclipsent au profit des sobres descriptions des «anciens indiens sanscrits». Les divinités du panthéon védique et le rôle du brâhmane dans le rituel et dans le sacrifice, occupent toute l'attention de l'auteur. La narration est complètement dénuée d'exploit ascétique.

De même, dans le manuel de Vinson, les rares références aux brâhmanes sont destinées à décrire leurs fonctions dans le védisme ou dans le brâhmanisme. Toutefois, en ce qui concerne le «sannyâsi», l'auteur le présente avec un certain romantisme caractéristique des manuels de la première période:

Le sannyâsi, n'attendant plus que la mort, indifférent à tout, sans affections, être inutile et vénéré, reçoit sa nourriture de la pitié, ou mieux, de la piété publique. L'anachorète, tout en préparant son salut, tout en travaillant à détruire en lui-même l'activité, instruit les aspirants, médite, compose, dicte à ses disciples de hautes fantaisies philosophiques à la portée des rares privilégiés²³.

Il utilise, tout comme Tiele, le terme aryas pour désigner le brâhmane. Ces derniers assure Vinson sont «nos ancêtres». Le Rig-Véda, précise-t-il, fournit les seuls renseignements authentiques dont nous disposons sur la vie de nos lointains ancêtres. Leurs descendants ont peuplé «successivement l'Asie occidentale et l'Europe entière²⁴».

Dans le manuel de Milloué, l'aryas occupe aussi la scène principale. Le brâhmane (simple «prêtre») est éclipsé par cette nouvelle figure. Il consacre aussi beaucoup d'espace au védisme: la religion de ceux qui ont conquis l'Inde²⁵. En revanche, tout comme son prédécesseur, il fait une brève référence aux ascètes qui se

23 Vinson, Les Religions 80.

24 Vinson, Les Religions 52.

25 Milloué, Aperçu 9.

retirent dans les bois afin de s'adonner à la vie contemplative. Il prétend qu'il y a chez les brâhmanes

un grand nombre d'ermites, de reclus, d'anachorètes vivant les uns au fond des bois et pratiquant dans la solitude les austérités les plus sévères, les autres donnant en spectacle leurs macérations, leurs tortures et surtout leurs jongleries. Ces derniers en tirent un profit pécuniaire. Les premiers portent le nom de Mounis, les autres sont désignés par celui de Yogis. Le terme de Sannyasis désigne les ascètes en général sans distinction de genre²⁶.

Dans le manuel de Grant, on retrouve les jugements jésuitiques de jadis. Grant se réfère à Mégasthènes afin de mettre en évidence la sagesse des anciens gymnosophistes. En revanche, il affirme que les temps glorieux des anciens sages sont maintenant révolus. À cet effet, il est d'avis que le brâhmane a outrepassé ses privilèges: «il se prit à mépriser ses semblables, à fouler aux pieds leurs droits et à nier en pratique la fraternité humaine.»²⁷ Selon Grant, le bouddhisme s'érige en réaction contre l'abus de ces derniers. De même, le bouddhisme et l'hindouisme doivent faire place à la vraie religion, c'est-à-dire au christianisme.

Enfin, on a pu constater entre les deux périodes de production un clivage dans les descriptions relatives aux pratiques de dévotion du brâhmane. Picart exalte leur dévotion non pas avec une surenchère de récit merveilleux, mais avec l'aide de ses gravures. Il mentionne néanmoins les vertus millénaires des brâhmanes. Il conserve ainsi leurs images ancestrales héritées des littératures de l'Antiquité. Anot de Maizières décrit leur sagesse à partir du modèle exemplaire du prêtre chrétien. Il fait ressortir la sainteté du

26 Milloué, Aperçu 29. Voir aussi p. 21.

27 Grant, Les Grandes religions 177.

personnage contribuant ainsi modestement à prolonger l'image des anciens gymnosophistes. Sulau de Lirey utilise des récits tirés de Tavernier et d'Anquetil-Duperron afin d'exalter la sagesse du brâhmane. De plus, il emprunte les mêmes récits que Picart afin de décrire certaines caractéristiques des sages hindous. Clavel envoie une image contradictoire du brâhmane. Il s'inspire de l'histoire d'Osborne afin de faire ressortir les prouesses ascétiques des brâhmanes confirmant ainsi les histoires fabuleuses des légendaires descendants des gymnosophistes. Par contre, il tempête par la suite contre eux afin de les déprécier aux yeux des lecteurs. Maury imite les critiques acerbes et les jugements jésuitiques des missionnaires du XVIIIe siècle. Sa description du brâhmane est l'inverse de l'image ancestrale du gymnosophe. Cependant, les récits d'épouvantes qu'il cite continuent néanmoins de nourrir l'imaginaire de ses lecteurs.

Picart, Sulau de Lirey et Clavel, utilisent le récit d'Anquetil-Duperron concernant l'hôpital pour animaux de Surate. Les auteurs confondent tous le brâhmane et le jaïna. De plus, Sulau de Lirey ainsi que Clavel ajoutent des détails qui n'apparaissent pas dans le récit original. Leur intention apparente est d'exalter la dévotion des hindous. Avec l'utilisation des récits d'Anquetil-Duperron, de Tavernier et de Dubois, on peut constater l'importante influence des récits de voyages sur les rêveries des auteurs des manuels. Bref, les auteurs de la première période ont mis l'accent sur cette littérature pour dépeindre à leur auditoire la dévotion et les moeurs religieuses des brâhmanes.

Dans les manuels de la seconde période, les descriptions de la sagesse exemplaire des brâhmanes s'éclipsent complètement. Tiele, Rawlinson et Vinson

décrivent le brâhmane tel qu'il apparaît dans les textes sacrés appartenant à la période classique. Les récits de voyages ne sont pas cités afin d'exalter la sagesse des brâhmanes. Vinson et Milloué célèbrent modérément la sagesse du sannyâsi. Grant est le seul à reprendre les jugements jésuitiques caractéristiques de ceux exprimés au préalable par Maury. Il prophétise même sur la conversion du peuple hindou au christianisme.

Tiele, Vinson et Milloué introduisent les lecteurs à la notion d'«aryas». Il est important de faire ressortir que le mythe de l'Inde, berceau des civilisations, est non seulement occulté, mais remplacé par les migrations (à partir d'un point géographique encore imprécis) des «aryas».

Les auteurs des manuels de la première période de production, comme nous pourrions le constater plus loin, ne distinguent pas clairement les personnages suivants: le brâhmane, le fakîr, le bâniâ, le yogin et le samnyâsin. Ils confondent ces différents personnages pour une raison bien simple; ils puisent une bonne part de leurs renseignements dans les récits des voyageurs et des missionnaires. Ces derniers ne pouvaient pas, eux-mêmes, à maintes occasions, identifier ces mêmes personnages.

D'une manière paradoxale, les auteurs admirent les prouesses ascétiques et les mortifications sans nombre des pénitents tout en condamnant dans un même geste leur dévotion excessive. Par exemple, l'ambivalence des narrateurs à l'endroit des brâhmanes est symptomatique du traitement réservé à ce personnage. C'est-à-dire que par moment les descriptions sont mêlées d'un sentiment de répulsion et à d'autres, d'une vive admiration. Cette ambiguïté a sans doute laissé plusieurs lecteurs perplexes.

Sans oublier l'incohérence qu'elle communique.

Par exemple, Anot de Maizières exalte la non-violence du brâhmane en affirmant qu'ils «se feraient scrupule de tuer le moindre insecte²⁸». Pourtant, quelques pages auparavant, il affirme que leur religion autorise le meurtre des parias s'il en découvre un par malheur dans leur demeure²⁹.

De même, Clavel explique à ses lecteurs que la croyance en la transmigration des âmes inspire aux dévots une indescriptible horreur pour la nourriture qui n'est pas végétarienne. Ils craignent, en fait, la nourriture carnée puisqu'elle pourrait

ôter la vie à un parent ou à un ami. C'est pour une raison analogue qu'ils s'abstiennent, pour la plupart, d'allumer la chandelle pendant la nuit, voulant éviter que les mouches ou les papillons ne viennent s'y brûler. Ils n'osent même pas uriner à terre, de peur de noyer les fourmis ou les puces qui pourraient s'y trouver³⁰.

Cette non-violence exemplaire est cependant contredite quelques pages plus loin. Clavel décrit les malheurs de deux soldats britanniques qui tuèrent un singe par mégarde; ils furent, précise-t-il, massacrés par «une troupe de fanatiques résolus à venger la mort de l'animal sacré³¹».

On se moque aussi à plusieurs reprises, non sans cynisme, de la dévotion exubérante des hindous. Les jugements jésuitiques des auteurs de la première période s'inspirent du style clérical adopté par les protagonistes des Lettres Édifiantes. Ils

28 Anot de Maizières, Code sacré T.24.

29 Anot de Maizières, Code sacré T.15.

30 Clavel, Histoire 88.

31 Clavel, Histoire 102.

s'indignent devant les soi-disant aberrances des moeurs diaboliques hindoues. Comment peuvent-ils concilier dans leurs esprits ces critiques acerbes avec l'image de sagesse qu'ils communiquent à leurs lecteurs?

On peut se risquer à conjecturer qu'ils ressentent simultanément une fascination envers les multiples expressions de la dévotion de l'hindou, de même qu'une répulsion envers ces mêmes pratiques³².

2-LE FAKÎR

Après les découvertes maritimes de la Renaissance, un nouveau personnage fait son entrée en scène. Le fakîr, que l'on confond volontiers avec les autres «pénitents» qui pullulent en Inde, s'attire les foudres des voyageurs (tel Bernier et Tavernier) ainsi que les invectives des philosophes des lumières. Ce mystérieux personnage exerce une fascination certaine sur les auteurs des manuels de la première période de production.

Le terme fakîr dérive du mot arabe *faqr* qui signifie «pauvreté³³». Le fervent adepte de l'Islam est généralement confondu avec le sâdhu, le yogin et le samnyâsin³⁴.

À l'exception d'Anot de Maizières, tous les auteurs de la première période

32 Charnay, Les Contre 43.

33 Les mystiques de l'Islam sont connus principalement par les termes de fakîr et de derviche. Les fakîrs dont parlent les voyageurs sont, dans certains cas, des soufis. A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1976), 120.

34 Frédéric, Dictionnaire, 388. À titre d'exemple, on peut lire: «Les Faquirs, qui appartiennent à la religion brahmanique poussent encore plus loin l'extravagance et le fanatisme: ils vont les uns par bandes, les autres isolément; les uns soumis à un costume particulier, les autres dans un état de complète nudité. Ce sont eux que l'on rencontre dans les places publiques, dans les rues et les marchés, sur les chemins et dans les forêts, se livrant à des actes de fanatisme qui étonnent les Européens» (Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde rédigé par M. l'abbé Bertrand [Paris: J.-P. Migne, 1850], 656.

discutent des prouesses ascétiques des fakîrs. Picart a été visiblement impressionné par les divers récits relatifs à ces personnages pittoresques. En outre, il les confond avec les yogins; il soutient qu'ils sont des «pénitens de la secte des Joguis». L'Inde est «inondée» par cette «secte de philosophes mendiants». Tout comme les gymnosophistes, ils sont dénués de tout vêtement. Il prétend que ces «fainéants» s'attroupent en de véritables bataillons de plusieurs milliers (de 10 ou 12 mille) afin d'aller en pèlerinage. Selon Picart, leur réelle intention est d'extorquer et de mettre à contribution la population. Celle-ci fuit généralement lorsque le bataillon de fakîrs avance vers les lieux de pèlerinage. Les femmes demeurent cependant sur place pour solliciter leur bénédiction³⁵.

Anquetil-Duperron narre un récit similaire. Ce dernier fait référence au pillage de «Jagrenat» par les fakîrs. Leur intention n'est pas comme le prétend Picart de mettre «le pays à contribution». Anquetil-Duperron explique que les droits pécuniaires imposés par les brâhmanes aux fakîrs afin d'être admis en la présence de «Jagrenat» poussent ces derniers à se dédommager en pillant les villages. Cette prétendue armée de fakîrs est évaluée par Anquetil-Duperron à 6, 000 hommes, non à 10,000 ou 12,000, comme le prétend Picart³⁶.

Dans sa description des moeurs religieuses des fakîrs, Picart va par la suite exalter leur dévotion en plagiant ³⁷ cette fois un récit provenant de l'ouvrage de Tavernier:

35 Picart, Histoire 63.

36 Anquetil-Duperron, Zend-Avesta 74-75.

37 Tavernier, Travels 157.

ces fanatiques s'infligent volontairement à eux-mêmes des pénitences fort extraordinaires. Les uns tiennent un bras levé dans une position fixe jusqu'à ce qu'il soit roidi, et ils demeurent dans cet état le reste de leur vie. D'autres tiennent leurs poings fermés avec force, de manière que leurs ongles entrent dans la chair et percent à travers leurs mains. Quelques-uns se tournent le visage par-dessus une épaule derrière le dos, et restent dans cette situation jusqu'à ce qu'il leur soit impossible de la quitter.[...] Enfin, il y en a qui s'accouplent pour se frapper réciproquement le front et se faire mutuellement des contusions meurtrières³⁸.

Les pratiques de dévotion auxquelles se livrent les fakîrs ont considérablement impressionné Picart. En s'inspirant de nouveau d'un récit de Tavernier³⁹, il décrit de façon dramatique et de surcroît imagine à partir du même récit la scène dépeinte à la **fig.4**. Il raconte que certains d'entre eux

se retirent tour à tour dans une fosse, où ils ne reçoivent de clarté que par un fort petit trou [à l'extrême droite de la gravure]. Ils y demeurent jusqu'à neuf ou dix jours sans jamais changer de posture, et sans boire ni manger, à ce qu'on assure. D'autres passent des années sans se coucher: lorsqu'ils ne peuvent résister au sommeil, ils s'appuient sur une corde attachée des deux bouts aux branches d'un arbre [à l'extrême gauche du dessin]. D'autres pénitens se tiennent dix ou douze heures du jour un pied en l'air, les yeux tournés vers le soleil, ayant à la main un réchaud plein de feu, dans lequel ils jettent l'encens à l'honneur de quelque idole⁴⁰.

Cette gravure pourrait aussi bien représenter une bacchanale à l'orientale ou une saturnale à l'indienne. On n'y fête point Bacchus ou Saturne mais Siva et Vichnou. On distingue sur cette gravure la physionomie quasi-animale du fakîr. La chevelure abondante des personnages en témoigne largement. Leur mine rébarbative refléchit une image surréaliste, les convulsions des figurants et leurs postures suggèrent qu'ils sont

38 Picart, Histoire 63-64.

39 Tavernier, Travels 156-157.

40 Picart, Histoire 66-67.

tous possédés par la démente. Avec leurs servitudes, leurs abnégations, tous ces illuminés suscitent un sentiment mêlé d'admiration et d'horreur. L'atmosphère qui se dégage de la scène pourrait se comparer à celle que l'on retrouve sur des triptyques de Bosch ou sur des toiles de Bruegel l'Ancien.

Les descriptions des prouesses et des mortifications citées ci-haut ont dû certes imprégner l'imaginaire des lecteurs de manière ineffaçable. La dévotion du fakîr à l'endroit de ses divinités de prédilection semble être le lointain écho des récits narrés par les Anciens au sujet des gymnosophistes.

Tout comme son prédécesseur, Sulau de Lirey souligne que le sous-continent est infesté d'ascètes et de pèlerins de tous genres. Ils ont tous comme principale vocation d'exploiter la «charité publique». Dans cette masse de vagabonds ambulants, il précise que les fakîrs et les yogins sont les plus nombreux⁴¹. Contrairement à Picart, il distingue le fakîr de la masse des pénitents qui abondent en Inde. Il précise que sa religion est l'Islam, non l'hindouisme.

Sulau de Lirey puise à la même source documentaire que Picart afin de décrire à ses lecteurs les légendaires exercices de piété du fakîr. Il emprunte sa description à Tavernier⁴² sans toutefois en indiquer la référence bibliographique. Il les confond avec les «tandins». En fait, le récit de Tavernier se rapporte aux fakîrs. Ces derniers, assure-t-il, cherchent la célébrité grâce aux tortures qu'ils s'infligent volontairement. Il décrit ensuite les supplices qu'ils endurent de la façon suivante:

41 Sulau de Lirey, Histoire 40.

42 Tavernier, Travels 157.

Les uns s'enferment pendant quarante ans dans une cage de fer; les autres se surchargent de chaînes énormes. Celui-ci tient constamment ses poings fermés, de manière que ses ongles, en croissant, finissent par traverser les chairs. Celui-là se suspend à une branche, et y demeure attaché jusqu'à ce que ses bras se dessèchent. On en voit tenir invariablement debout sur un seul et même pied; d'autres qui s'aveuglent à regarder fixement le soleil, qui se coupent eux-mêmes une main, un bras, ou la langue; qui se font enterrer vifs, la tête seulement hors du sol, et exposé à toute l'ardeur du soleil. Enfin on rapporte même qu'autrefois, à Ghazipour, des fanatiques venaient se faire trancher la tête en l'honneur de la Divinité, au moyen d'une hache suspendue dans le temple⁴³.

Cette description renforce l'image traditionnelle du fakîr tel que représenté dans les Relations de voyages. La dévotion sans borne du fakîr est, sans aucun doute, mise en évidence par Sulau de Lirey.

Clavel, tout comme les auteurs précédents, présente le fakîr comme le modèle exemplaire du dévot. Il qualifie ces derniers de «jongleurs»⁴⁴ et prétend que la dextérité et les artifices déployés par les saltimbanques de la dévotion sont incomparables. En outre, il assure à ses lecteurs que les «plus habiles prestidigitateurs européens ne pourraient un seul moment soutenir le parallèle⁴⁵».

Curieusement, après avoir vanté les mérites de ces fameux prestidigitateurs, il les couvre par la suite d'invectives. À cet effet, il affirme:

Quelques-uns sont complètement nus, et c'est à peine s'ils daignent couvrir d'un étroit langoutti leurs parties sexuelles. Sales, repoussants, ces mendiants se livrent à l'envi aux plus étranges extravagances pour appeler

43 Sulau de Lirey, Histoire 40.

44 Le terme est généralement employé afin de désigner les amérindiens. Le Dictionnaire universel (1850) précise que le jongleur est le «nom que l'on donne à certains personnages qui remplissent, à l'égard des tribus païennes de l'Amérique septentrionale, la triple fonction de prêtres, de médecins et de sorciers» (86).

45 Clavel, Histoire 202.

les regards et émouvoir la compassion des passants. Ils prétendent connaître l'avenir et les trésors cachés, et s'attribuent le pouvoir de convertir en or ce qu'ils touchent, quand cela leur convient⁴⁶.

La description à saveur jésuitique du franc-maçon ne laisse aucun doute sur son appréciation du personnage en question. Son attaque voltairienne des fakîrs s'inscrit dans l'optique des philosophes des lumières. Le discrédit qu'il jette à leur endroit renforce néanmoins dans l'imaginaire des lecteurs la puissance onirique du personnage.

Dans la même foulée que ses prédécesseurs, Buchon s'inspire lui-aussi de l'inventaire des tortures répertoriées par Tavernier (sans toutefois indiquer aux lecteurs où il puise son récit). Il fait ressortir le zèle et la détermination du fakîr en affirmant qu'à chaque année plusieurs milliers de victimes s'immolent volontairement pour l'amour de leur divinité favorite. Ils «s'infligent ces tortures incroyables dont l'Hindoustan nous fournit seul l'exemple⁴⁷».

Il reprend à son compte le récit de Tavernier concernant les dévots qui se percent volontairement diverses parties du corps, alors que d'autres demeurent les bras élevés vers le ciel pendant plusieurs semaines, voire même plusieurs mois, jusqu'au moment où leurs muscles deviennent complètement paralysés. Il précise aussi que certains d'entre eux demeurent allongés par terre, presque nus, dans différentes postures, victimes des ardeurs du soleil⁴⁸.

Buchon n'apporte avec sa narration rien de nouveau puisqu'il utilise la même

46 Clavel, Histoire 208.

47 Buchon, Histoire 104.

48 Buchon, Histoire 104.

source bibliographique que ses prédécesseurs⁴⁹. En revanche, le ton de l'auteur à l'endroit de leur dévotion est plus conciliant que celui de Clavel et de Sulau de Lirey.

Il est intéressant de noter que les auteurs de la première période présentent le fakîr dans la section réservée à la religion en Inde, et non dans celle réservée à l'Islam. Comment peut-on expliquer cette situation? Nous aimerions suggérer deux raisons. La première semble être due au fait que les auteurs puisent leurs renseignements dans des relations de voyages. Ils ont adopté la même structure de présentation offerte par ces ouvrages. La deuxième raison est que le fakîr est généralement confondu avec les autres dévots. Dans l'imaginaire des auteurs des manuels, l'archétype par excellence de la dévotion semble être toujours celui du gymnosophe. Le fakîr (tout comme le brâhmane) semble être à leurs yeux le descendant, quoique dégénéré, du gymnosophe des Anciens.

Parfois les auteurs présentent le fakîr comme un mendiant qui tente de séduire les foules superstitieuses à l'aide de ses jongleries et de ses extravagances. La narration des auteurs à leur endroit s'effectue sur un ton dédaigneux. Le pouvoir de séduction de ces nombreux récits, même défavorable, ont malgré tout continué de nourrir l'Inde imaginaire de représentations pittoresques.

Les tortures volontaires et les horribles exagérations que s'infligent les fakîrs sont calquées sur le récit exemplaire fourni par Tavernier⁵⁰. La **fig.4** de Picart en témoigne

49 Tavernier, Travels 157.

50 Notons au passage que Pline affirme que les gymnosophistes «restent toute la journée à contempler le soleil sans broncher» (André et Fillionat, L'Inde 78). On retrouve le même commentaire chez Tavernier. Aurait-il emprunté ce détail à Pline ?

éloquement. Cette dévotion excessive tant décriée par les auteurs des manuels de la première période s'éclipse complètement des manuels de la seconde période de production. Les auteurs de la deuxième période sont plutôt préoccupés à décrire les différentes facettes du védisme et à dénombrer les personnages mythologiques qui apparaissent dans les textes sacrés appartenant à la période classique. Nous croyons que l'identification formelle du fakîr à l'Islam explique sa disparition des manuels de la seconde période⁵¹.

3-LE YOGIN

Le yogin, contrairement aux brâhmanes et aux fakîrs, a été idéalisé dans les manuels des deux périodes de production. Il incarne dans les diverses descriptions des auteurs la figure légendaire du gymnosophe des Anciens.

Déjà au Moyen Age, on trouve des récits fabuleux qui vantent les prouesses ascétiques des yogins. Marco Polo, comme nous l'avons constaté au premier chapitre, attribue une longévité sans pareille au «cuigui». De même Nicolo Conti, s'inspirant vraisemblablement du récit de Polo, affirme sans hésitation que certains d'entre eux vivent pas moins de trois siècles. Cette longévité est sans doute une expression métaphorique de la sagesse des gymnosophistes en plus de souligner la justesse des récits antiques associant l'Inde au paradis terrestre. Seule la sagesse et la proximité de la fontaine de jouvence peuvent assurer la longévité⁵².

51 À la page 111, Vinson précise néanmoins que les fakîrs sont des musulmans.

52 À cet effet, voir la note 46 du chapitre 1.

Les auteurs de la première période confondent par moments le yogin avec le fakîr et à d'autres moments, le brâhmane et le yogin. Par exemple, Picart indique à la **fig.3**, en bas de page: «Bramins de la famille des Soudraes, nommés Jogiis, traînant après eux de longues et pesantes chaînes de fer, qui leur passent de la jambe gauche où elles sont attachées sur les épaules». Il confond les shûdras (les représentants de la quatrième caste) avec la première, celle des brâhmanes. De plus, il fait référence à un récit de Tavernier traitant du fakîr, mais confond ce dernier avec le yogin. Pourtant, les yogins ne sont ni des shûdras ni des fakîrs.

Dans une histoire tirée cette fois de l'abbé Dubois, Anot de Maizières (celui-ci n'indique pas où il a puisé ce récit) confond le brâhmane avec le yogin. Dubois discute d'un dévot qui s'empresse de boire l'eau qui a servi à laver les pieds d'un brâhmane.⁵³ Anot de Maizières confond les personnages en présentant le yogin à la place du brâhmane. Curieusement, il ne doute guère de la sainteté du yogin puisqu'il doit être honoré «à l'égard d'un dieu».

En ce qui à trait aux «joghis», Sulau de Lirey précise qu'ils appartiennent aux castes supérieures tandis que les ascètes des autres castes sont désignés par le nom de tandins⁵⁴.

Clavel confond lui-aussi les personnages. Tout comme Picart, il s'inspire des principaux épisodes d'un récit de Tavernier (sans l'indiquer aux lecteurs) afin de décrire le yogin. Encore une fois, le récit de Tavernier concerne les fakîrs, non pas les yogins.

53 On trouve ce récit à la page 86 de l'ouvrage de Dubois Moeurs, institutions.

54 Sulau de Lirey, Histoire 40.

À cet effet, Clavel raconte:

Ceux-ci chancellent sous le poids de lourdes chaînes qui le meurtrissent; ceux-là s'emprisonnent à perpétuité le cou dans d'énormes colliers de fer; les uns se suspendent aux arbres par des cordes ou des chaînes, et vivent souvent dans cette posture sans aucun appui pour reposer leurs membres, pendant des mois entiers; les autres restent durant plusieurs années au même endroit dans la plus complète immobilité et les yeux tournés vers le soleil. Il y en a qui marchent avec des chaussures garnies intérieurement de pointes acérées, ou se font emprisonner dans une cage de fer qui leur enferme tout le corps, depuis le cou jusqu'aux chevilles, de façon qu'il leur est impossible de se coucher ou de s'asseoir. C'est à ces trois ordres de religieux, les mouni, les yogîs et les sannîâsis, que les anciens appliquaient le nom de gymnosophistes (sages nus)⁵⁵.

Clavel reconnaît dans le yogin les caractéristiques et les attributs spécifiques des gymnosophistes. De fait, la description qu'il offre perpétue l'image ancestrale des philosophes nus. Par la suite, il assure à ses lecteurs que le yogin est le seul affranchi des lois de la transmigration. Leur «haut degré de sainteté» explique pourquoi il en est ainsi. Il affirme aussi qu'à leur mort, ils vont se fondre mystiquement dans la substance divine⁵⁶.

Dans les manuels de la deuxième période, Tiele et Vinson mentionnent brièvement eux-aussi les prouesses ascétiques des yogins. Après avoir passé en revue les rudiments de la philosophie hindoue, Tiele assure que leur sagesse permet à l'ascète d'atteindre l'union mystique. Afin d'obtenir la délivrance tant convoitée, les yogins «dépassent les ascètes du monde entier par les tortures qu'ils s'infligent⁵⁷».

55 Clavel, Histoire 206.

56 Clavel, Histoire 89.

57 Tiele, Manuel 164.

Vinson dresse un vague portrait du yogin. Il précise qu'il est «un pénitent ambulante, une sorte de moine mendiant, célibataire, plus ou moins nu; mais [que] quelque-uns restent mêlés à la vie courante.» Il accorde aux yogins des pouvoirs extraordinaires. Telle une version masculine des pythies de Delphes, il affirme qu'ils «font souvent l'office de devins». De même, pour mystifier les foules crédules, ils font apparaître «des monstres pour exciter la curiosité publique⁵⁸». Après avoir décrit les principes élémentaires relatifs à la philosophie du yoga, Vinson prétend que par la stricte observance des règles et par une rigoureuse pénitence, le yogin «peut obtenir les huit grandes perfections, siddhis»⁵⁹ Il donne par la suite un aperçu des pouvoirs extraordinaires qu'il peut atteindre. Entre autres, il assure que cette discipline ascétique peut libérer le corps des désirs sensuels et le protéger des maladies. Il prétend même que les méditations peuvent mener le yogin vers la pure sagesse. De surcroît, l'ascèse donne au dévot le pouvoir d'ubiquité. Finalement, à son point culminant, ces pouvoirs donnent

la faculté de se rendre à volonté petit comme un atome ou de se grossir sans fin, de se rendre extrêmement pesant ou extrêmement léger, de se procurer tout ce dont on a besoin et de satisfaire tous ses désirs, de pénétrer partout, de contraindre toutes les créatures à obéir à ses desseins et enfin de changer de forme à volonté⁶⁰.

La validité des prétentions de Vinson n'est pas en cause ici. Mais, sans aucun doute, de tels pouvoirs ont dû renforcer auprès des lecteurs l'image des vertus

58 Vinson, Les Religions 110-111.

59 Vinson, Les Religions, 113.

60 Vinson, Les Religions 113.

miraculeuses des dévots de l'Inde. Le yogin semble hériter des vertus millénaires attribuées jadis aux gymnosophistes. Il personnifie dans les manuels de la deuxième période l'archétype du sage imaginé par les littérateurs de l'Antiquité. Nous croyons que par un procédé inconscient, cet archétype continue son existence autonome dans l'imaginaire de l'Inde véhiculée par les manuels d'histoire des religions du XIXe siècle.

Il est à noter que Sulau de Lirey et Buchon n'ont pas semblé impressionnés outre mesure par le yogin. La même remarque s'applique à Rawlinson, Milloué et Grant.

4-LA BAYADÈRE

Les portugais ont été les premiers à enflammer les passions des lecteurs européens par le biais des «dances lascives» des *bailadeira*. Les voyageurs et les littérateurs confondent fréquemment les danses populaires et les danses sacrées.⁶¹ De plus, celles qu'on nomme les devadâsî furent parfois qualifiées de danseuses vouées à la dévotion et parfois, de prostituées sacrées⁶².

Le témoignage du voyageur français Etienne de Jouy résume bien la manière dont elles étaient perçues à la fin du XVIIIe. Il précise que les danses des bayadères sont célébrées par certains, et par d'autres, sévèrement critiquées. Le voyageur semble appartenir à la première catégorie puisqu'il assure à ses lecteurs que

Tous les temples entretiennent, suivant leur richesse, un nombre plus ou moins considérable de Bayadères; les plus grands, tels ceux de Jagrenat ou de Chalambrun, en ont jusqu'à 150, qui ne se distinguent pas moins par

61 Frédéric, Dictionnaire 180.

62 J. Dupuis, Histoire de l'Inde (Paris: Payot, 1963), 122.

leur beauté que par l'extrême richesse de leur parure⁶³.

La bayadère occupe une place secondaire dans les manuels des deux périodes de production. Anot de Maizières, Sulau de Lirey, tout comme d'ailleurs l'ensemble des auteurs de la seconde période (à l'exception de Vinson), n'offrent aucune description des moeurs légères des prétendues prostituées sacrées.

Picart n'utilise pas, à proprement dit, le terme de bayadère. Il prétend que la danse occupe une place importante dans la vie religieuse des hindous. Chaque pagode possède ses danseuses; elles sont, assure-t-il, «ordinairement des filles publiques.» En termes plus précis, il considère ces danseuses comme des prostituées. Durant les fêtes, elles vont d'ailleurs exécuter des danses «forts lascives et très indécentes⁶⁴».

Dans la même foulée que Picart, Clavel prétend de son côté qu'elles sont les épouses des dieux qu'elles desservent au temple. Il indique qu'elles sont autorisées à s'approcher et à s'unir charnellement avec les brâhmanes. Si elles le désirent, elles peuvent «choisir un amant» parmi eux⁶⁵». Clavel, tout comme Picart, ne manque pas de souligner aux lecteurs qu'elles effectuent des danses expressément «voluptueuses⁶⁶».

Dans la même perspective que ses prédécesseurs, Maury met l'accent sur les attributs particuliers des bayadères. Il signale, entre autres, la présence dans un cortège

63 Tiré de G. Deleury, Les Indes florissantes: anthologie des voyageurs français (1750-1820). Préface par S.E. Indris Hassan Latif (Paris: Robert Laffont, 1991), 753.

64 Picart, Histoire 63.

65 Clavel, Histoire 146-147.

66 Clavel, Histoire 202.

«de filles vouées à la prostitution⁶⁷». Il ajoute que parmi elles se trouvent des danseuses qui se relayent «les unes les autres, afin de continuer sans interruption leurs chansons obscènes et leurs danses lascives⁶⁸».

Nous croyons que le récit exemplaire utilisé par les auteurs précédents pourrait être celui d'Anquetil-Duperron. Sa description de la bayadère a sans doute façonné l'image de cette dernière dans l'imaginaire des auteurs des manuels. La terminologie employée par Anquetil-Duperron afin de décrire la danse des bayadères est identique à celle utilisée par Picart, Clavel et Maury. Anquetil-Duperron présente lui-aussi la bayadère comme une prostituée. Elles dansent «toutes nues», il n'y a rien de plus lascif dans les postures et dans les gestes⁶⁹.

Dans les manuels de la seconde période, seul Vinson consacre quelques lignes aux Bayadères. Contrairement aux auteurs de la première période, il les présente à ses lecteurs de façon courtoise. Pendant les cérémonies, elles chantent et dansent, elles lavent les statues et les ornent de fleurs. Il prétend même qu'elles sont d'excellentes courtisanes, de même que fort instruites⁷⁰.

Nous aimerions effectuer un rapprochement entre les bayadères et les prostituées sacrées du Proche-Orient. Dans l'imaginaire judéo-chrétien, les personnages pouvant se rapprocher le plus des bayadères sont, à notre avis, les prostituées sacrées dont

67 À la fig.7, on distingue dans le cortège, devant ceux qui tirent le char, deux bayadères. Le graveur met en évidence la poitrine de l'une des danseuses.

68 Buchon, Histoire 310.

69 Anquetil-Duperron, Zend-Avesta 345.

70 Vinson, Les Religions 122.

semble parler l'Ancien Testament⁷¹. Dans une certaine mesure, nous croyons qu'il est possible qu'elles servent de modèle exemplaire. Les auteurs des manuels présentent les bayadères à leurs lecteurs comme étant une version indienne des prostituées sacrées décrites dans l'Ancien Testament. Dans l'esprit du public, elles personnifient un archétype faisant partie des représentations collectives occidentales⁷².

5-LES THUGS

Les meurtres prémédités par les thugs au nom de la glorieuse Kali ont commandé l'attention des lecteurs et des lectrices. Les méfaits attribués à la sanglante divinité ne s'arrêtent pas aux sacrifices humains. Son culte devait être associé aux célèbres étranglements (thugs) dont les romanciers britanniques se sont fait un devoir de relater les meurtres rituels, au grand plaisir des lecteurs avides de sensation et d'exotisme⁷³. Avec son épouvantable apparence (ornée d'un collier de crânes et tirant la langue), la terrible déesse a attiré les regards apeurés de quelques auteurs. Dans les manuels des deux

71 Voir à cet effet, Nb XXV,1-3, Os II;4, 2 R XXIII,7.

72 Vue sous un autre angle, la bayadère pourrait être rapprochée, à certains égards, des prêtresses de Bacchus. Voir, F. Apfel Marglin, "Hierodouleia," The Encyclopedia of Religion 6 (1987), 309. Pour des exemples de Bacchanale, voir F. Cumont, Les Religions Orientales dans le paganisme romain (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929), 195-203. Cette question a fait l'objet d'une analyse récente, voir E. Goodfriend, "Prostitution, Old Testament," in: Anchor Bible Dictionary 5 (New-York: Doubleday, 1992), 505-510.

73 L'origine des thugs semble remonter au XIII^e siècle. Todorov-Van Woerkens précise qu'on doit leur nom à J. W. Sleeman. Ce dernier était en charge d'éliminer les membres de cette secte. Ils furent mis hors la loi par le gouverneur Bentinck. Leur organisation était répandue sur presque toute l'étendue du territoire. Entre 1831 et 1837, plus de 3,000 furent arrêtés ou supprimés (sur ce nombre, 412 pendus). Ce n'est qu'en 1841 que Sleeman pourra déclarer que «les routes sont enfin libres» M. Todorov-Van Woerkens, "Trois barbares en Asie: une énième histoire de Thugs," in: C. Weinberger-Thomas éd. L'Inde 257 et 259; Dupuis, Histoire 259. Voir aussi B. Lewis, The Assassins (New-York: Basic Books, 1968), 26; M. Stutley et J. Stutley, A Dictionary of Hinduism (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), 302.

périodes de production, seulement Clavel et Vinson mentionnent leurs déboires avec les autorités britanniques.

Dans son style romanesque habituel, Clavel consacre quelques pages à ces sinistres personnages (pp.156-160). Il insiste sur le fait que Kali ne peut être apaisée que par des sacrifices humains. Il précise que les thugs «se font honneur du meurtre» et insiste sur le fait que le meurtre rituel est «pour eux un acte religieux». Si l'adepte suit sans faillir les préceptes, il méritera de jouir à sa mort de «la béatitude éternelle». Il explique ensuite la technique de strangulation pratiquée à l'aide d'un cordon à noeud coulant en spécifiant qu'ils «le jetaient avec tant d'adresse, de loin comme de près, autour du cou de leur victime, que l'opération avait lieu en un clin d'oeil⁷⁴».

Dans les manuels de la seconde période, seul Vinson mentionne au passage l'affiliation des thugs à une divinité hindoue. Il indique seulement que Kali est la divinité des célèbres étrangleurs et que ce groupe n'est en fait «qu'une secte religieuse⁷⁵».

Les sectateurs de Kali avec leurs meurtres ritualisés ont eu une brève carrière littéraire dans les manuels des deux périodes de production. Ce court épisode est vraisemblablement dû au démantèlement rapide de la secte par les autorités britanniques. Cependant, ils ont laissé l'empreinte de leur passage en stimulant à coup sûr les rêveries des lecteurs occidentaux.

⁷⁴ Clavel, Histoire 157.

⁷⁵ Vinson, Les Religions 83.

II-LES PRATIQUES DE DÉVOTION

L'importance considérable accordée aux multiples facettes de la dévotion par les auteurs des manuels des deux périodes constitue une véritable clef de voûte de l'imaginaire de l'Inde. Les actes par excellence de dévotion exécutés sous forme de sacrifice sont accomplis de diverses manières. Les sacrifices humains sont sans doute ceux qui ont le plus fasciné les auteurs des manuels. Les récits relatifs aux sacrifices volontaires des dévots (en signe d'amour et de détachement) envers une quelconque divinité ont eux aussi une puissance d'envoûtement. Les fidèles qui se font suspendre dans les airs, retenus simplement par des crochets de fer, sont maintes fois dépeints dans les narrations vertigineuses des auteurs. Sans oublier les inlassables histoires de dévots se jetant sous les roues d'un char en offrande sacrificielle. Enfin, la tristement célèbre coutume des veuves qui s'immolent sur le bûcher funéraire de leur mari ne manque pas non plus d'être relatée.

1-LES SACRIFICES HUMAINS

On trouve plusieurs histoires dans les récits de voyages du Moyen Age concernant l'holocauste volontaire des ascètes hindous. Marco Polo, durant son passage en Inde, fait état d'un tel usage pour «l'amour et l'honneur de telle idole». À cet effet, il raconte l'histoire d'un dévot qui fit serment de s'offrir en sacrifice:

Je m'occis pour l'amour de telle idole! Après qu'il a dit cette parole, il se frappe du couteau dans le bras, puis il prend un autre couteau et se frappe l'autre bras, puis prend un autre couteau et se frappe dans le ventre. Et que vous en dirai-je? Il se donne tant de coups de ces couteaux qu'il s'occit lui-même. Car lorsque tous sont plantés, il prend à deux mains un couteau pareil à ceux dont on se sert pour travailler les douves, il se le

pose derrière la tête et, tirant violemment en bas, il se coupe son propre cou⁷⁶.

Un récit semblable, raconté par un autre voyageur du Moyen Age, Oderic de Pordenone, indique que si le dévot voulait s'offrir en sacrifice avant le terme convenu, il pouvait réaliser son souhait à condition d'en aviser les principaux intéressés:

Et quand ils sont là [assemblés au temple] venus citz chétifs prent un des couteaux bien taillant et en coupe une pièce de sa chaire propre et celle pièce il jette à son dieu à son visage. Et puis des autres quatres cousteaux il se fier et refiert parmi le corps et ainsi se tue.⁷⁷

Dans le manuel de Clavel, on retrouve plusieurs récits qui illustrent les sacrifices humains et les mutilations que s'infligent les ascètes. Cependant, il narre à ses lecteurs une histoire presque identique (sans en indiquer la provenance) à celle de Marco Polo et à celle d'Oderic de Pordenone. Il raconte que dans «le Malabar» (une région de l'Inde où a séjourné le grand voyageur vénitien) les dévots qui s'offraient en sacrifice à une divinité se frappaient «douze fois avec autant de couteaux différents, et se portaient le douzième coup dans le coeur.» Les similitudes entre ce récit et ceux de Marco Polo et d'Oderic de Pordenone sont évidentes. Nous croyons que Clavel a utilisé le récit exemplaire de Marco Polo ou, peut-être, un document qui relate cette même histoire⁷⁸.

Clavel indique plus loin que dans la même région, les habitants ont coutume de sacrifier des enfants devant «une gigantesque idole». Il précise qu'après «avoir fait

76 Polo, La Description 255

77 Bamboat, Les Voyageurs 25.

78 Un récit relativement similaire est narré par l'abbé Dubois, Moeurs, institutions 365-366. Nous ne prétendons pas que cette pratique soit le fruit de l'imagination exubérante des deux voyageurs médiévaux. Nous voulons simplement faire ressortir la provenance du récit narré par Clavel.

rougir l'idole au feu, on introduisait dans sa bouche vaste et ardente plusieurs enfants⁷⁹». Il rassure ses lecteurs en alléguant que cet horrible sacrifice est désormais remplacé par l'immolation d'animaux⁸⁰.

Les sacrifices humains ne sont pas pour autant supprimés. Clavel semble convaincu qu'«il y a encore, quelquefois, des sacrifices volontaires qui s'accomplissent par la mutilation ou le suicide.» Il prend comme exemple l'histoire du brâhmane qui, par désintéressement, se coupe «un morceau de la langue pour le présenter à l'idole». Il ajoute que si le village court un quelconque danger, «des brâhmanes s'offrent en expiation, en se précipitant eux-mêmes du haut d'une tour⁸¹».

Dans les manuels de la première période, Maury est le seul qui mentionne l'existence de sacrifice humain dédié à Kali. Il précise cependant que cette «barbare superstition a disparu». Elle a été remplacée, assure-t-il, par le sacrifice d'animaux: le buffle, le tigre, le crocodile, le rhinocéros, l'agneau, ainsi que le coq⁸².

Dans les manuels de la seconde période, Tiele et Vinson mentionnent brièvement la pratique de sacrifices humains. Tiele ne nie pas que des sacrifices de la sorte ont existé, mais il affirme que «grâce à l'adoucissement des moeurs, cet usage tomba en

79 Le récit semble être l'écho du sacrifice d'enfant immolé en l'honneur du dieu cananéen Moloch (Melek). À ce sujet, l'Ancien Testament laisse entendre que des enfants étaient sacrifiés à l'idole. Après avoir érigé «le tumulus de Molek», les sacrificateurs (des prêtres?) passent «par le feu» des enfants (Jér. XXXII, 35). Voir aussi Lévit. XVIII, 21 et XX, 2-5; II Rois XXIII, 10.

80 Clavel, Histoire 172.

81 Clavel, Histoire 172.

82 Buchon, Histoire 110.

désuétude⁸³». Vinson prétend que de tels sacrifices «s'accomplissent encore, paraît-il, de temps en temps». Il donne l'exemple des «Gonds», une tribu indigène qui immole des victimes humaines dans le but de «donner la fertilité à la terre⁸⁴». Il précise néanmoins que ces sacrifices ont été remplacés par des sacrifices d'animaux⁸⁵.

2-LE SACRIFICE VOLONTAIRE DE SOI

Les actes de dévotion présentés aux lecteurs des manuels prennent parfois des formes des plus inattendues. Picart, Clavel, Maury et Vinson donnent d'autres exemples du zèle attribué aux ascètes hindous.

Picart prétend que la population participe aux «extravagances» des fakîrs et, qu'à son paroxysme, l'exaltation de certains dévots conduit aux pires supplices. Ainsi:

il y a des gens parmi la multitude qui se pendent avec des crochets de fer, pointés dans la chair sous l'os de l'épaule, à un morceau de bois tournant sur un pivot à l'extrémité d'une haute solive. Non seulement ces enthousiastes paraissent insensibles à la douleur, mais souvent, tandis qu'ils sont pirouettés de la sorte, avec la plus grande rapidité, ils sonnent de la trompette, et chantent à certains intervalles un cantique à la multitude qui les contemple avec étonnement, et prodigue son admiration à ces efforts de courage et de piété. Cet usage ridicule, fruit d'une imagination échauffée, se pratique en mémoire des souffrances d'un martyr qui fut supplicié de cette manière pour la foi⁸⁶.

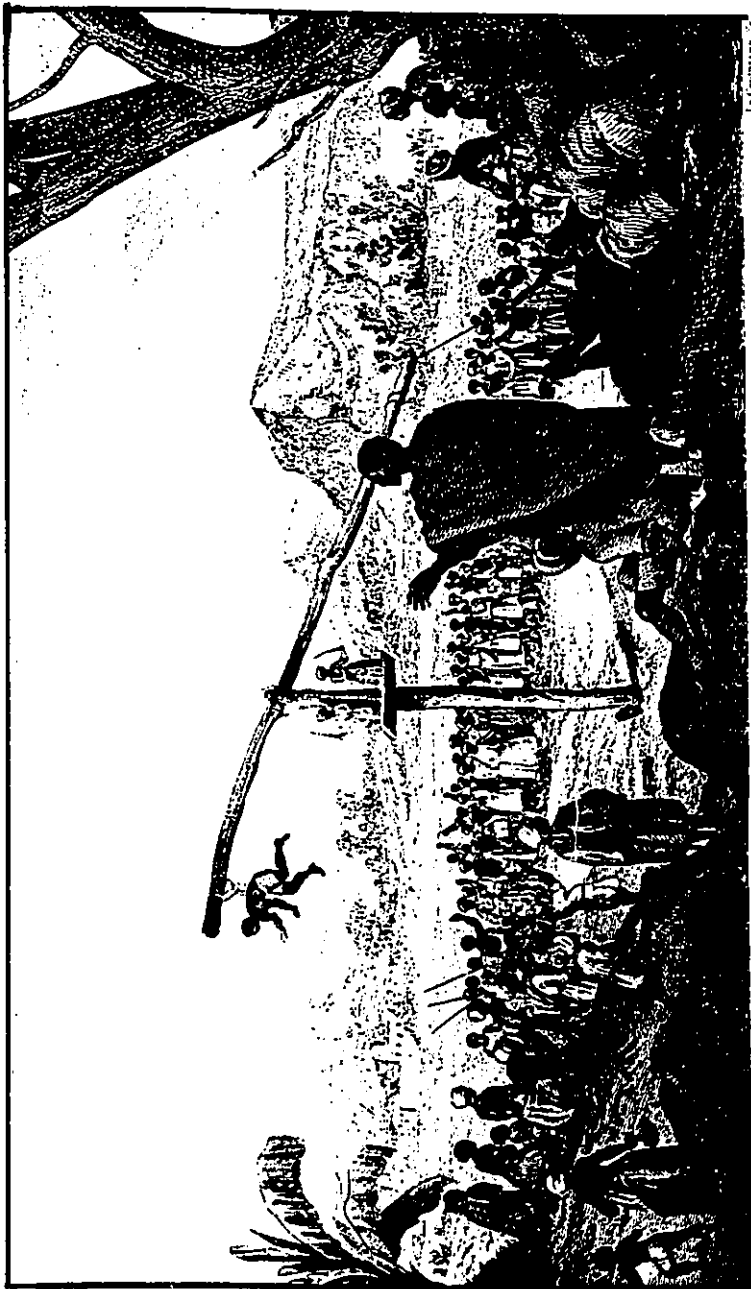
Dans une gravure (**fig.5**) insérée dans le manuel de Clavel, on attire l'attention des lecteurs sur ceux qui se livrent au «Tcharak-Poutche». L'auteur décrit en détail les

83 Tiele, Manuel 130.

84 Vinson, Les Religions 83.

85 Tiele, Manuel 157; Vinson, Les Religions 115.

86 Picart, Histoire 66-67.



TCHAROK - FOUCHE

Exploitation - Habouac

Figure 5

préparatifs du rituel en question. Après avoir enfoncé dans l'omoplate du dévot deux crochets de fer, on le fixe ensuite à l'extrémité d'un genre de mât, suspendu dans les airs à environ une cinquantaine de pieds du sol. À ce moment, les officiants du rituel commencent à le faire tournailler dans un mouvement circulaire. Il ne doit laisser paraître aucun signe de douleur⁸⁷.

Maury décrit exactement la même scène en indiquant toutefois l'exaltation de celui qui se livre à cet étrange rituel. Il précise que pendant «ce cruel supplice», le dévot «chante, rit, et répand sur les assistants des fleurs qu'il tient à la main⁸⁸».

Dans les manuels de la seconde période, seul Vinson mentionne cette forme pour le moins singulière de dévotion. Ceux qui se livrent à cet atroce supplice s'attirent de nombreux mérites. Vinson prétend que durant la fête en l'honneur de «Mâriymmâl», les dévots

se font suspendre par un crochet, qu'on leur enfonce dans le dos et qui est retenu par un bandage de linge, au bout d'une longue perche qu'on fait tourner en l'air par l'autre extrémité sur un pieu élevé qui sert de pivot; ce supplice douloureux donne aux pénitents des mérites très considérables: la déesse leur révèle la voie qui mène sûrement à la connaissance de çiva⁸⁹.

Nous sommes d'avis que les descriptions offertes par Clavel, Maury et Vinson ont dû avoir laissé perplexes plusieurs lecteurs. Le rite en question ne semble avoir aucune correspondance dans la chrétienté. Ce qui le rend encore plus extraordinaire aux yeux du grand public.

87 Clavel, Histoire 204.

88 Buchon, Histoire 105.

89 Vinson, Les Religions 120.

3-LE CHAR DE JAGANNÂTHA

Une des pratiques de dévotion qui a le plus séduit la sensibilité des littérateurs est sans doute celle attribuée à ceux qui se font écraser sous les roues du char de la divinité Jagannâtha⁹⁰. La divinité est montée sur un chariot puis tirée dans les rues par les dévots pendant le célèbre festival de Rathayatra à Puri en Orissa. La procession part du grand temple pour se diriger durant 7 jours vers la résidence d'été de la divinité. Des milliers de dévots participent activement au festival en tirant le char à l'aide de longs câbles⁹¹.

Les mésaventures de ceux qui se livrent à ce sacrifice volontaire exercèrent un attrait certain auprès de plusieurs hommes de lettres. Montaigne met en évidence que des dévots «se font mouldre et briser souz les rouës, pour en acquerir après leur mort veneration de sainteté⁹²». Voltaire raconte avec consternation que plusieurs d'entre eux se sont jetés «à l'envi sous les roues du char qui portait l'idole Jaganat, [afin de] se faire briser les os par piété⁹³». Baizac s'inspire aussi du zèle des dévots afin d'exposer de

90 Frédéric précise que la divinité est «un des noms du neuvième Avatâra de Vishnu, sous la forme de Krishna». Il ajoute qu'autrefois «les fidèles avaient coutume de tirer ces lourds chars (râtha) avec des cordes fixées par des crochets leur transperçant la peau, et nombre d'entre eux mouraient d'épuisement ou écrasés sous les roues des chars, ce qui donna lieu à de sombres légendes»(Frédéric, Dictionnaire 537). Cette pratique a été proscrite par les britanniques. C. Weinberger-Thomas, "Les chemins du paganisme," in: B. Lewis, E. Leites et M. Case éd. As Other See Us (New-York: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985-1986), 128, note 21.

91 D. Eck, Darsan, Seeing the Divine in India (Chambersburg: Anima Books, 1985), 57.

92 M. de Montaigne, Essais (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), 32.

93 Voltaire, Oeuvres complètes de Voltaire vol. 12 (Paris: Garnier Frères, 1885), 439.

façon métaphorique les vices de l'homme⁹⁴.

Les voyageurs et les missionnaires relatent eux aussi depuis fort longtemps ces sombres épisodes. Le missionnaire italien Oderic de Pordenone raconte dans ses récits de voyages (XIV^e siècle) que de nombreux «idolâtres» se jetaient à qui mieux mieux sous les roues du char afin d'être écrasés. Il prétend qu'une centaine de dévots offraient leurs corps afin d'être sacrifiés durant la procession. Ceux qui laissèrent leur vie sur le passage de la divinité étaient considérés à l'égal des saints, leurs dépouilles étaient incinérées avec vénération⁹⁵.

Dans les manuels de la première période, Picart, Clavel et Maury n'ont pas manqué de dépeindre à leurs lecteurs cette forme ritualisée de suicide volontaire en l'honneur de la déesse Jagannâtha. Picart consacre une gravure (**fig.6**) à cette pratique. Cependant, comme à son habitude, il est avare de commentaires. Il mentionne seulement que des «dévots portent l'excès de leur zèle jusqu'à se faire écraser sous le char sur lequel est monté Ganga⁹⁶».

Le décor qui apparaît sur cette gravure semble appartenir à celui du Moyen Age européen. On peut y voir des personnages barbus munis d'épées qui donnent l'impression d'égorger des chèvres. À l'extrême droite, la portion de l'édifice (celui de

94 À cet effet, il raconte que:«Le char de la civilisation, semblable à celui de l'idole de Jaggernat, à peine retardé par un cœur moins facile à broyer que les autres et qui enraie sa roue, l'a brisé bientôt et continue sa marche glorieuse» (H. de Balzac, Le Père Goriot [Paris: Robert Laffont, 1980], 27). Notons au passage que même Max Müller fait aussi référence à cette pratique:«des hommes dans la force de l'âge se jettent sous les roues du char de Jaggernauth, pour se faire écraser par l'idole qui est l'objet de leur culte» (M. Müller Essais sur l'histoire des religions [Paris: Didier et Cie., 1879], 87).

95 Bamboat, Les Voyageurs 25. Voir aussi, pour des récits similaires, Major, India 28; Bernier, Voyages 93-94.

96 Picart, Histoire 63.

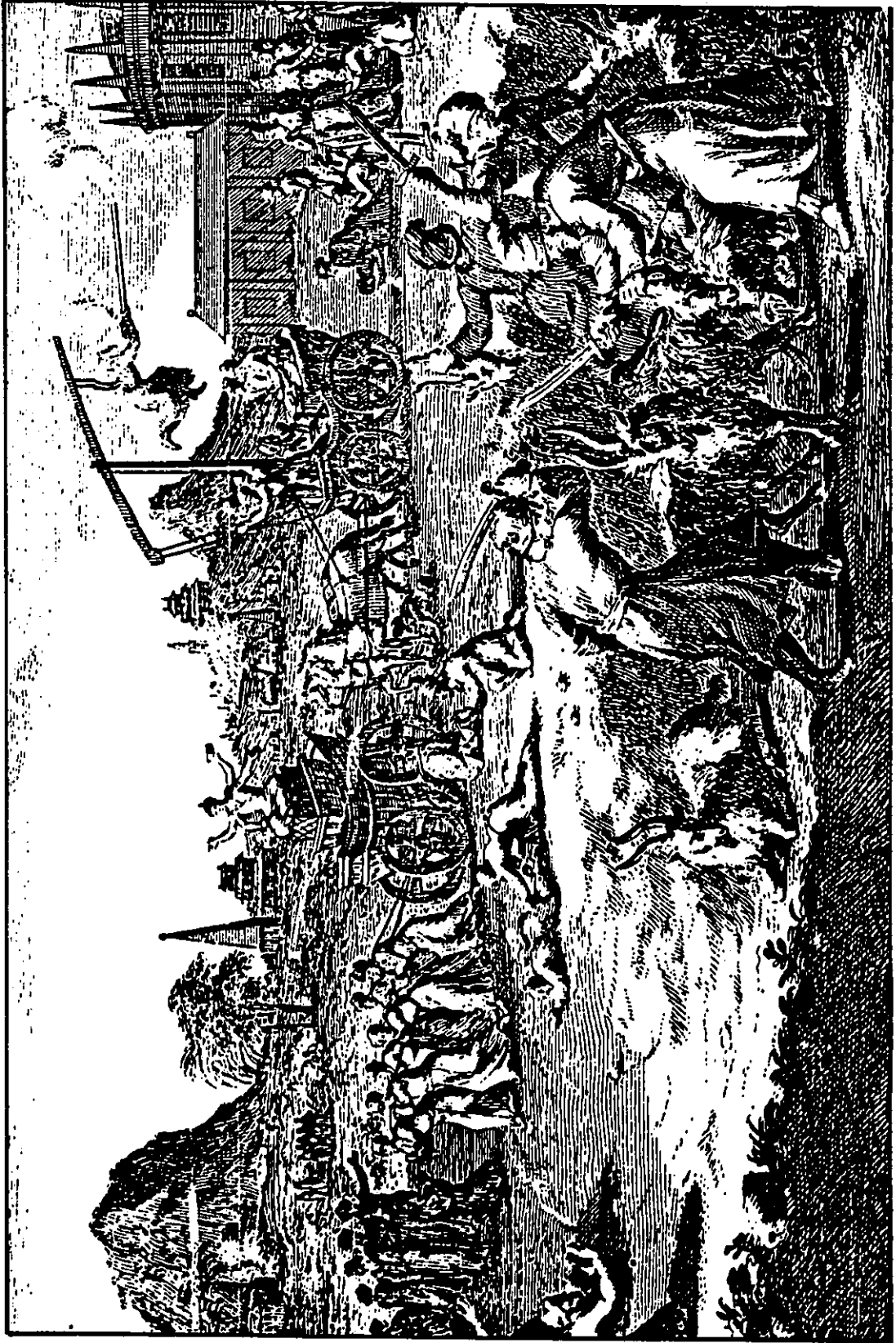


Figure 6

droite) qui est visible rappelle plutôt les cathédrales, en particulier par ces structures ressemblant à des contreforts ou des arcs-boutants. À l'arrière scène, on voit au centre d'autres bâtiments (pagodes?) appartenant vraisemblablement à l'architecture de l'Extrême-Orient, et non pas à l'architecture des temples hindous. Les deux carrioles, une tirée par des chevaux et l'autre par des dévots, contrastent avec les modèles indiens courants. On peut voir contre les roues un dévot prêt à donner sa vie à la déesse en question. Bref, le décor indien illustré sur cette gravure fait défaut.

Clavel consacre lui-aussi une gravure (**fig.7**) à cette forme de dévotion pour le moins étrange. Il rapporte l'histoire d'un voyageur (sans indiquer de qui il s'agit) qui fut témoin de cette débordante furie des sacrifices de dévots. Le voyageur en question assure que certains d'entre eux «poussent la dévotion jusqu'à se précipiter sous les roues pour se faire écraser» en l'honneur de la déesse de Pouri. Il précise qu'il a vu de ses propres yeux durant une fête «trente fanatiques sacrifier leur vie⁹⁷».

Sa gravure contraste assurément avec celle de Picart. Le réalisme du décor est sans doute grandement amélioré. On peut y voir sur la route la dépouille d'un homme après avoir été écrasé par le passage du char. Un autre attend impassible. Même si la scène dessinée sur cette gravure est différente de celle de Picart, nous pourrions constater plus loin qu'elle est néanmoins inspirée de lui.

Maury est pour sa part rempli d'indignation devant les pratiques superstitieuses des pèlerins qui se rendent sur les lieux prescrits afin d'assister à la fête de «Krishna». Dans sa narration, il ne s'attarde aucunement sur ceux qui se font écraser sous les

97 Clavel, Histoire 220.

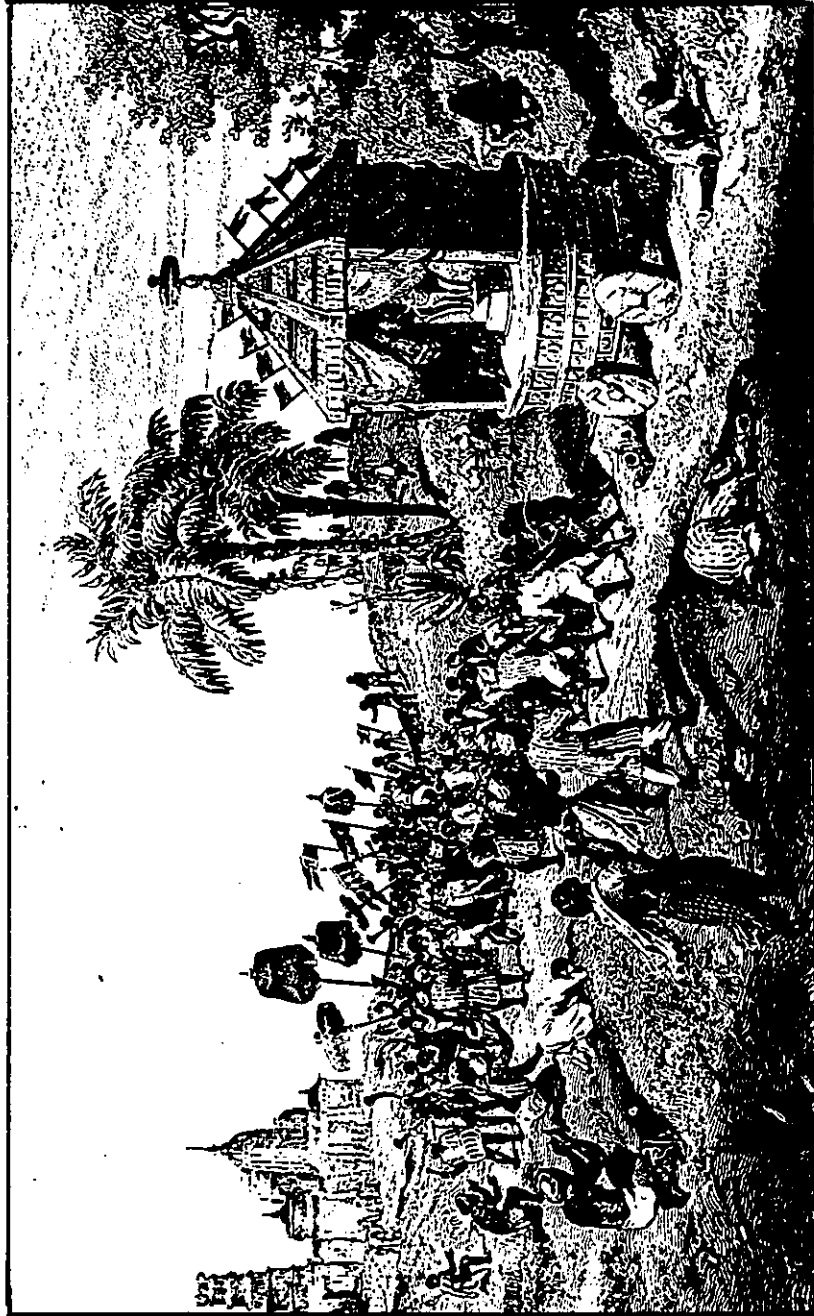


Figure 7

roues du char, mais insiste plutôt sur les participants eux-mêmes ainsi que sur l'ambiance qui règne durant la fête. Il décrit l'atmosphère qui entoure la procession de la façon suivante:

Les places de la ville fourmillent de fakîrs, de mendiants d'un aspect repoussant: les uns se tiennent toute la moitié du jour renversés sur la tête, les yeux barbouillés de boue, la bouche pleine de paille; les autres sont plongés jusqu'au cou dans des mares infectes; d'autres encore ont les pieds ramenés vers la tête, ou portent sur le ventre un réchaud brûlant, ou sont enveloppés dans un filet qui les empêche d'exécuter le plus léger mouvement. Deux à trois cent personnes perdent la vie dans chacune des effroyables fêtes célébrées en l'honneur de la divinité, et deux cent mille dévots au moins viennent annuellement encombrer le temple de leurs folles adorations et grossir les coffres des brâhmanes⁹⁸».

Sa description semble appartenir à un univers surréaliste où des personnages dantesques tiennent les principaux rôles. Les mystifications des brâhmanes, assure-t-il, excitent «la crédulité des imbéciles». Il compare cette fête à des «saturnales sanglantes». Cette description de l'atmosphère qui entoure la fête et de ceux qui y participent ont dû frapper de stupeur plusieurs lecteurs.

Hormis la brève remarque de Vinson, les auteurs des manuels de la seconde période ne discutent pas de cette forme de sacrifice en l'honneur de la déesse de Puri. Vinson prétend seulement, sans grande assurance d'ailleurs, qu'il «paraît que ces fêtes réunissent chaque fois plus de deux cent mille pèlerins dont deux ou trois mille se sacrifient d'ordinaire volontairement⁹⁹». À première vue, Vinson semble utiliser la même source documentaire que Maury. Il raconte, tout comme lui, que 200 000 pèlerins participent à la fête. En revanche, Maury prétend que 200 à 300 pèlerins y laissent leur

98 Buchon, Histoire 208-209.

99 Vinson, Les Religions 102.

vie. Vinson prétend de son côté que 2 000 à 3 000 personnes sont sacrifiées. Malheureusement, nous n'avons toutefois pas été en mesure d'identifier la source commune utilisée par les auteurs.

4-LA SATÎ

Le sacrifice des veuves qui s'immolent sur le bûcher funéraire de leur époux est un des thèmes favoris des auteurs des manuels de la première période. Sans exception, ils offrent à leurs lecteurs des récits relatifs à l'holocauste de la satî. Aux yeux de l'Europe chrétienne, ce sacrifice apparaît être le symbole par excellence de la dévotion. Il n'a d'ailleurs aucun équivalent dans la chrétienté sauf peut-être le supplice du feu prescrit aux femmes accusées de sorcellerie pendant le Moyen Age. Le sensationnalisme de cette pratique exerce sur les esprits une fascination sans pareille. L'abnégation de la satî devant l'ultime épreuve, son stoïcisme devant le supplice à venir, son dévouement sans borne demeurent exemplaires¹⁰⁰.

L'origine de ce rite est fort ancienne¹⁰¹. Hardan croit que cette pratique remonte au IV^e siècle av.J.C. Mais ce n'est qu'à partir de cette époque qu'elle gagne en popularité¹⁰². Les envahisseurs musulmans tentèrent sans succès de l'abolir. Il faut

100 À ce sujet, Max Müller prétend, contrairement à la réaction générale des européens envers la satî, que les hindous ne sont pas troublés outre mesure devant le sacrifice en question: «la mort volontaire de la veuve ne devait pas inspirer à ses proches parents d'autre sentiment que la compassion et le regret avec lesquels ils auraient vu une jeune épouse suivre son époux dans une contrée lointaine» (Müller, Essais 87).

101 C. Weinberger-Thomas, "Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde," Archives de sciences sociales des religions 67.1 (1989), 9-51.

102 M.J. Hardan, "Suicide," Encyclopaedia of Religion 14 (1987), 128-129.

attendre l'intervention des britanniques pour que soit abolie officiellement cette funeste coutume. Elle fut d'abord interdite à Delhi entre 1809 et 1818, puis en 1829 dans le reste de l'Inde¹⁰³.

Picart raconte que les veuves hindoues (il n'utilise pas le terme de sati) ont depuis fort longtemps coutume de s'immoler ou de se faire enterrer vivante avec leurs défunts maris. Afin d'expliquer l'origine de cette coutume, il se réfère à l'ouvrage de Holwell. Il prétend que lorsque brahma quitta le monde des vivants, ses épouses furent inconsolables; elles décidèrent donc de s'immoler avec lui sur le bûcher funéraire. Picart croit que par la suite cet exemple fut suivi par le peuple. Et que les brâhmanes étaient d'avis qu'elles étaient dorénavant purifiées par ce sacrifice de même que libérées du cycle de la transmigration¹⁰⁴. Alors, poursuit-il, toutes les «veuves voulurent jouir du même privilège, et l'enthousiasme gagna jusqu'aux dernières castes¹⁰⁵».

Picart n'est que très peu bavard sur les détails relatifs à ce rite. Malgré cela, il offre une gravure (**fig.8**) qui contraste grandement avec ses brefs commentaires. On peut voir sur cette gravure des bourreaux se tenant à côté d'un rideau. Après avoir projeté la victime dans le brasier, ils l'aspergent d'huile afin d'accélérer les flammes.

103 Frédéric, Dictionnaire 956; Weinberger-Thomas, "Introduction" 23; L'abbé Dubois a semble-t-il pris connaissance d'une certaine «liste des veuves qui se sont sacrifiées sur les bûchers de leurs maris depuis 1810» jusqu'à l'année 1820. À ce sujet, il précise que «le nombre de ces victimes avait progressivement augmenté chaque année durant cet espace de temps. En 1817, il y en eut sept cent six dans la présidence du Bengale» (Moeurs, institutions 317, note 1).

104 Il ajoute plus loin ce que le «code des Gentoux» précise: «Il convient, ajoute la loi, qu'une femme qui en agit ainsi, accompagnera son époux en paradis, où ils resteront l'un et l'autre pendant l'éternité. Si elle n'a pas le courage de se brûler, elle doit au moins conserver une chasteté inviolable» (Picart, Histoire 72).

105 Picart, Histoire 61.

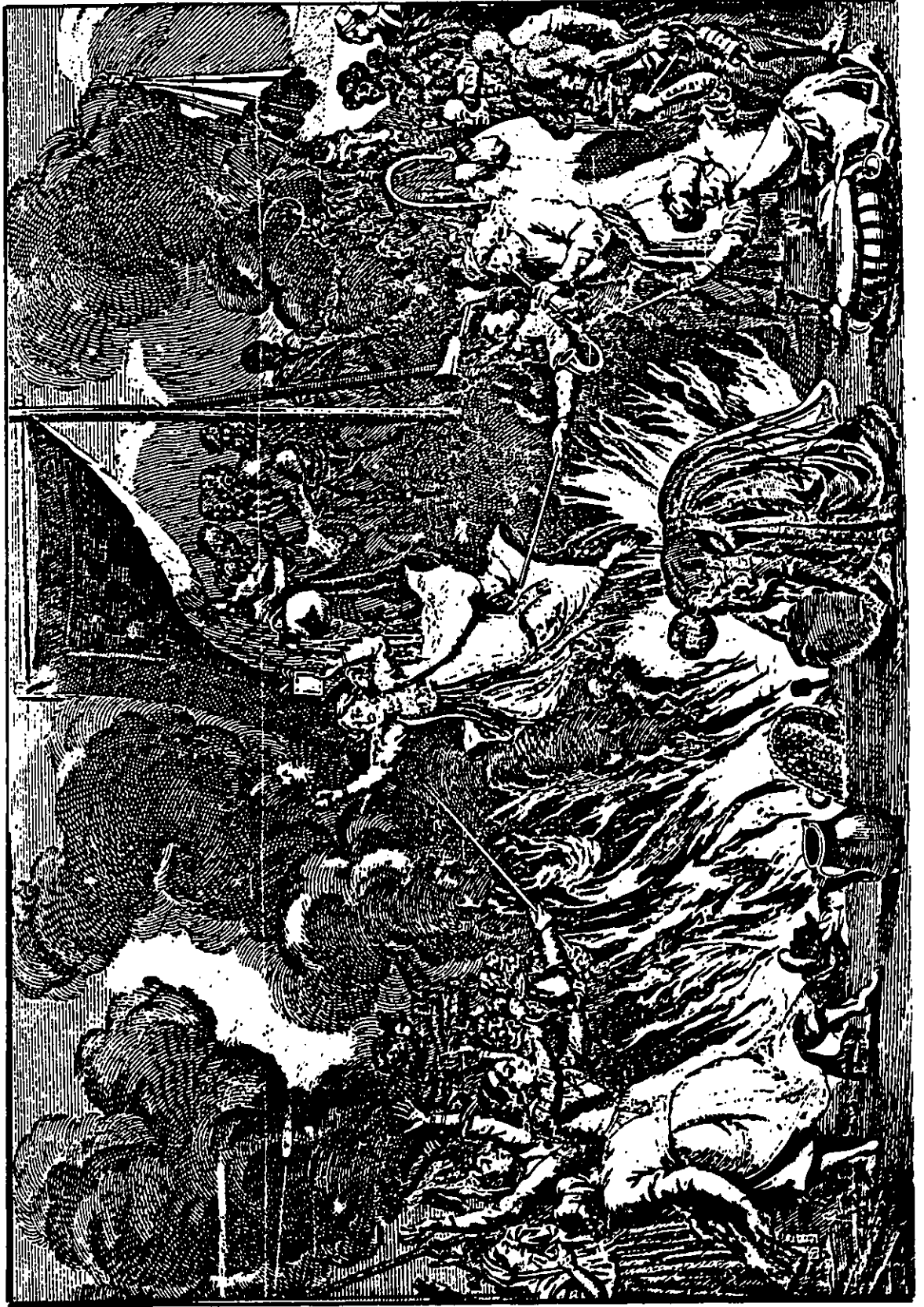


Figure 8

Une femme située à l'avant scène fait de même. À gauche, un homme attend le moment propice afin de jeter au bûcher des morceaux de bois. Deux personnages munis de longs bâtons s'assurent de pousser, si le besoin s'en fait ressentir, la sati dans la bonne trajectoire, ou encore, en cas de besoin, de la retenir dans le brasier si par malheur elle tentait de s'échapper des flammes. Les musiciens, à droite, se chargent en somme de masquer les cris de celle qui s'est vouée à la mort. À gauche, la foule en délire assiste au sacrifice.

Dans l'esprit d'Anot de Maizières, il ne semble faire aucun doute que toutes les femmes de l'Inde se résignent à accomplir la sati¹⁰⁶. La dévotion démesurée de la femme à l'endroit de son mari est vantée par l'auteur. Il assure qu'il n'y a pas, pour une femme, d'autre divinité sur terre que son mari. Elle doit, en outre, chercher constamment à lui «plaire». Puisque, affirme l'auteur, «ce doit être là son unique dévotion». Lorsque sa divinité terrestre trépassé dans l'au-delà, elle doit le suivre¹⁰⁷.

Sulau de Lirey (qui n'utilise pas le terme sati) s'insurge contre cette «horrible coutume» des veuves à s'immoler sur le bûcher funéraire de leur mari. Il accuse les brâhmanes d'avoir fanatisé les veuves sans défense. Selon lui, ceux qui dirigent l'orchestration des holocaustes sont les brâhmanes. Il les rend responsables, non seulement de cautionner cet atroce supplice, mais d'être ceux qui à l'origine ont obligé les veuves à s'astreindre à ce rite:

106 Il précise, en ce qui concerne les femmes stériles, qu'elles doivent «se brûler sur la tombe de leur époux»; il soutient, par ailleurs, que «ce devoir est religieusement accompli» (Anot de Maizières, Code sacré T.20).

107 Anot de Maizières, Code sacré T.25.

Les victimes étaient fanatisées par eux; ils les enivraient avant le sacrifice avec de l'opium.[...] Celle qui aurait voulu s'y soustraire eût été vouée à la honte, à la misère; elle eût été rejetée de sa caste, et serait devenue infâme. Le choix était donc difficile, et le plus grand nombre cédaux obsessions des brahmes¹⁰⁸.

Clavel, tout comme son prédécesseur, condamne sans réserve cet «horrible sacrifice». Il utilise pour le désigner le terme de «sutti». Il consacre cinq pages entières à ce sujet. La touche romanesque de Clavel transforme la description du satî en un véritable roman d'épouvante. Il utilise à bon escient un récit (dont il n'indique pas la provenance) dans lequel une veuve refusait catégoriquement de commettre le sacrifice prescrit.

Le récit stipule que plusieurs soldats britanniques assistèrent au déroulement du sacrifice en question. Après que la veuve eut été poussée par les brâhmanes dans le brasier, elle tenta aussitôt d'en ressortir. Au même moment, pour l'empêcher de s'échapper des flammes, les brâhmanes renversèrent sur elle une pile de bois. Elle réussit néanmoins à se dégager et à prendre la fuite. Les brâhmanes parvinrent à l'attraper et à la ramener au bûcher. Sur place, des soldats anglais essayèrent sans succès de la libérer. À cet instant, elle fut encore une fois précipitée dans le brasier. Clavel précise qu'«elle se roulait dans d'horribles convulsions». Les bourreaux munis de longs bâtons ne cessèrent de la repousser au milieu des flammes. Par miracle, elle réussit encore une fois à se dégager de l'emprise de ses tortionnaires et à se précipiter vers le Gange. Les brâhmanes l'ayant rejoint «essayèrent de la noyer en lui maintenant la tête dans le fleuve». Au même moment, des renforts de soldats arrivent sur les lieux

108 Sulau de Lirey, Histoire 42.

afin de la libérer. La foule qui assistait à la scène maudissait la victime. La veuve, précise Clavel, mourut le lendemain suite à ses blessures¹⁰⁹.

Sans aucun doute, ce récit a dû terrifier un nombre considérable de lecteurs. Une description aussi minutieuse a vraisemblablement imprégné d'une manière indélébile l'imaginaire des lecteurs. Des récits du même genre abondent dans le manuel de Clavel¹¹⁰. Le récit narré ne correspond pas à la scène gravée sur la **fig.9**. Cette gravure est en fait, comme nous le verrons plus loin, un pastiche d'une gravure réalisée par Picart.

Maury n'offre aucune description comparable à celle de Clavel. Sa description se limite à quelques brèves mentions: il condamne sans détour le «barbare usage des sutties» et précise que ce rite est «surtout répandu sur la côte de Malabar». Il précise cependant que cette coutume «a un peu diminué de nos jours¹¹¹».

Maury insère dans son manuel une gravure (**fig.10**) illustrant le sacrifice de la veuve hindoue. La satî représentée suggère l'image d'une sainte sortie de l'iconographie chrétienne. Elle apparaît dénudée jusqu'à la taille, le visage tourné vers le ciel; elle semble suspendue dans les airs prête à s'envoler vers le monde des dieux. Cette gravure est inspirée de celle réalisée par Picart.

109 Clavel, Histoire 196.

110 Pour d'autres exemples du même genre, voir les pages 192 à 196. Clavel tente d'expliquer à ses lecteurs les intentions réelles des brâhmanes. Il affirme: «L'acharnement que mettent les brâhmanes à pousser jusqu'au bout l'accomplissement des suttis s'explique par cette raison que la plus grande et la meilleure partie des objets et des bijoux dont les victimes sont parées leur revient de droit si elles meurent» (p. 197). De plus, il ajoute qu'une «des principales occupations des femmes des brâhmanes est d'amasser de la bouse de vache, qui, réduite en poussière, servira à les couvrir sur le bûcher où on les brûlera après leur mort» (p. 146).

111 Buchon, Histoire 288.



Figure 9



Sacrifice d'une brahmine sur le bûcher de son mari.

Figure 10

Dans les manuels de la seconde période, les auteurs ne font aucune référence à l'endroit de celles qui s'imposaient d'elles-mêmes le supplice du feu. Sauf la brève remarque de Vinson indiquant que les sacrifices de la satî sont «aujourd'hui impitoyablement proscrits et pourtant encore accomplis parfois¹¹²». Les autres auteurs passent complètement sous silence une des pratiques de dévotion qui a le plus marqué l'imaginaire de l'Inde à travers les siècles.

En dernière analyse, Picart semble plutôt être préoccupé par l'origine du rituel en question. Il ne condamne pas, outre mesure, cette pratique. Anot de Maizières vante la dévotion de la femme envers son mari. Il laisse entendre aux lecteurs que toutes les femmes accomplissent envers leurs époux leur devoir religieux. Sulau de Lirey s'insurge contre les brâhmanes qu'il accuse d'être à l'origine de cette pratique «barbare». En revanche, il présente à ses lecteurs une description qui fait ressortir toute la tragédie et l'horreur associées à cette coutume. De la même manière, Clavel offre à ses lecteurs un récit d'épouvante qui raconte dans les moindres détails la monstruosité du sacrifice en question. Tout comme Sulau de Lirey, Maury s'insurge lui aussi contre les brâhmanes sans toutefois offrir d'explications pertinentes.

Les descriptions de Picart, de Clavel et de Maury sont toutefois enrichies de gravures. En ce qui a trait aux descriptions de Picart et de Maury, les gravures compensent pour les lacunes de leurs descriptions. Quant à Clavel, il ajoute à sa spectaculaire description un support visuel permettant aux lecteurs de se représenter la scène. Comme nous pourrons le constater un peu plus loin, Clavel et Maury ont toutefois

112 Vinson, Les Religions 83.

pastiché la gravure de Picart.

En ce qui concerne le silence des auteurs de la seconde période, il s'explique non pas par l'abolition du satî en 1829 (puisque les auteurs des manuels continuent inlassablement de décrire cette pratique; et qu'ils précisent notamment qu'elle est encore en vigueur) mais plutôt par les sources documentaires utilisées. Dans les manuels de la première période, les auteurs préfèrent puiser leurs matériaux dans les relations de voyages. Dans les manuels de la seconde période, ils utilisent presque exclusivement les textes appartenant à la période classique favorisant ainsi non pas la religion vivante, actuelle, mais la description désuète de la gloire passée des «aryas».

III-LES ILLUSTRATIONS

L'art de la gravure s'est développé en Europe durant la Renaissance¹¹³. Les relations de voyages du XVIe et du XVIIe siècle contiennent plusieurs gravures. Les frontispices et les nombreuses illustrations insérées dans ces ouvrages ont vraisemblablement fourni aux auteurs des manuels d'histoire des religions une quantité appréciable de scènes pittoresques pouvant être reproduites. Afin d'être en mesure de représenter les personnages et les pratiques de dévotion de l'hindou, les graveurs se sont forcément inspirés, faute d'expériences de terrain, des représentations qui étaient en circulation à leur époque. Dans certains cas, ils doivent pasticher sans aucun scrupule les oeuvres qui apparaissent dans les relations d'illustres voyageurs¹¹⁴.

113 G. Duplessis, Les Merveilles de la gravure 3e éd. (Paris: Librairie Hachette, 1877).

114 En ce qui à trait à l'identité des graveurs, les grands répertoires ont retenu dans certains cas leurs noms, mais possèdent peu d'informations pertinentes. Nous avons consulté les ouvrages de F. Courboin,

Les **mirabilia indiae** contenues dans les manuels de la première période ne cherchent pas à susciter une appréciation esthétique de l'art hindou. Ces gravures sont plutôt l'expression de l'imagination exubérante des pourvoyeurs d'exotisme. Elles font pénétrer les lecteurs dans un univers impalpable en créant de toutes pièces un espace imaginaire qui n'a que très peu de correspondance avec ce qui est observable sur le terrain culturel. Enfin, elles donnent un support visuel aux différentes descriptions de dévotion offertes par les auteurs de manuels.

Avant 1845, très peu de représentations permettent aux lecteurs de discerner entre le «réel» et les divagations des rêveurs romantiques. La merveilleuse invention de Nicéphore Niepce (la photographie) n'est pas utilisée d'une manière systématique. Les pages des manuels du XIXe siècle ne sont pas encore envahies par les nombreuses photographies comme c'est le cas de nos manuels du XXe siècle. Nous croyons que les gravures insérées répondent aux mêmes fonctions que les photographies modernes. Hormis les gravures contenues dans les relations de voyages (ou autres littératures du même genre) qui circulent en France, le public ne semble disposer d'aucun répertoire significatif d'images relatives à l'Inde. La peinture française au XIXe siècle n'offre, elle non plus, aucune toile dépeignant des scènes ou des personnages hindous. Par conséquent, nous croyons que les lecteurs de manuels devaient nécessairement croire au réalisme des scènes illustrées par ces gravures.

La Gravure française: Essai de bibliographie, 3 vols. (Paris: Maurice le Garrec, 1927); et de E. Bénézit, Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs, 10 vols. (Paris: Librairie Gründ, 1976). Précisons que les inscriptions au bas des gravures révèlent l'identité du graveur (Sc.=sculpsit) et du dessinateur (Del.=delineavit). Selon les données disponibles, il nous est impossible de savoir si le graveur a reçu l'ordre de l'éditeur de laisser libre cours à son imagination, ou bien, a suivi les directives de l'auteur du manuel?

Une des caractéristiques significatives des gravures est de transmettre des impressions singulières aux lecteurs de manuels. Les graveurs choisissent délibérément de faire ressortir certaines caractéristiques qui émanent de la représentation. Par exemple, Buchon (**fig.10**) choisit de dépeindre la sati comme étant l'acte par excellence de l'abnégation, tandis que Clavel (**fig.9**) dépeint la même scène comme étant l'acte exemplaire de la barbarie. Le tableau brossé par le graveur va généralement être le reflet de la narration de l'auteur.

Dans les manuels de la seconde période, on ne trouve aucune gravure relative à la dévotion de l'hindou. Seul le manuel de Grant contient des gravures, mais aucune dédiée au thème qui nous intéresse. Dans l'ensemble, les auteurs des manuels modernes abandonnent leur utilisation comme support pédagogique de leurs descriptions.

Cette rupture presque complète entre les deux périodes de production apparaît significative pour trois raisons. La fréquentation progressive du terrain culturel par les européens a, croyons-nous, hypothéqué la crédibilité des paysages dépeints par les gravures contenues dans les manuels de la première période. De plus, l'ouverture du musée Guimet à Lyon (puis de son transfert à Paris) a joué un rôle capital dans la dernière décennie du siècle afin de communiquer au grand public une autre image de l'Inde. La statuaire devait notamment se charger d'exhiber au grand jour les formes plastiques qu'adopte la sensibilité artistique des hindous. Enfin, l'art de la gravure semble incompatible avec l'esprit positiviste qui s'enracine graduellement dans les milieux intellectuels français. L'accent sur les travaux philologiques et le désir de donner un caractère scientifique aux manuels amènent les auteurs de la seconde période à

délaissier l'utilisation de gravures, associées généralement aux relations de voyages et aux dilettantes.

Les gravures relatives aux pratiques de la dévotion de l'hindou contenues dans le manuel de Picart sont les émanations chimériques par excellence de l'Inde imaginaire. Son manuel contient plus de 200 gravures dont 44 d'entre elles se rapportent à l'Inde. De ce nombre, nous en avons sélectionné uniquement six: celles qui font référence directement au sujet abordé par notre recherche.

Les gravures de l'édition de 1816-1819 sont exactement les mêmes que celles de la première édition (1723-1743). Les éditeurs du manuel utilisent presque un siècle plus tard les mêmes gravures qui ont nourri l'imaginaire des lecteurs du XVIIIe siècle. L'Inde dépeinte au lecteur est celle du siècle des lumières. Le talent de Picart conjugué à son imagination débordante a laissé une marque indélébile, comme l'attestent les nombreuses éditions de l'ouvrage¹¹⁵.

Afin d'exécuter certaines de ses gravures, Picart s'est inspiré de l'ouvrage d'Abraham Roger¹¹⁶. Les scènes dépeintes aux **fig.2** et **fig.3** sont en fait calquées sur celles qui apparaissent à la page titre de l'ouvrage de A. Roger (**fig.11**). Sur cette gravure, tout comme sur la **fig.2**, on aperçoit dans le premier carré de gauche (à partir du haut), à droite au-dessus d'un feu, un personnage suspendu par les pieds. La position aérienne du dévot est identique sur les deux figures.

À la **fig.11**, le deuxième dessin de gauche, à partir du haut, on peut voir un

115 À cet effet, voir au chapitre 3, la note 6.

116 A. Rogerius, De Open-Deure tot het Verborgten Heydendom. Réédition hollandaise de W. Caland (Linschoten-Vereenigin, 1915), XXXI.

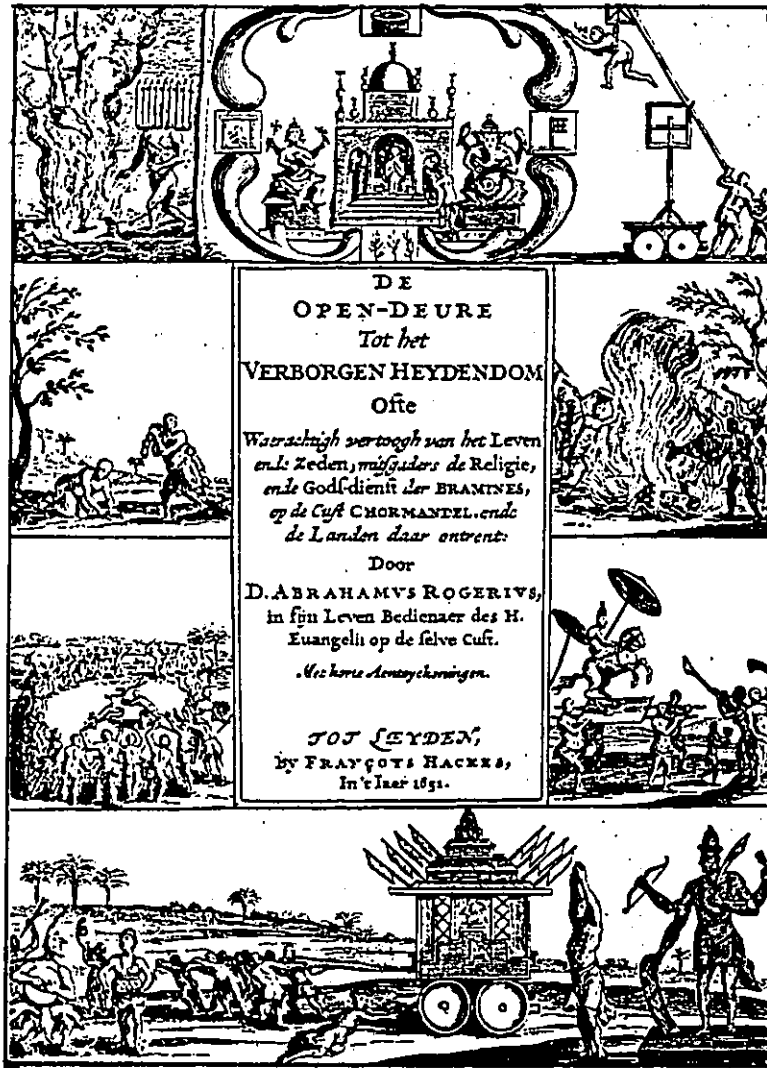


Figure 11

individu tirant péniblement une gigantesque chaîne. Il ressemble à celui qui apparaît à la **fig.3**, à droite. Tout à côté de lui, à gauche, on peut voir un homme qui semble être retenu prisonnier par une chaîne fixée à son pied droit. Cette scène ressemble étrangement à celle dépeinte à la **fig.11**.

L'analyse de l'ouvrage de A. Roger effectuée par Weinberger-Thomas permet de confirmer nos affirmations. En effet, on découvre que A. Roger a séjourné entre 1643 et 1640 à «Pulicat». De plus, nous avons trouvé l'endroit exact où Picart a copié les titres qui apparaissent en bas de page à la **fig.2** et à la **fig.3**¹¹⁷. Il n'y a aucun doute qu'il s'est inspiré de l'ouvrage de A. Roger afin de réaliser ses gravures.

Le seul manuel de la première période qui ne possède aucune gravure est celui d'Anot de Maizières. Le manuel de Sulau de Lirey possède en tout six gravures: une de Luther, de Pierre l'Hermitte, de Mahomet, de Moïse, de Jésus et, finalement, d'une vestale. Comme nous pouvons le constater, il ne consacre aucune gravure à des personnages liés à l'hindouisme.

Les deux volumes du manuel de Clavel contiennent en tout 28 gravures et un frontispice. Il y a cinq gravures relatives à des motifs hindous: un «Mariage Tzingaris» (**fig.12**); un «Tcharok-Poutché» (**fig.5**); une veuve hindoue s'immolant avec son mari (**fig.9**); des «Pénitents Hindous» (**fig.13**); enfin, le «Char de Djaggernâtha» (**fig.7**). Nous connaissons l'identité du dessinateur et des graveurs grâce aux inscriptions situées au bas de la page¹¹⁸. Les descriptions pittoresques et envoûtantes de l'auteur sont en fait

117 Weinberger-Thomas, Les Chemins 110. Voir en particulier les notes 15, 16 et 17.

118 À gauche, on peut lire le nom du dessinateur (del.) Après avoir consulté les ouvrages de Courboin, La Gravure et de Bénézit, Dictionnaire, nous avons trouvé la trace d'un certain Philippe Auguste Jeanron



Figure 12

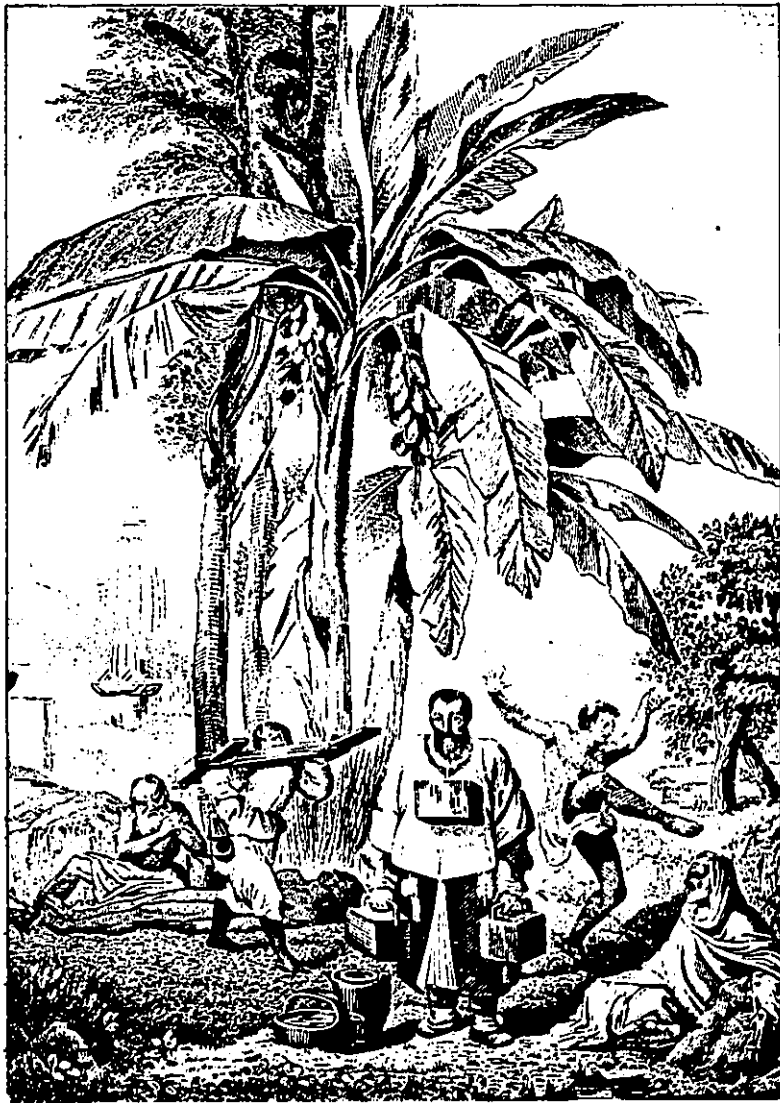


Figure 13

des pastiches de celles de Picart.

Par exemple, la gravure qui représente la veuve hindoue qui s'immole avec son mari (**fig.9**) prend comme modèle exemplaire celle de Picart (**fig.8**). À la **fig.8**, il y a tout d'abord à l'avant plan, à gauche, un homme qui jette du bois dans le brasier. Sur les deux gravures, ce personnage est exactement dans la même position, tenant lui aussi dans ses mains des morceaux de bois. Dans les deux cas, le cadavre qui gît dans la fosse est lui aussi dans une position similaire. À l'arrière-plan, au centre, le préposé qui pousse la veuve dans le bûcher se trouve dans une position correspondante avec de surcroît une tunique semblable à celle du personnage qui est représenté sur la gravure de Picart. Le vase situé au bord de la fosse, à l'avant plan, près de la femme qui tient dans ses mains un autre vase, paraît au même endroit sur les deux gravures. À l'avant plan, à droite, celui qui bat le tambour est une réplique presque identique (dans les gestes, dans l'habillement, dans la coiffe, ainsi que dans la forme de l'instrument de musique) de celle de Picart. Près du personnage, le trompettiste(?) est situé sur les deux gravures exactement au même endroit. Il porte également la même coiffe.

Une autre gravure de Clavel (**fig.13**) est inspirée de deux gravures différentes provenant encore une fois de l'ouvrage de Picart. Il plagie à la **fig.3** le brâhmane

(1809-1877), et de son fils André. Toutefois, en ce qui à trait au père, le dictionnaire de Bénézit le présente comme un peintre seulement. Il n'y a aucune autre indication pertinente. Quant au fils, l'ouvrage précise seulement qu'il est «né à Paris au XIXe siècle» (p.55). Courboin fait référence à Jeanron sans toutefois indiquer de références biographiques (265, vol.3). En ce qui a trait aux graveurs (Sc.) nous n'avons rien trouvé au nom de E. Monnin (**fig.12**), ni à celui de Ferdinand. En fait, il y a plusieurs entrées sous le nom de Ferdinand mais aucune semble correspondre. À la **fig.5** et à la **fig.13**, on peut lire le nom de Lecouturier. On trouve à la page 524 du volume 6 de l'ouvrage de Bénézit la brève note suivante: Lecouturier, «graveur à Paris au milieu du XIXe siècle. Il illustra en 1847 les **Chansons nouvelles de Festeau**». S'agit-il du même? De même, à la **fig.7**, le nom de Lechard apparaît. Bénézit précise seulement: «graveur à Paris au XIXe siècle. Il a gravé des vignettes pour l'histoire de France d'Anquetil» (p.515, vol.6).

enchaîné à un arbre. Ce personnage est exactement dans la même posture, les gestes sont identiques, de même que la tunique dont il est revêtu. À l'arrière-plan, à droite, le personnage est plagié sur la gravure intitulée: «Jongleur qui vient guérir un malade» (**fig.14**). Curieusement, on la trouve non pas dans la section réservée à la religion en Inde, mais dans la section destinée à la religion des peuples d'Amérique. Les autres personnages qui apparaissent sur cette gravure (**fig.13**) sont probablement inspirés (ou sont plagiés) d'autres gravures de Picart. Nous ne sommes pas en mesure d'en établir la preuve formelle puisque nous avons été incapable de retracer dans le manuel de Picart les gravures qui auraient pu lui servir de modèle.

Les cinq volumes de Buchon offrent en tout 19 gravures. Seulement trois sont en rapport avec la religion en Inde¹¹⁹. Deux d'entre elles sont copiées de l'ouvrage de Creuzer. La gravure intitulée l'«Incarnation de Vichnou, allaité par Dêvaki sa mère» (**fig.15**) provient de la planche 13 de la page 96 de l'ouvrage de Creuzer,¹²⁰ celle dénommée «Parvati présentant le breuvage d'immortalité au dieu Siva» (**fig.16**) provient de la planche V de Creuzer¹²¹.

La dernière gravure, «Sacrifice d'une brahmine sur le bucher [sic] funéraire de son mari» (**fig.10**), est un pastiche de la **fig.8** de Picart¹²². À l'arrière-plan, au centre, on

119 Sur la page liminaire, il indique: «Magnifique édition splendidement illustrée».

120 Creuzer, Religions. De son côté, il l'a prise chez Moores Hindu Pantheon, planche 59.

121 Creuzer utilise la planche 18 de l'ouvrage de Moores.

122 Le graveur se nomme Boilly. Nous avons trouvé dans le Dictionnaire de Bénézit six différents Boilly. Nous sommes dans l'impossibilité d'identifier, selon les données fournies, le graveur en question. Bénézit ne donne aucune référence concernant Colignon, le dessinateur (del.).



Figure 14



Incarnation de Vishnou, allaité par Dèvaki sa mère.

Figure 15



Verdel del.

Jardinet sculp.

Parvati présentant le breuvage d'immortalité au dieu Siva

Figure 16

aperçoit sur les deux gravures deux personnages de physionomie identique revêtus d'une tunique similaire, près de ce qui paraît être un rideau retenu par une structure de bois. Le personnage de gauche verse le contenu de son récipient dans le brasier. Le personnage enturbanné qui alimente en combustible le brasier, à la gauche, est situé au même endroit, mais dans une posture différente. Tout à côté de lui, à la gauche, la femme qui lève les mains au ciel apparaît au même endroit et dans la même position sur les deux gravures. À l'avant plan, au centre, la femme agenouillée avec un récipient en main est située au même endroit sur les deux gravures. Les deux trompettistes, à l'avant plan, à droite, se retrouvent eux aussi au même endroit avec des instruments musicaux presque identiques. Comme on peut le constater, les personnages principaux que l'on retrouve sur la gravure de Clavel sont pastichés sur ceux qui sont dépeints à la **fig.8** de Picart¹²³.

Le seul manuel de la deuxième période de production contenant des gravures est celui de Grant. Cependant, aucune des six gravures du manuel n'a de rapport avec l'hindouisme: quatre d'entre elles illustrent des scènes liées au confucianisme et deux sont relatives à l'Islam¹²⁴.

En dépit de tout ce qui peut apparaître excessif, il se dégage cependant une fascination certaine à l'endroit des gravures des manuels de la première période. Selon nous, elles expriment de façon saisissante le caractère exotique de l'Inde imaginaire. Elles réussissent à communiquer des impressions qui ne peuvent se transmettre par la

123 On peut lire la plénitude sur le visage de la satī. Par contre, ce sentiment n'est pas visible sur le visage de celle qui apparaît sur la gravure de Picart.

124 Précisons que deux gravures sont tirées du catalogue du Musée Guimet.

simple narration écrite. Les multiples expressions de la dévotion dépeintes sur ces gravures transportent dans un espace onirique les lecteurs de manuels de la première période de production.

IV-BILAN

Au chapitre précédent, nous avons constaté que l'Inde n'est plus le pays de la révélation primitive dans les manuels de la deuxième période de production. Cette thèse des romantiques d'Outre-Rhin disparaît subrepticement des manuels. De même, la théorie du déterminisme climatique élaborée par Montesquieu pour expliquer les différences observables entre les religions est elle aussi abandonnée. En ce qui a trait aux descriptions des rigueurs ascétiques des brâhmanes et des fakîrs, elles subissent aussi le même sort. Le yogin continue d'incarner dans les manuels des deux périodes l'archétype de la sagesse léguée par les Anciens. En outre, les danses des bayadères, les meurtres prémédités des thugs, les sacrifices humains, de même que ceux accomplis volontairement, sans oublier les dévots qui se jettent sous les roues du char de Jagannâtha, n'attirent que l'attention passagère d'un seul auteur (Vinson). Le rite funèbre de la satî s'éteint complètement des manuels de la seconde période de production.

La force persuasive des scènes dépeintes sur les gravures a sans doute laissé auprès des lecteurs les impressions les plus fortes. Les représentations des prouesses ascétiques des brâhmanes ont assurément enivré l'imagination. Celle relative à la réunion des fakîrs en a peut-être inquiété plusieurs. Les gravures se rapportant aux sacrifices volontaires (le «Tcharok-Poutché et celui de ceux qui offrent leur corps broyé

à la déesse de Puri) suscitent l'intérêt de chacun. Enfin, celles qui dépeignent l'holocauste de la veuve ont vraisemblablement provoqué l'indignation générale.

L'univers onirique de l'Inde imaginaire créé par les manuels de la première période s'éclipse subséquemment dans les manuels de la deuxième période de production. Les représentations qui ont jadis fait la gloire des manuels, en plus de subvenir au besoin d'exotisme des lecteurs, disparaissent. Nous examinerons de plus près au prochain chapitre les causes qui entraînent l'éclipse de l'Inde imaginaire dans les manuels de la deuxième période de production.

CHAPITRE 5- LA RUPTURE ENTRE LES DEUX PÉRIODES DE PRODUCTION

Dans un premier temps, nous aimerions faire ressortir quelques caractéristiques singulières des manuels des deux périodes de production. Dans un deuxième temps, nous voulons démontrer que l'éclipse de l'Inde imaginaire des premiers manuels modernes d'histoire des religions est le résultat direct du renversement de perspective opéré par l'introduction des méthodes scientifiques. Finalement, nous examinerons les conséquences qu'entraîne un tel renversement.

I-LES MANUELS DE LA PREMIÈRE PÉRIODE

1-LA PÉRENNITÉ DES REPRÉSENTATIONS

Nous avons pu constater, au premier chapitre, à la suite des récits exemplaires d'Hérodote et de Ctésias de Cnide, que l'Inde imaginaire commence à prendre forme et à laisser entrevoir ses contours. Ces récits stimulèrent non seulement les rêveries et les cauchemars de leurs contemporains, mais ceux aussi des masses médiévales. Les monstres qui protégeaient jadis les frontières du jardin d'Éden vont toutefois se volatiliser après les découvertes maritimes des Portugais. À partir du XVIIe et du XVIIIe siècle, les auteurs sont animés par l'esprit inquisiteur qui se dégage des Lettres Édifiantes, insistant désormais sur la dégénérescence des moeurs religieuses hindoues. Leurs efforts répétés afin de désancrer de l'imaginaire les légendaires pratiques de dévotion des ascètes sont néanmoins contrecarrés à la fin du XVIIIe siècle par l'effervescence, voire même par le délire soudain, des savants d'outre-Rhin. L'Inde des gymnosophistes redevient avec Schlegel, Creuzer, et tous les romantiques français, le jardin d'Éden où poussent les

fruits de la sagesse éternelle. Sans aucune expérience de terrain, ils ont chanté les hymnes de la sagesse hindoue.

La traduction et la diffusion des premiers textes sacrés par les membres de l'Asiatic Society of Bengal contribuent largement à la recrudescence de l'image mythique de l'Inde des gymnosophistes¹. Au cours des siècles, les représentations qui illustrent les exercices de piété des brâhmanes, les fabuleux exploits des yogins, les tours d'adresse des fakîrs, le dévouement et le renoncement de la veuve résignée à mourir avec son mari, sans oublier les mille et une façon de donner avec ferveur sa vie aux dieux, se sont fossilisés dans l'imaginaire occidental. Les puissances oniriques qui émanent de ces représentations ont, suivant l'expression de Gruzinski, «colonisé l'imaginaire» des européens².

La narration des multiples facettes qu'adopte la dévotion de l'hindou se retrouve à toutes les périodes de l'histoire littéraire occidentale. On retrouve ces mêmes représentations dans les manuels de la première période de production. Par ailleurs, on assiste dans les manuels de la deuxième période à un véritable coup de théâtre. Les descriptions des vertus exemplaires des descendants des gymnosophistes qui habitent le pays de la révélation primitive disparaissent subrepticement. Les affres des fakîrs, les dévots qui se font écraser sous les roues du char de Jagannâtha, et l'holocauste de la veuve, subissent le même sort. Ces représentations qui ont captivé l'imagination des occidentaux depuis, dans certains cas, la plus haute antiquité, se voient reléguées aux

1 U. King, Indian Spirituality and Western Materialism (New-Delhi: Indian Social Institute, 1985), 5.

2 S. Gruzinski, La Colonisation de l'imaginaire (Paris: Gallimard, 1988).

oublies de l'histoire littéraire.

Par contre, l'horizon onirique indien continue d'entretenir des rapports étroits avec les oeuvres littéraires du siècle dernier. Les dramaturges, les poètes, les romanciers, les philosophes, puisent leurs inspirations dans le réservoir sans fond de l'univers spirituel hindou³. Ils écrivent en «images littéraires» les contours indéfinis du merveilleux qui, dans ses rythmes, résonne comme une symphonie d'images insolites. Les oeuvres d'un Victor Hugo, d'un Baudelaire, les oeuvres philosophiques d'un Victor Cousin, d'un Benjamin Constant, ou d'un Edouard Quinet, recèlent un imaginaire de l'Inde. Nourris d'exotisme par des récits enchanteurs laissés par d'audacieux aventuriers, ils continuent tous de ravitailler l'imaginaire en représentations pittoresques. L'exotisme demeure la panacée idéale contre le «spleen» baudelairien et contre l'indigestion positiviste qui indisposent les oeuvres littéraires de la fin du siècle.

Même si la colonisation du sous-continent indien par les britanniques «banalise l'exotisme», l'Inde imaginaire continue de se nourrir de sa propre mémoire⁴. La sublimation des désirs romantiques passe par l'exotisme oriental, véritable pivot de l'évasion.⁵ La quête d'exotisme est symptomatique des profonds bouleversements religieux et sociaux que traverse la France. La jeune République ne possède pas de

3 Biès précise que l'Inde inspire aussi les musiciens: Étienne Jouy compose en 1810 un opéra intitulé «Les bayadères»; Gauthier compose «L'anneau de Cakuntala» (1858). Kálidásá, poète et dramaturge, «inspire surtout les musiciens» (Biès, Littérature française 87-88).

4 Charnay, Les Contre, 45.

5 Renou dans la préface de l'ouvrage de Schwab, La Renaissance orientale 5; R. Mathé, L'Exotisme (Paris et Montréal: Bordas, 1972), 14; M. Meslin, éd. Le Merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident (Paris: Bordas, 1984), 7.

bataillons de dévots prêts à s'immoler afin de plaire aux divinités. La France catholique, sinon Voltairienne, à la suite de l'expérience révolutionnaire, recherche le dépaysement afin d'échapper momentanément à la modernité. Surtout dans des lieux où l'on trouve encore des pratiques de sagesse. L'Inde des romantiques apparaît être la terre promise de la spiritualité perdue.

2-LA PEINTURE FRANÇAISE ET LA PLASTIQUE HINDOUE

Nous aimerions mettre en relief que ce n'est pas l'art figuratif qui est à la source de l'imaginaire de l'Inde, mais plutôt les oeuvres littéraires d'illustres écrivains enivrés de romantisme et d'exotisme oriental. Il est remarquable que les peintres français, contrairement aux écrivains, ne se soient pas du tout préoccupés de la vogue indienne qui a envahi les milieux littéraires. Après avoir passé en revue les principaux mouvements (le néo-classicisme, le romantisme, le réalisme, l'impressionnisme) qui ont dominé la scène de la peinture française au siècle dernier, nous avons constaté qu'ils ont été imperméables à l'indomanie des écrivains romantiques. Nous n'avons trouvé aucune toile ayant pour thème les fakîrs, les bayadères, les brâhmanes, et les autres personnages qui ont fait l'objet de notre enquête⁶. Rodin semble avoir été un des

⁶ Par contre, certaines toiles de Gustave Moreau sont inspirés de l'univers onirique indien. Par exemple, le tableau intitulé «Triomphe d'Alexandre le Grand». Moreau écrit au sujet de cette toile que: «La petite vallée indienne où se dresse le trône immense et superbe contient l'Inde entière, les temples aux faîtes fantastiques, les idoles terribles, les lacs sacrés, les souterrains pleins de mystères et de terreurs, toute cette civilisation inconnues [sic] et troublante» (B. Noël, Gustave Moreau [Paris: Fernand Hazan, 1979], 41). Mathieu fait référence à Moreau et à la puissance onirique de l'Inde pour stimuler l'imagination (P.L Mathieu, L'Assembleur de rêves. Ecrits complets de Gustave Moreau [Paris: Fata Morgana, 1984], 248). Notons au passage que Schwab a relevé la trace d'une influence bouddhiste sur certaines toiles de Gauguin (Schwab, La Renaissance 501). À cet effet, on peut donner deux exemples: la figurine qui apparaît sur la toile «La mère de l'artiste (1890)», et sur la sculpture intitulée «L'Idole à la perle». Selon Cachin, les formes plastiques qui ont inspiré Gauguin se retrouvent

premiers artistes français à s'intéresser à la sculpture et à la peinture hindoue⁷.

En revanche, il y a une fascination certaine chez les peintres romantiques pour l'Orient méditerranéen. Les frontières limitrophes de cet Orient commencent pour certains aux portes de la ville portuaire de Marseille⁸. Ces peintres se préoccupent presque exclusivement du pourtour de la Méditerranée (Maroc, Turquie, Grèce, Syrie, Egypte, Algérie). E. Delacroix (1798-1863), le plus illustre représentant de l'école orientaliste, se limite lui aussi au pays gravitant autour du bassin méditerranéen.

Il est à noter que l'Inde ne figure pas sur l'itinéraire de voyages des peintres du siècle dernier. Ce qui explique vraisemblablement l'absence sur les tableaux des maîtres des fabuleux personnages. Le long périple nécessaire, sans oublier les frais considérables requis pour une telle odyssee, empêche ces derniers de s'intéresser aux paysages oniriques hindous.

Notons au passage que la France découvre la plastique indienne seulement vers la fin du XIXe siècle. Le rôle d'Emile Guimet est considérable afin d'initier le grand public aux nouvelles formes plastiques. Il possède dans son musée le monopole des oeuvres d'art asiatique qui se trouvent à Paris. Avec ses collections, les gens avisés prennent connaissance des productions de l'imaginaire religieux hindou. Contrairement

sur le temple javanais de Borobudur (F. Cachin, Gauguin [Paris: Librairie Générale Française, 1968], 207 et 244). Nous aimerions remercier le professeur Pagé d'avoir attiré notre attention sur l'oeuvre de Gauguin.

7 Schwab, La Renaissance 500.

8 À ce sujet, voir l'esquisse de P. Puvis de Chavannes (J. Leymarie, La Peinture française: Le Dix-Neuvième Siècle [Genève: Skira, 1962]).

aux écrivains qui rêvent l'Inde à distance, Guimet présente au public les figures mythologiques qui composent l'univers spirituel de ceux qui font ordinairement l'objet des rêveries littéraires. Enfin, l'apport du musée s'avère important afin de cultiver le goût oriental et de stimuler l'exploration des religions d'Asie.

3-RELATIONS DE VOYAGE ET DON-QUICHOTTISME

Certains auteurs de la première période jouent le rôle de «marchands d'exotisme». Le genre littéraire adopté par Picart, Clavel et Buchon peut être comparé à celui des guides de voyages⁹. Ils cherchent tous deux à dépeindre des curiosités exotiques. Les descriptions des pratiques de dévotion possèdent le pouvoir d'entraîner l'imagination dans des lieux pittoresques ou cauchemardesques. Par exemple, on n'a qu'à penser au récit de Clavel concernant la satî qui tente désespérément d'échapper à la mort (p.152-153).

Nous croyons que la plupart des auteurs de la première période sont sous l'effet hypnotique des relations de voyages. Les savoureuses anecdotes rapportées par les voyageurs et les missionnaires exercent sur leurs esprits une fascination certaine. Par ricochet, ces anecdotes transmettent aux lecteurs des impressions singulières. Celles de Tavernier concernant les fakîrs et la scène dépeinte par Anquetil-Duperron concernant l'hôpital de Surate ont certes, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, enivré l'imagination des auteurs.

En outre, l'utilisation presque exclusive des relations de voyage entraînent

⁹ À ce sujet, voir dans l'introduction la note 6.

subtilement les lecteurs (et vraisemblablement les auteurs eux-mêmes) des manuels de la première période vers le don-quichottisme. Tout comme Don Quichotte qui croyait en la véracité des récits chevaleresques du Moyen Age, les lecteurs des manuels devaient eux aussi croire non seulement dans l'exactitude des descriptions de la dévotion de l'hindou, mais aussi aux scènes dépeintes par les gravures. En somme, aux yeux des lecteurs, les exploits ascétiques présentés sous forme narrative ou visuelle apparaissent tout aussi réels que l'univers imaginaire du grand chasseur de moulins à vent.

Ce point de vue doit être cependant nuancé. A priori, nous n'avons aucune raison de douter que les principaux intéressés croient faux ces récits. Il n'est pas inutile de rappeler que ces manuels ont comme fonction d'initier le public aux divers horizons spirituels. Par conséquent, il nous semble invraisemblable de croire que le public ait douté de leur véracité puisqu'ils ont justement pour objet de renseigner les lecteurs sur les croyances et les pratiques religieuses des hindous. Nos étudiants actuels doutent-ils, de nos jours, de la fidélité des textes utilisés en classe?

Les descriptions des diverses manifestations de la dévotion répertoriées initialement par les voyageurs et les missionnaires sont, dans bien des cas, l'expression véritable d'une réalité observable sur le terrain culturel. Par contre, nous sommes d'avis que la vie quotidienne des hindous ne peut être réduite aux extraordinaires prouesses ascétiques des fakîrs, ni à celles de ceux qui se font écraser sous les roues du char de Jagannâtha. En somme, les auteurs des manuels relèguent aux oubliettes une dimension fondamentale de la pratique religieuse au profit d'un sensationnalisme juvénile. Avec leurs insistances sur les expressions dignes des gymnosophistes des

Anciens, les auteurs de la première période donnent une image de la dévotion qui ne cadre pas avec la complexité et la diversité des formes qu'adopte, dans le quotidien, le sentiment religieux de l'hindou.

De même, les nombreuses scènes représentées sur les gravures transportent littéralement les lecteurs dans des univers oniriques n'ayant en fait que peu de correspondance avec le terrain culturel. Certaines scènes incarnent les émanations picturales des «paradis artificiels» baudelairiens. Le monde grotesque illustré par exemple à la **fig.4** est le fruit de l'imagination créatrice du graveur. Picart y brosse un tableau d'un univers chimérique qui n'appartient pas au monde hindou.

Les renseignements disponibles, autres que les relations de voyages et les comptes rendus des missionnaires, sont encore, entre 1800 et 1845, fragmentaires. De plus, comme nous l'avons constaté au chapitre deux, les textes sacrés susceptibles de renseigner le grand public sont eux aussi en nombre très limité. Par conséquent, les lecteurs des manuels ne peuvent distinguer clairement entre ce qui appartient au monde imaginaire et ce qui appartient à la vie quotidienne de l'hindou. En somme, les auteurs des manuels de la première période, tout comme le public en général, sont à la merci des données incertaines transmises par des ethnologues amateurs.

II-LES PREMIERS MANUELS MODERNES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

1-LE DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES DES RELIGIONS

Les conditions élémentaires propres à une émergence des sciences des religions se retrouvent réunies après la deuxième moitié du XIXe siècle. Les nombreuses

découvertes archéologiques, les déchiffrements des langues anciennes, les progrès réalisés en philologie, l'étude comparée des mythologies et du folklore, ainsi que les données ethnographiques, assurent les bases nécessaires conduisant à la création des premières institutions de savoir en matière de religion¹⁰.

L'époque charnière s'amorce avec l'ascension au pouvoir des dirigeants de la IIIe République. Les politiques républicaines ont eu un rôle déterminant dans l'établissement des sciences des religions. Les discours sur la ou les religions sont liés au pouvoir; ils éveillent des susceptibilités politiques¹¹. La réforme de l'enseignement religieux et la mise en place des premières institutions provoquent de nombreux conflits entre les catholiques et le gouvernement laïque. Les résistances du clergé de France ont sans doute retardé (en comparaison avec les Pays-Bas) le processus menant vers l'institutionnalisation des sciences des religions.

Les énergies du politique et du scientifique convergent vers la création de la première chaire d'histoire des religions au Collège de France, puis à l'ouverture de la cinquième section à l'École Pratique des Hautes Études. Dans les remous causés par ces innovations, Maurice Vernes traduit et publie le premier manuel moderne d'histoire des religions disponible en France. Cet ouvrage, comme tous ceux qui vont suivre, donne accès, au grand bonheur des esprits libéraux, aux trésors spirituels des grandes religions du monde. Certes, il existe depuis le XVIIe siècle des ouvrages décrivant les mœurs religieuses des peuples de la terre. Mais les sommes d'érudition nécessaires à

10 P.-D. Chantepie de la Saussaye, Manuel d'histoire des religions. Traduit sur la seconde édition allemande sous la direction de Henrie Hubert et Isidore Lévy (Paris: Librairie Armand Colin, 1904), 1.

11 Despland, "La Religion" xix.

une synthèse générale ne sont pas disponibles avant les dernières décennies du XIXe siècle. Les connaissances acquises durant la première moitié du siècle vont modifier considérablement les données accumulées depuis la Renaissance. Par exemple, les fouilles archéologiques révèlent l'existence de civilisations disparues, ignorées par les auteurs antérieurs au XIXe siècle. De plus, on découvre aux quatre coins du globe des textes sacrés inconnus des savants européens. Le déchiffrement des langues orientales, comme nous l'avons vu, suscite les passions les plus diverses.

Au début du XIXe siècle, les principaux acteurs sur la scène de l'indianisme sont les Britanniques et les Allemands. D'une part, les textes sacrés sont aux mains des Britanniques, et d'autre part, c'est l'érudition germanique qui a stimulé l'exploration intellectuelle de l'Inde. Les indianistes français, pour leur part, sont généralement restés dans l'ombre des deux puissances de l'indianisme naissant. En revanche, la France va combler son retard avec la création au Collège de France de la première chaire de sanskrit d'Europe. La mise sur pied de la célèbre Société Asiatique de Paris va même attirer les savants de toute l'Europe. Toutefois, la faible production des sanskritistes français avant 1830 n'est pas suffisante pour contrecarrer l'influence prédominante des romantiques d'outre-Rhin¹². La situation va graduellement changer et les savants français pourront s'illustrer par la suite avec leurs travaux d'érudition.

2-LE CHANGEMENT MÉTHODOLOGIQUE

Avec l'établissement d'institutions de savoir, on assiste à un véritable

12 Weinberger-Thomas, "Les Chemins" 118.

«reclassement global» et à une consolidation des méthodes scientifiques. Les chercheurs qui sont rattachés à ses nouvelles institutions doivent apprendre et pratiquer les «bonnes méthodes¹³».

Avec l'introduction de nouvelles procédures, les méthodes préconisées par les auteurs de la première période (une anthropologie de salon teintée de dilettantisme) se voient écartées au profit du nouvel ethos. Avant la mise sur pied des nouvelles institutions, il n'y avait aucune instance capable d'imposer des procédures rigides car le travail de l'historien des religions n'était pas encore régie par une académie quelconque.

L'adoption d'une méthode commune entraîne une certaine uniformité; ce qui a pour effet de créer une vision du monde particulière. Par exemple, les traductions des textes sacrés vont édifier une image singulière de l'hindouisme. Elle va devenir l'image dominante de la religiosité des hindous dans l'imaginaire européen. Les manifestations du sentiment religieux sous le joug des colons britanniques, et de son expression dans des pratiques de dévotion, ne sont pas en tout point identiques à celles de l'époque védique.

La dévotion prescrite par les textes sacrés engendre un imaginaire particulier. L'utilisation systématique des textes sacrés rend homogène une religiosité qui est en fait plurielle. À cet effet, on peut se poser les questions suivantes: la dévotion de l'hindou est-elle vraiment uniforme sur tout le sous-continent? Qu'en est-il des particularismes locaux? À elles seules, les différences sectaires contredisent l'homogénéité des

13 M. de Certeau, "L'Opération historique," in: J. Le Goff, et P. Nora, éd. Faire de l'histoire (Paris: Gallimard, 1974. vol.1), 7-11.

descriptions de ceux qui limitent leurs narrations aux préceptes avancés par les textes sacrés. Le danger, si l'on peut s'exprimer ainsi, est de construire un objet qui n'a que très peu de correspondances avec ce qui est observable sur le terrain culturel.

La narration faite à partir des textes sacrés a généralement tendance à être considérée comme étant la «réalité¹⁴». En d'autres mots, ces textes équivalent à ce qui est théoriquement observable sur le terrain culturel. Pour la très grande majorité des lecteurs qui ne possèdent aucune expérience de terrain, il demeure facile de confondre le lointain passé védique avec la situation de l'hindouisme au XIXe siècle. Les références relatives à la situation actuelle, précisons-le, ne sont que très rarement indiquées dans les manuels de la deuxième période de production.

La représentation de l'altérité religieuse est déterminée indirectement par des choix épistémologiques. À cet effet, la pratique historiographique fondée sur le ouï-dire est abandonnée dans les manuels de la deuxième période au profit de la philologie et de la critique historique. On passe alors d'une histoire anecdotique à une histoire positive. Ce passage implique nécessairement une rupture épistémologique. Cette rupture amène des procédures nouvelles et, par extension, une image différente du même objet. Ce dernier demeure le même, mais la méthode employée afin de le décrire le transforme de manière significative.

3-LE TEXTE ET LE TERRAIN CULTUREL

Les auteurs animés par l'esprit romantique ont d'abord commencé par rêver

14 Saïd, L'Orientalisme 113. De même, il va sans dire que les anecdotes pittoresques tirées des récits de voyages par les auteurs des manuels de la première période édifient elles aussi un imaginaire de l'Inde.

l'altérité hindoue¹⁵. L'indomanie à la mode dans les salons parisiens va graduellement s'estomper à la suite de la fréquentation régulière du terrain culturel. Les contacts étroits des administrateurs coloniaux et des nombreux commerçants avec la population autochtone ont dû avoir une incidence sur la crédibilité des fantaisies en circulation à l'endroit des prouesses ascétiques des dévots hindous. Les données de terrain recueillies au cours du XIXe siècle étaient forcément destinées à contredire le prétendu réalisme des scènes décrites dans les gravures contenues dans les manuels de la première période. Les mondes imaginaires créés naguère par les graveurs s'éclipsent complètement des manuels de la deuxième période.

Dans les manuels de la seconde période, l'entrée en scène des méthodes philologiques et de la critique historique chasse des manuels l'exotisme et les descriptions pittoresques. Avec l'introduction des méthodes scientifiques, l'indomanie laisse la place à «l'Inde des savants». Le rêve laisse donc sa place à l'analyse méticuleuse des sanskritistes et des historiens professionnels. Le cénacle des indianistes impose désormais son empire.

Afin d'édifier l'image de la dévotion dans les manuels, les auteurs vont dorénavant porter leur attention sur les textes sacrés. Cette pratique s'effectue au détriment de la religion observable sur le terrain culturel. Par conséquent, le regard anthropologique va être occulté au point de devenir complètement borgne.

Nous aimerions souligner deux raisons supplémentaires pouvant expliquer cette situation. La perte au profit des Britanniques des comptoirs commerciaux et des enclaves

15 P. Jourda, L'Exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand (Paris: Boivin & Cie., 1938), 10.

coloniales françaises explique peut-être que l'intérêt des savants «fut porté plutôt sur les textes et les antiquités indiennes que sur les moeurs et coutumes des indiens vivants¹⁶». De même, on demeure stupéfait de constater le petit nombre d'indianistes français ayant voyagé en Inde. Le premier sanskritiste du Collège de France n'a jamais foulé le sol indien¹⁷. Schwab précise: il «est notable que, d'Anquetil-Duperron à Senart (1887), Foucher (1895), Sylvain Lévi (1897), aucun indianiste français de premier plan n'a visité l'Inde¹⁸». De plus, certains indianistes «se sont enorgueillis» d'être en mesure d'interpréter les textes sacrés sans même connaître le terrain culturel¹⁹. La situation est identique pour les auteurs des manuels (seul Vinson possède une expérience tangible du terrain culturel).

En règle générale, les auteurs de la deuxième période présentent à leurs lecteurs non pas une religion vivante, actuelle, mais les débris et les vestiges d'une religiosité qui appartient au passé. La religion en Inde au XIXe siècle n'est pas celle des Upanishads, tout comme la religion en Grèce au XIXe siècle, n'est pas celle du siècle de Périclès. De même, on peut se demander si l'hindou du siècle dernier pourrait connaître la vie religieuse des Français, en analysant seulement le contenu des Évangiles.

La fascination exercée par l'Inde repose notamment sur son glorieux passé. Les auteurs dissertent sur les pratiques de dévotion contenues dans les textes classiques

16 Murr, "Les Conditions" 254.

17 Filliozat, "Deux cents" 112.

18 Schwab, La Renaissance 56. Selon Filliozat, S. Lévi aurait visité l'Inde. Filliozat, "L'École Française," 3.

19 Filliozat, "L'École Française," 3.

sans indiquer aux lecteurs si elles existent toujours. Ils étudient le panthéon hindou; tout comme les classicistes scrutent celui des grecs ou des romains. Ils donnent la nette impression que seuls les archéologues et les sanskritistes peuvent restituer aux annales de l'histoire la religiosité de cette grande civilisation.

L'étude scientifique de la civilisation indienne semble être, en fait, calquée dans ses grandes lignes sur le modèle offert par les études classiques. Tout comme les hellénistes ou les latinistes, les sanskritistes mettent l'accent sur les littératures appartenant à la période antique²⁰. Alors, vu la perspective adoptée par les savants, on peut sans peine comprendre l'attrait qu'exerce pour eux la littérature appartenant à cette période. L'introduction de la critique historique n'est vraisemblablement pas, elle non plus, étrangère à l'attention presque malade des auteurs à l'endroit des **textes**.

En définitive, l'importance trop grande accordée aux textes classiques et pas assez au contexte socio-anthropologique (qui lui tient compte des transformations et des changements face à l'histoire, notamment sur les bouleversements provoqués par le colonialisme), crée une distorsion entre la religion vécue sur le terrain culturel et celle tirée des textes sacrés²¹.

Afin de pallier à cette situation, Anquetil-Duperron a élaboré une méthodologie adéquate. Pourtant, à en juger par l'histoire, cette méthode trouva durant le siècle

20 Communication orale du professeur Ursula King.

21 King précise: «indologists reconstruct a largely forgotten and idealised past far removed from contemporary Indian society, sociologists and social anthropologists are often too closely wedded to the immediate present. One frequently gains the impression that neither group pays sufficient attention to the complexity of the past-present continuum in Hinduism as a living religious tradition» (U. King, "Some Reflections on sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism," Numen 36 [1989], 72).

suisant peu d'émules²². Le grand orientaliste avait effectivement trouvé une solution novatrice à un des plus difficiles casse-tête méthodologiques. Quelle méthode l'historien des religions doit-il employer pour décrire une religion autre que la sienne ? Anquetil-Duperron croit qu'il faut avant tout être en mesure de lire les textes dans leur langue et dans leur écriture originale puis questionner sur le terrain culturel les membres d'une religion particulière, les textes à la main²³. Cette procédure méthodologique aurait réduit de façon significative la circulation des représentations de l'Inde imaginaire dans les manuels d'histoire des religions.

La démarche claudicante des sanskritistes et des auteurs des manuels du siècle dernier a été toutefois partiellement corrigée par les universitaires du XXe siècle. Afin d'éviter de présenter aux grands publics une religiosité qui semble appartenir essentiellement à une culture littéraire, les auteurs des manuels d'histoire des religions doivent adjoindre à leurs démarches méthodologiques une approche socio-anthropologique ou ethno-historique²⁴.

22 En effet, la tendance générale au XVIIIe siècle peut se résumer de la manière suivante: «Si l'idée d'une histoire de l'Inde pour elle-même est entrée à l'Académie, elle suscite rapidement des dissensions, précisément quant à la méthode à utiliser [...] la plupart des académiciens s'entendent pour penser que ce sont les auteurs occidentaux qu'il faut consulter pour apprendre quelque chose de fiable sur les Indiens, tandis qu'une autre tendance [...] soutient que ce sont les textes indiens eux-mêmes et, à défaut, les textes chinois ou persans, qui doivent servir de source à toute histoire de l'Inde» (Murr, "Les Conditions" 249).

23 Anquetil-Duperron, Zend-Avesta, vol.1, 81-83.

24 Comme le souligne Leroi-Gourhan: «L'ethno-histoire est de l'histoire avec ses méthodes applicables à n'importe quel terrain de tradition écrite, transposées à un fonds de traditions orales» (A. Leroi-Gourhan, "Ethnologie évolutive ou ethno-histoire," in: Ethnologie et histoire (Paris: Editions sociales, 1975), 11.

4-L'ALTÉRITÉ RELIGIEUSE

Le terme **hindouisme** est forgé en 1821. Il cherche à rendre compte de la diversité dite religieuse observable sur le terrain culturel. Il est important de souligner que ce ne sont pas les hindous eux-mêmes qui ont inventé le terme, mais plutôt les européens du XIXe siècle. Ces derniers ajoutent le suffixe «isme» à toutes les religions²⁵. En fait, il n'y a pas de mot correspondant dans le lexique sanskrit au concept occidental de **religion**. Le concept qui s'en rapproche le plus est celui de **dharma**²⁶.

L'utilisation graduelle du concept pendant le XIXe siècle donne l'impression que l'hindouisme constitue un corps doctrinal homogène sur toute l'étendue du sous-continent. Ainsi, on retrouve cette même impression dans les manuels de la seconde période de production lorsqu'on parcourt les descriptions relatives aux pratiques de dévotion. En règle générale, les auteurs confèrent à l'hindouisme une cohérence interne (en ce qui concerne notamment les doctrines et les pratiques de dévotion) qu'il n'a, en fait, jamais possédée²⁷.

Au siècle dernier, les diverses religions du monde sont filtrées à travers le prisme du christianisme. Les auteurs des manuels imposent inconsciemment à l'hindouisme le carcan de leurs propres catégories culturelles. L'altérité religieuse est donc interprétée

25 Smith, The Meaning 61.

26 King, Indian 76; R.C. Zaehner, Hinduism (Oxford: University Press, 1966), 10; F. Staal, Rules Without Meaning (New-York: Peter Lang, 1989), 390. Les indianistes ne sont pas, sur la question, tous unanimes. En ce qui a trait, du moins, à la période classique, Biardeau croit qu'«il faut rejeter tous les équivalents anglais ou français du terme dharma proposés par les traductions courantes qui cherchent à rapprocher la réalité indienne du lecteur occidental. Ce n'est ni la morale, ni le bien, ni le droit, ni la justice, ni la loi. C'est l'ordre socio-cosmique» (M. Biardeau L'Hindouisme: anthropologie d'une civilisation (Paris: Flammarion, 1981), 49).

27 King, Indian 75. La même idée est exprimée par Staal, Rules 397.

à l'aide de la Weltanschauung caractéristique de l'Europe coloniale. La projection de nos propres catégories d'entendement ne s'arrête pas à la frontière du concept d'hindouisme. Les catégories utilisées par Anot de Maizières appartiennent non seulement au lexique chrétien mais à la structure institutionnelle de l'Église catholique²⁸.

Les voyageurs et les missionnaires ont amené dans leurs bagages leur religion. Ils découvrent l'altérité religieuse à travers un regard anthropologique conditionné par des catégories spécifiques à leur culture. Ils interprètent la spiritualité vivante des hindous suivant un regard déjà conditionné par des idées préconçues.

Les auteurs des manuels de la première période empruntent non seulement les anecdotes retenues par les voyageurs et les missionnaires, mais choisissent délibérément certaines histoires pittoresques. Ils sélectionnent dans l'inventaire des représentations de l'Inde imaginaire celles qui conviennent à leur dessein. Ils utilisent sciemment des descriptions jugées significatives afin d'édifier une image singulière de l'Inde. Sous un certain angle, ils interprètent l'interprétation initiale fournie par les récits de voyages et autres écrits du genre. Tels des «trafiquants de l'imaginaire», ces auteurs interprètent une culture avec des documents constituant eux-mêmes une interprétation. Le prisme par lequel les lecteurs perçoivent la réalité dépeinte par les manuels se trouve par conséquent doublement faussé.

De plus, la forme et le style adoptés par les auteurs donnent une valeur esthétique au récit. Parfois, l'inverse se produit. Par exemple, les impressions qui se dégagent de la narration et des jugements exprimés édifient une image particulière du dévot. Ce

28 À cet effet, voir les pages 74 à 77 du chapitre 3.

procédé constitue sans doute une réminiscence, sinon un prolongement, des merveilleux récits issus de l'Antiquité. Le récit de Clavel concernant le brâhmane qui passa plusieurs mois dans un caveau l'illustre bien. L'image particulière qui se dégage d'un tel récit renforce à coup sûr les idées préconçues qui ont été générées par des littérateurs antérieurs.

La compréhension de l'altérité religieuse s'effectue de façon externe. C'est-à-dire que les auteurs (hormis Vinson) des manuels des deux périodes de production n'ont aucune expérience de terrain. Ils n'ont pas consulté sur place les principaux intéressés afin de se rendre compte de la justesse ou de l'écart de leurs descriptions (ou plutôt de leurs interprétations). Il n'y a donc aucune compréhension interne de l'altérité puisqu'elle suppose la présence sur le terrain culturel d'un ou des observateurs. En somme, on peut suggérer que les descriptions offertes par les auteurs des manuels représentent, suivant la célèbre formule de Lévi-Strauss, un genre de «regard éloigné». Non vers l'inconnu, mais dans la réflexion du miroir de nos représentations caractéristiques de la *Weltanschauung* européenne. Le regard vers l'altérité religieuse est, selon nous, nécessairement conditionné par la culture et par des choix épistémologiques. L'objet d'étude est constitué à partir de projections inconscientes issues de catégories appartenant au langage religieux chrétien. On peut affirmer, comme le fait Hentsch, que ce n'est pas avec une «simple gymnastique mentale» que les soi-disant occidentaux (sans oublier les prétendus orientaux) pourront se débarrasser de l'ethnocentrisme²⁹. Bref, le regard porté à travers le prisme des manuels des deux

29 Hentsch, *L'Orient* 267-268.

périodes de production sur les expressions qu'adoptent la dévotion de l'hindou constitue une source d'informations uniques afin de connaître et d'évaluer la compréhension des auteurs du siècle dernier.

CONCLUSION

Notre objectif a été de répertorier les représentations décrivant les personnages et les formes multiples qu'adoptent dans son expression la dévotion de l'hindou. Dans les manuels de la première période de production, ces représentations sont l'expression par excellence de l'Inde imaginaire. Notre analyse a démontré que les premiers manuels modernes d'histoire des religions donnent une image de la dévotion relativement différente de celle des manuels de la première période. Nous avons démontré que ce renversement de perspective est imputable principalement au développement des sciences des religions et de l'indianisme.

La «fureur indomaniacque» des romantiques s'éclipse au profit du labeur d'orientalistes chevronnés. L'établissement des premières institutions de savoir consolide les assises nécessaires à l'étude scientifique de la civilisation indienne. La création d'un corps professionnel ainsi que l'utilisation des méthodes scientifiques empêchent non seulement les envolées poétiques des auteurs enivrés de romantisme, mais provoquent de surcroît un changement épistémologique modifiant l'image de l'Inde. En conséquence, les prouesses ascétiques des dévots vont disparaître subrepticement des manuels de la seconde période.

L'Inde du XIXe siècle n'est pas celle de Sankara, ni celle des Gupta. La fixation des auteurs sur les textes sacrés appartenant à l'époque classique édifie une image particulière de la dévotion en Inde. L'image construite à partir des travaux des sanskritistes diffère de celle édiflée à partir des relations de voyage. Afin de corriger la

vision déformée qui apparaît à travers le prisme des textes sacrés, il faut comparer les informations avec celles du terrain culturel.

À l'heure actuelle, la voie moyenne tout indiquée entre l'anthropologie et l'histoire nous semble être celle adoptée par W.C. Smith. Son **personnalisme** constitue une tentative louable afin de pallier au problème méthodologique qui tenaille encore plusieurs chercheurs modernes. Sa méthode a le mérite de déplacer l'objet d'étude sur les individus eux-mêmes, ainsi que sur la tradition cumulative (cumulative tradition) de la communauté¹. Son approche méthodologique ressemble à celle d'Anquetil-Duperron.

Afin d'exalter les multiples expressions qu'adopte la dévotion de l'hindou, les gravures ont joué à coup sûr un rôle de premier plan. Elles expriment de façon saisissante le caractère exotique de l'Inde imaginaire. Elles réussissent à communiquer des impressions qui ne peuvent se transmettre par la simple narration écrite. Le pouvoir hypnotique des gravures de l'édition originale (1723-1743) de l'ouvrage de Picart cause un tel émoi qu'elles seront pastichées par les graveurs du XIXe siècle. Les représentations de l'Inde imaginaire véhiculées par les gravures s'éclipsent totalement des manuels de la seconde période de production. Elles sont rendues obsolètes à cause, d'une part, d'une meilleure connaissance du terrain culturel et, d'autre part, de l'essor fulgurant du nouvel ethos scientifique.

*

1 À cet effet, voir les ouvrages suivants de W.C. Smith: The Meaning and End of Religion (New-York: Macmillan, 1963); "Comparative Religion: Whither-and Why ?," in: M. Eliade and J. Kitagawa eds. The History of Religions: Essay in Methodology (Chicago: University of Chicago Press, 1959); "The Comparative Study of Religion: Reflections on the Possibility and Purpose of a Religious Science," Mc Gill University, Faculty of Divinity, Inaugural Lectures (Montréal, 1950), 41-60; "Methodology and the Study of Religion: Some Misgivings," in: R.D. Baird, Methodological Issues (Chico: New Horizon Press, 1975).

Dans un premier temps, notre exploration d'une région de la géographie imaginaire de l'Inde met en évidence l'éclipse de certaines représentations (les bayadères, les thugs, les dévots qui se jettent sous les roues du char de Jaggannâtha, la satî, les prouesses des fakîrs et des brâhmanes) des manuels de la seconde période de production. De plus, l'adoption des méthodes positives transforme considérablement l'image de la dévotion de l'hindou.

Dans un deuxième temps, notre recherche attire l'attention des lecteurs sur deux questions auxquelles sont confrontés quotidiennement tous les historiens des religions. Est-il vraiment possible de comprendre une «religion» qui n'appartient pas à son propre univers culturel? Si oui, quelles sont les méthodes appropriées afin de la décrire de manière adéquate à un public autre? Notre recherche ne prétend pas répondre à ces questions. En revanche, nous avons analysé comment les auteurs des manuels d'histoire des religions du XIXe ont répondu à leur insu à ces mêmes questions. En fait, les manuels nous apprennent beaucoup sur le regard occidental de l'altérité religieuse de même que sur la perception des cultures exotiques.

Dans un troisième temps, notre recherche contribue indirectement à entretenir une polémique entourant la question de l'objectivité des chercheurs par rapport à leur objet d'enquête. L'inventaire des représentations de la dévotion des hindous que nous avons dressé dans les manuels du siècle dernier atteste de la présence d'idées préconçues. En conséquence, le regard porté vers l'altérité religieuse est partiellement voilé par diverses représentations de l'Inde imaginaire. Ces idées préconçues entravent nécessairement l'examen impartial des auteurs. Par conséquent, l'objectivité prétendue

des auteurs des manuels n'est que le fruit d'un mythe épistémologique popularisé par les positivistes.

Dans un quatrième temps, notre analyse permet de mieux comprendre les mécanismes qui régissent la construction des discours sur les grandes religions du monde. Notre recherche illustre la rupture épistémologique qui s'opère dans l'ordre de la représentation entre les deux périodes de production des manuels. Le déplacement méthodologique vers les textes sacrés édifie une image de l'Inde différente de celle échafaudée à partir des récits de voyage. L'enquête «archéologique» de Foucault démontre justement cette discontinuité dans l'épistémè au XIXe siècle².

Dans un cinquième temps, notre travail contribue à une «démystification du mirage exotique» hindou³. Une meilleure connaissance du terrain culturel pourra sans doute aider à lever le voile qui masque le regard occidental de l'altérité religieuse.

Dans un sixième temps, notre perspective méthodologique a l'avantage de suivre dans la documentation d'une tranche précise de l'histoire les représentations qui forment un thème singulier. Nous avons été en mesure, après avoir dressé l'inventaire des représentations du sujet qui nous occupe, de comparer les données recueillies au premier chapitre avec celles du chapitre quatre. Les résultats confirment que certaines représentations apparaissent à divers moments de l'histoire. De plus, l'utilisation par l'historien des religions de cette approche méthodologique permet une analyse plus complète des premiers documents relatifs aux sciences des religions. Notre

2 M. Foucault, Les Mots et les choses (Paris: Gallimard, 1966), 13.

3 R. Mathé, L'Exotisme (Paris et Montréal: Bordas, 1972), 216.

compréhension du regard porté sur l'hindouisme par les auteurs du siècle dernier s'en trouve améliorée.

Enfin, nous avons tenté de mettre en évidence le rôle des manuels des deux périodes de production afin d'initier le grand public aux religions du monde, corrigeant ainsi le coup d'oeil négligent des historiens des sciences des religions.

*

En parcourant les divers ouvrages consacrés à l'histoire des sciences des religions, nous nous sommes rendu compte que les historiens ont négligé de souligner l'apport essentiel des manuels (hormis ceux de Picart et de Tiele) qui ont fait l'objet de notre recherche. Ces manuels constituent les seules oeuvres de vulgarisation disponibles pour initier les néophytes aux grandes religions du monde. Selon nous, les historiens auraient dû souligner leurs contributions, non pas pour leur rôle décisif dans le développement des sciences des religions, mais afin de promouvoir et de diffuser le savoir en matière de religion auprès du grand public. L'importance de ces manuels n'est pas négligeable puisqu'ils ont conditionné et orienté la production des manuels du XXe siècle.

De plus, les auteurs des manuels de la deuxième période de production ont raté l'occasion de mieux faire connaître la discipline naissante. Ils n'ont pas utilisé à leur juste valeur ces ouvrages pour promouvoir l'étude scientifique des religions. Ils avaient à leur disposition un outil de taille pouvant servir à des fins propagandistes. Cette lacune contribue à garder à l'écart le public cultivé et à transformer la discipline en une sorte de gnose où seulement quelques rares initiés ont le privilège d'explorer les divers univers

spirituels⁴.

En revanche, le musée Guimet avec sa bibliothèque de vulgarisation, son cycle de conférences publiques, ses collections d'art asiatique, ont contribué, selon nous, beaucoup plus à la diffusion des sciences des religions et à la connaissance des religions du monde que les manuels de la deuxième période. La volonté d'introduire les religions asiatiques et d'étaler les curiosités exotiques ramenées de voyage par Guimet ont sans aucun doute stimulé l'intérêt des gens cultivés pour les sciences des religions.

*

Afin de voir la réflexion dans le sens opposé du miroir, les chercheurs indiens doivent entreprendre une exploration de l'imaginaire occidental pour qu'ils puissent analyser leurs propres représentations de l'altérité religieuse. Les cavaliers conquérants de l'Islam, les marchands et les missionnaires européens, de même que les militaires britanniques, ont façonné un imaginaire de l'europpéen et du musulman dans la conscience hindoue⁵. Ces envahisseurs successifs qui dominent la scène politique pendant presque un millénaire imprègnent nécessairement l'imaginaire des indiens. Une confrontation des imaginaires respectifs (français\hindous) pourra sans doute amener une meilleure compréhension entre des cultures qui apparaissent à première vue très

4 Par contre, les conférences publiques de Réville au Collège de France ont dû contribuer de façon significative à la promotion des sciences des religions A. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions (Paris: G. Fischbacher éd., 1881). Une reproduction des leçons faites au Collège de France. Réville introduit son auditoire aux concepts utilisés en science des religions. Voir aussi, A. Réville, Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France (Paris: G. Fischbacher, éd., 1880). Dans cet ouvrage, il résume le contexte auquel est confrontée l'histoire des religions à ses débuts.

5 A. Miquel, "L'Inde et la Chine vues du côté de l'Islam," in: B. Lewis, et al As Others See Us (New-York: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985-1986), 284-297.

éloignées l'une de l'autre.

À l'aube du deuxième millénaire, le caractère exotique de l'Inde d'Hérodote n'a pas perdu de sa saveur. Boudée au siècle dernier par les peintres, exaltée par les écrivains, elle est de nos jours récupérée et retransmise sur nos écrans de télévision. Le septième art se charge dorénavant de véhiculer les représentations de l'Inde imaginaire. Même si on se rend compte aujourd'hui des excès juvéniles d'autrefois, il n'en demeure pas moins qu'elle continue inlassablement de nourrir en pittoresque l'imaginaire exotique européen.

Le désenchantement des masses envers le christianisme conduit les assoiffés de sagesse vers l'Inde mystique de la cinématographie hollywoodienne. L'Inde renvoie de nos jours non seulement l'image classique des gymnosophistes enseignant à Platon et à Zoroastre, mais celle moins heureuse de la misère. Les richesses légendaires du sous-continent ont disparu afin d'être remplacées par les scènes horribles des mouroirs de Calcutta. Bref, l'image mystique de l'Inde et celle des mouroirs de Mère Thérèse suscitent auprès des occidentaux les émotions les plus contradictoires.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

(en ordre de parution)

PREMIÈRE PÉRIODE

Picart, B. Histoire des religions et des moeurs de tous les peuples du monde. 6 vol. Paris: A. Belin, 1816-1819.

Anot de Maizières, C. Code sacré ou exposé comparatif de toutes les religions de la terre. Paris: J. Angé, 1835.

Sulau de Lirey, M. Histoire des différentes religions, depuis leur origine jusqu'à nos jours. Paris: Bureau de la publication, 1843.

Clavel, F.-T.B., éd. Histoire pittoresque des religions, doctrines, cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. 2 vol. Paris: Pagnerre Editeur, 1844.

Buchon, J.A., éd. Histoire universelle des religions. 5 vol. Paris: Administration de Librairie, 1845.

DEUXIÈME PÉRIODE

Tiele, C.P. Manuel de l'histoire des religions. Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes. Traduit du hollandais par M. Vernes, Paris: Ernest Leroux, 1880.

Rawlinson, G. Les Religions de l'ancien monde. Traduit de l'anglais par Clément de Fay, Paris et Genève: Librairie de la Suisse française, 1887.

Vinson, J. Les Religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire. Paris: Adien Delahaye et Emile Lecrosnier éditeurs, 1888.

De Milloué, L. Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés. Paris: Ernest Leroux, 1891.

Grant, G. M. Les Grandes religions. Traduit de l'anglais par D. de Faye, Paris et Genève: G. Fischbacher et C. Eggimann, 1897.

SOURCES SECONDAIRES

Abdelmalek, A. "L' Orientalisme en crise." Diogène 44 (1963), 103-141.

Agard, B., M.-F. Boireau et X. Darcos. Le XIXe siècle en littérature. Paris: Hachette, 1986.

André, J. et J. Fillozat. L'Inde vue de Rome: Textes latins de l'antiquité relatifs à l'Inde. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

Anonyme. Religions du Monde. Paris: Paul Dumont, 1840.

Anquetil-Duperron, A.H. Zend-Avesta. 3 vol. Réimpression de l'édition de 1771, publié par N. M. Tilliard, Paris: New-York: Garland Publishing, 1984.

Apfel Marglin, F. "Hierodouleia." The Encyclopedia of religion 6 (1987), 309-313.

Auboyer, J. Département des arts asiatiques des musées nationaux. Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1988.

De L' Aulnaye, F.H. Histoire générale et particulière des religions et du culte de tous les peuples du monde, tant anciens que modernes. 12 vol. Paris: Fournier Lejeune, 1791.

Balteau J., et al. Dictionnaire de Biographie française. vol.2. Paris: Librairie Letouley et Ané, 1936.

Baltrusaitis, J. Le Moyen-âge fantastique. Paris: Armand Colin, 1955.

De Balzac, H. Le Père Goriot. Paris: Robert Laffont, 1980.

Bamboot, Z. Les Voyageurs français dans l'Inde aux XVIIe et XVIIIe siècles. New-York: Burt Franklin, 1972.

Banier, (l'abbé A.) et l' (abbé J.-E) ; Mascrier. Histoire générale des cérémonies, moeurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. 7 vol. Représentés en 243 figures dessinées de la main de Bernard Picart. Paris: Rollin & Fils, 1741.

Barth, A. Quarante ans d'indianisme. Paris: Ernest Leroux, 1914-1927.

- Oeuvres de Auguste Barth. 5 vol. Paris: E. Leroux, 1914.
- Barthélemy Saint-Hilaire, M. J. Des védas. Paris: B. Duprat & A. Durand, 1854.
- Béguin, J. "Religion et laïcité à L.E.P.H.E." In: J. Béguin, et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987), 15-19.
- Bénézit, E. Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs. 10 vol. Paris: Gründ, 1976.
- Bergaigne, A. Les Dieux souverains de la religion védique. Paris: F. Vieweg, 1877.
- Bernier, F. Voyages de François Bernier. 2 vol. Paris: Imprimé aux Frais du Gouvernement, 1830.
- Bertrand, M. (l'abbé). Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde. Paris: J.-P. Migne, 1850.
- Biardeau, M. L'Hindouisme: anthropologie d'une civilisation. Paris: Flammarion, 1981.
- Biès, J. Littérature française et pensée Hindoue. Paris: C. Klincksieck, 1974.
- Bidiss, M.D. "Gobineau and the Origins of European Racism." Race 7 (1966), 255-270.
- Biographie universelle. vol. 34. Paris: L.G. Michaud, 1811.
- Bochinger, J.J. La Vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes. Strasbourg: F.G. Levrault, 1831.
- Bourdé, G. et H. Martin. Les Ecoles historiques. Paris: Seuil, 1983.
- Bouchon, G. "L'Image de L'Inde dans l'Europe de la renaissance." In: C. Weinberger-Thomas, éd. L'Inde et l'imaginaire (Paris: Edition de l'E.H.S.S., 1985), 69-90.
- Boudet, J. "Imaginaire." In: J. Le Goff éd. Les Mots de l'histoire (Paris: Robert Laffont, 1990), 548-549.
- De Broglie, (l'abbé). Problèmes et conclusions de l'histoire des religions. Paris: Putois-Cretté, 1885.
- Bronkhorst, J. "L'Indianisme et les préjugés occidentaux." Etudes de Lettre 2 (1989), 119-135.

- Brosses, de C. Du culte des dieux fétiches. Paris: 1760.
- Burgat, M.-C., éd. D'un Orient l'autre. 2 vol. Paris: C.N.R.S., 1991.
- Burguière, A. Dictionnaire des sciences historiques. Paris: P.U.F., 1986.
- Burnouf, Emile. Essai sur le Véda. Paris: Dezobry, F. Tando, 1863.
- . La Bhagavad-Gita. Paris, 1867.
- . La Science des religions. Paris: Maisonneuve, 1872.
- Burnouf, Eugène. Bhâgavata-Purâna. 5 vol. Paris, 1840-1885.
- Cachin, F. Gauguin. Paris: Librairie Générale Française, 1968.
- Calidasa. Sacountala. Traduit de A. Bergaigne et P. Lehueur, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1965.
- Cazenave, A. "Hommes et animaux dans la Moyen Age chrétien." In: L. Poliakov éd. Hommes et bêtes entretiens sur le racisme. Actes du colloque tenu du 12 au 15 mai 1973 au centre culturel international de Cerisy-la-Salle (Paris et La Haye: Mouton Editeur, 1975), 161-166.
- Certeau, de M. "L'Opération historique." in: J. Le Goff et P. Nora éd. Faire de l'histoire vol. 1 (Paris: Gallimard, 1974), 3-41.
- Chantepie de la Saussaye, P.-D. Manuel d'histoire des religions. Traduit de la seconde édition allemande, sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, Paris: Librairie Armand Colin, 1904.
- Chaho, A. Philosophie des religions comparées. 3e éd. 2 vol. Paris, 1848.
- Charnay, J.P. Les Contre-Orients. Paris: Sindbad, 1980.
- Charton, E. Voyageurs anciens et modernes. 4 vol. Paris: Aux Bureaux du Magasin Moderne, 1854.
- Chesnaux, J. L'Asie orientale aux XIXe et XXe siècles. Paris: P.U.F., 1966.
- Chézy, A. L. La Reconnaissance de Sacountala. Paris: Dondy-Dupré, 1830.
- Cholvy, G. et Y.-M. Hilaire. Histoire religieuse de la France contemporaine. 3 vol. Paris: Privat, 1989.

- Coburn, T. B. "Scripture" in India: Towards a Typology of the Word in Hindu Life." Journal of the American Academy of Religion 52 (1984), 435-459.
- Colona, F. "Mais l'Orient commence à blanchir." Le Débat 18 (1982), 105-111.
- Constant, B. De la religion. 5 vol. Paris: Bossance Père, Bossance Frères, Treuttel et Wurtz, Rey et Gravier, Renouard, Ponthieu, 1824.
- Courboin, F. La Gravure française: essai de bibliographie. 3 vol. Paris: Maurice le Garrec, 1927.
- Creuzer, F. Religions der Antiquité. 4 vol. L'ouvrage a été traduit de l'allemand et refondu en partie, complété et développé par J.D. Guigniaut, Paris: Treuttel et Würtz, 1825-1851.
- Cronin, R. Imagining India. New-York: St-Martin's Press, 1989.
- Cumont, F. Les Religions Orientales dans le paganisme romain. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Daniélou, A. Histoire de l'Inde. Paris: Fayard, 1983.
- Darmesteter, J. Essais Orientaux. Paris: A. Lévy, 1883.
- David-Neel, A. Le Sortilège du mystère. Paris: Plon, 1972.
- Debout, M. "Les Richesses de la bibliothèque des langues orientales." In: M. Debout, D. Eeckaute-Bardery et V. Fourniau, eds. Routes d'Asie: Marchands et voyageurs du XV-XVIIIe siècle (Paris-Istanbul: Editions Isis, 1988), 7-11.
- Delacampagne, C. L'Invention du racisme: antiquité et moyen-âge. Paris: Fayard, 1983.
- Deleury, G. Les Indes florissantes: anthologie des voyageurs français (1750-1820). Préface par S.E. Indris Hassan Latif, Paris: Robert Laffont, 1991.
- Despland, M. "La Religion au XIXe siècle: quelques particularités françaises." In: M. Despland et G. Vallée eds. Religion in History / La religion dans l'histoire (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 1992), 57-69.
- Desroche, H. et J. Seguy. Introduction aux sciences humaines des religions. Paris: Cujas, 1970.

- Dictionnaire historique des cultes religieux établies dans le monde, depuis son origine jusqu'à présent. 4 tomes. Versailles: J.-A. Lebel, imprimeur du roi, 1820.
- Didérot. Encyclopédie. 4 vol. Edition critique et annotée par J. Lough et J. Proust, Paris: Hermann, 1976.
- Dorville, C. Histoire des différens peuples du monde, contenant les cérémonies religieuses et civiles, l'origine des religions, leurs sectes & superstitions & les moeurs & usages de chaque nation. 6 vol. Paris: Hérissant & Fils, 1770.
- Dow, A. "A Dissertation concerning the Hindoos." In: P. J. Marshall, éd. The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 109-139.
- Dresden, S. L'Humanisme et la Renaissance. Paris: Hachette, 1967.
- Droit, Roger-Pol. L'Oubli de l'Inde. Paris: P.U.F., 1989.
- Dubois, J. A. (abbé). Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Réédition partielle avec une postface de Alain Daniélou, Paris: Editions A.M. Métailié, 1985.
- Dugat, G. Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe siècle au XIXe siècle. Paris, 1868.
- Dulaure, J.-A. Histoire abrégé des différens cultes. 2e éd. Paris: Guillaume, 1825.
- Duplessis, G. Les Merveilles de la gravure. 3e éd. Paris: Librairie Hachette, 1877.
- Dupuis, Charles-François. Abrégé de l'origine de tous les cultes. Paris: L. Tenré, Librairie, 1821.
- Dupuis, J. Histoire de l'Inde. Paris: Payot, 1963.
- Eck, D. Darsan, Seeing the Divine in India. Chambersburg: Anima Books, 1985.
- Eeckaute-Bardery, D. "Les Grandes routes d'Asie." In: M. Debout, D. Eeckaute-Bardery et V. Fourniau, éd. Routes d'Asie: Marchands et voyageurs du XVe-XVIIIe siècle (Paris-Istanbul: Editions Isis, 1988), 13-21.
- Embree, A.T. Imagining India. Delhi: Oxford University Press, 1989.
- Fauche, H. Ramayana. 9 vol. Paris: A. Frank, 1854-1858.

- . Mahabharata. 10 vol. Paris: B. Duprat, 1863-1870.
- . Oeuvres complètes de Kalidasa. 2 vol. Paris: A. Durand, 1859-1860.
- Filliozat, J. "L'École Française d'Extrême-Orient et la connaissance des peuples." Le Progrès scientifique 104 (1967), 1-16.
- . "L'Institut Français d'Indologie de Pondichéry." France-Asie 125 (1956), 341-343.
- . "La Naissance et l'essor de l'indianisme." Bulletin de la société des études indochinoises 29 (1954), 265-296.
- . "L'Orientalisme et les sciences humaines." Bulletin de la société des études indochinoises 26 (1951), 561-574.
- . "La Valeur des connaissances gréco-romaines." Journal des savants 2 (1991), 97-135.
- . "Deux cents ans d'indianismes." Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 76 (1987), 83-116.
- Foucault, M. Les Mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966.
- Frédéric, L. Dictionnaire de la civilisation indienne. Paris: Robert Laffont, 1987.
- Gabrieli, F. "Apology for Orientalism." Diogènes 50 (1965), 128-136.
- Gérard, R. L'Orient et la pensée romantique allemande. Paris: Marcel Didier, 1964.
- Gilliot, A. Études sur les religions comparées de l'Orient. Paris: Colmar, 1862.
- Gobineau, Le Comte de. Essai sur l'inégalité des races humaines. vol.1, Paris: Librairie de Paris, 1933.
- Goblet d'Alviella, Comte de. Introduction à l'histoire générale des religions. Paris et Bruxelles: E. Leroux, 1887.
- Gonda, J. Les Religions de l'Inde. vol.2. Paris: Payot, 1965.
- Goodfriend, E. "Prostitution, Old Testament." In: Anchor Bible Dictionary 5 (New-York: Doubleday, 1992), 505-510.
- Gourevitch, A.J. Les Catégories de la culture médiévale. Paris: Gallimard, 1983.

- Graham, W.A. Beyond the Written Word. New-York: Cambridge University Press, 1987.
- Groslier, B.P. "50 ans d'orientalisme français." Bulletin de la société des études indochinoises 26 (1951), 409-411.
- Grosrichard, A. Structure du sérail. Paris: Seuil, 1979.
- Grousset, R. "Figures d'orientalistes." Bulletin de la société des études indochinoises 26 (1951), 413-426.
- Gruzinski, S. La Colonisation de l'imaginaire. Paris: Gallimard, 1988.
- Halbfass, W. India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding. Une traduction de l'édition allemande de 1981, Albany: State University of New York, 1988.
- Hardan, M.J. "Suicide." Encyclopaedia of Religion 14 (1987), 125-131.
- Hazard, P. La Crise de la conscience européenne. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1961.
- Hentsch, T. L'Orient imaginaire. Paris: Edition de Minuit, 1988.
- Hérodote. Histoires. Livre 3. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- Hiltebeitel, A. "Hinduism." The Encyclopedia of Religion 6 (1987), 336-360.
- Hoeffler, M. éd. Nouvelle biographie générale. vol.39, Paris: Firmin Didot, 1968.
- Holwell, J.Z. "The Religious Tenets of the Gentoos." In: P.J. Marshall, éd. The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 45-106.
- Inden, R. Imagining India. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Jones, W. Institutes of Hindu Law; Or the Ordinances of Menu. Calcutta: Printed by the Order of Government, 1794.
- Jordan, L.H. Comparative Religion: Its Genesis and Growth. Edinburgh: T&T Clark, 1905.

- Jouet, Sieur de. L'Histoire des religions de tous les royaumes du monde. Paris: T. Girard, 1676.
- Jourda, P. L'Exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand. Paris: Boivin & Cie., 1938
- Julia, D. Dictionnaire de la philosophie. Paris: Larousse, 1964.
- Julien, Ch.-A. Les Voyages de découvertes et les premiers établissements (XVe-XVIe siècles). Paris: P.U.F., 1948.
- Kabbani, R. Europe's Myth of the Orient. Hong-Kong: MacMillan, 1986.
- Kappler, C. "Les Voyageurs et les langues orientales." In: M. Debout, D. Eeckaute-Bardery, et V. Fourniau, édés. Routes d'Asie: marchands et voyageurs XVe-XVIIe siècle (Paris-Istanbul: Edition Isis, 1988), 25-36.
- King, U. "Some Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism." Numen 36 (1989), 72-96.
- , Indian Spirituality and Western Materialism. New-Delhi: Indian Social Institute, 1985.
- Kinsley, D. "Devotion." Encyclopedia of Religion 4 (1987), 321-326.
- Lach, D. India: in the Eyes of Europe. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Lagarde, A. et L. Michard. Le XVIIIe siècle. Paris: Bordas, 1967.
- La littérature Française contemporaine. Paris: Maisonneuve et Larousse, 1965.
- Lamaresse. L'Inde avant le Bouddha. Paris: G. Carré, 1891.
- Langlois, A. Rig-Veda. 2e éd., 2 vol. Paris: Maisonneuve et Cie, 1872.
- Laplanche, F. "Philologie et histoire des religions en France au XIXe siècle." In: J. Béguin et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987), 33-48.
- Larson, G. J. Discourse about "Religion" Colonial and Postcolonial India. Conférence donnée dans le cadre de l'American Academy of Religion, Kansas City, 1991.
- Lebrun, F. éd. Histoire des catholiques en France. Paris: Privat, 1980.

- Le Goff, J. L'Imaginaire médiéval. Paris: Gallimard, 1985.
- ."L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique." In: J. Le Goff, éd. Pour un autre Moyen Age (Paris: Gallimard, 1977), 280-298.
- Lenormant, F. Histoire des peuples orientaux et de l'Inde. 2e éd. Paris: A. Lévy, 1876.
- Lévi, S. Mémorial Sylvain Lévi. Avec une introduction de L. Renou, Paris: Paul Hartmann, 1937.
- Leymarie, J. éd. La Peinture française: Le Dix-Neuvième Siècle. Genève: Skira, 1962.
- Lewis, B. "The Question of Orientalism." The New-York Review of Books ,24 juin 1982, 49-56.
- . The Assassins. New-York: Basic Books, 1968.
- Lichtenberger, F., éd. Encyclopédie des sciences religieuses. 13 vol. Paris: Sandoz et Fischbacher, 1877-1882.
- Ligon, D., éd. Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie. Paris: P.U.F., 1987.
- Loiseleur-Deslongchamps, A.-L. Lois de Manou. Paris, 1830.
- De Maistre, J. Les Soirées de Saint-Petersbourg. Paris: Lyon et J.B. Pélagaud et Cie., 1850.
- Malleret, L. L'Exotisme Indochinois dans la littérature Française depuis 1860. Paris: Larose, 1934.
- De Marlès, M. Histoire générale de l'Inde ancienne et moderne, depuis l'an 2000 avant J.C. jusqu'à nos jours. 6 vol. Paris: Emler Frères, 1828.
- Marshall, P.J., éd. The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Martino, P. L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle. Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université de Paris. Paris: Hachette, 1906.
- Mathé, R. L'Exotisme. Paris et Montréal: Bordas, 1972.
- Mathieu, P.L. L'Assembleur de rêves. Écrits complets de Gustave Moreau. Paris: Fata Morgana, 1984.

- Mellor, A. Histoire de l'anticlérisme français. Paris: Name, 1966.
- Meslin, M., éd. Le Merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident. Paris: Bordas, 1984.
- , Pour une science des religions. Paris: Seuil, 1973.
- Meyer, J. Les Européens et les autres. Paris: Armand Colin, 1975.
- Migne, (L'abbé). Les Livres sacrés de toutes les religions, sauf la bible. 2 vol. Traduits par M.M. Pauthier et G. Brunet, Paris: J.-P. Migne éditeur, 1865-1866.
- , Encyclopédie Théologique. 168 vol. Paris: J.-P. Migne, 1844-1873.
- De Milloué, L. Précis d'histoire des religions. Religions de l'Inde. Annales du musée Guimet, bibliothèque de vulgarisation, Paris: Leroux éditeur, 1890.
- Miquel, A. "L'Inde et la Chine vues du côté de l'Islam." In: B. Lewis, et al. As Others See Us (New-York: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985-1986), 284-297.
- Milloué, de L. "Notice sur le musée religieux." Revue d'histoire des religions 1 (1880), 392-401.
- Mitchell, M. Coup d'oeil sur les religions en dehors du Christianisme. Traduction de C. de Faye, Genève et Paris: Fischbacher, 1899.
- Modave, Comte de. Voyage en Inde du Comte de Modave (1773-1776). Texte établi et annoté par J. Deloche, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971.
- Mohl, J. Vingt-sept ans d'histoire des Études Orientales. 2 vol. Paris: C. Reinwald, 1879-1880.
- Montaigne, M. de. Essais. 3 vol. Paris: Gallimard, 1965.
- Montesquieu. Oeuvres complètes. Paris: Seuil, 1964.
- , Oeuvres Complètes. 2 vol. Texte présenté et annoté par Roger Callois, Paris: Gallimard, 1949.
- , Lettres Persanes. 2 vol. Paris: Hachette, 1913.
- Morgan, H. J. The Canadian Men and Women of the Time. Toronto: W. Briggs, 1898.

- Mourre, M. Le Petit Mourre. Paris: Bordas, 1990.
- Müller, M. Essai sur l'histoire des religions. Traduction de l'anglais par G. Harris, Paris: Didier, 1879.
- Murr, S. "Les Conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières." In: M.-C. Porcher, éd. Inde et littératures (Paris: Edition de l'E.H.S.S., 1983), 233-284.
- Noël, B. Gustave Moreau. Paris: Fernand Hazan, 1979.
- Patlagean, E. "L'Histoire de l'imaginaire." In: J. Le Goff éd. La Nouvelle histoire (Paris: C.E.P.L., 1978), 249-269.
- Péchenard, P. L. "Fondation de l'Université Catholique de Paris (1875-1876)." Revue de l'Institut catholique 6 (1901), 385-403.
- Picart, B. Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde. 5 vol. Amsterdam: J.-FR Bernard, 1723-1743.
- Pictet, A. Les Origines indo-européennes. 2e éd. rev. et aug. 2 vol. Paris: Librairie Sandoz et Fischbacher, 1877.
- Pinard de la Boullaye, H. L'Étude comparée des religions. vol.1, Paris: Beauchesne, 1929.
- Pluchon, P. Histoire de la colonisation française. Paris: Fayard, 1991.
- Poliakov, L. Le Mythe aryen. Paris: Calman-Levy, 1971.
- Polo, Marco. La Description du monde. Texte intégral en français moderne avec introduction et notes par Louis Hambis, Paris: C. Klincksieck, 1955.
- Poncellin. Superstitions de tous les peuples du monde. 3 vol. Paris: Laporte, 1783.
- Poulat, O. et E. Poulat. "Le Développement institutionnel des sciences religieuses en France." Archives de sociologie des religions 21 (1966), 23-36.
- Poulat, E. "Le Développement institutionnel des sciences religieuses en France." In: H. Desroche et J. Séguy, éd. Introduction aux sciences humaines des religions (Paris: Cujas, 1970), 79-98.
- ."L'Institution des «sciences religieuses»." In: J. Béguin, et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987), 49-78.

- Prévost, M. et R. D'Amat. Dictionnaire de biographie française. Paris: Letouzet et Ané, 1956.
- Puech, H-C. et P. Vignaux. "La science des religions en France." In: H. Desroche et J. Seguy, éd. Introduction aux sciences humaines des religions (Paris: Cujas, 1970), 9-35.
- Pulman, B. "Aux origines de la science des religions. Lorsque le savoir prend chair(e) ..." Confrontations 14 (1985), 7-24.
- Quérard, J.M. La Littérature française contemporaine. 12 vol. Paris: G.P. Maisonneuve & Larose éd. 1965.
- Quinet, E. Le Génie des religions. 2e éd. Paris: Chamerot, 1851.
- Reig, D. Homo Orientaliste. Paris: Maisonneuve et Larose, 1988.
- Rémond, R. Le XIXe siècle 1815-1914. Paris: Seuil, 1974.
- Renan, E. Études d'histoire religieuse. Paris: Michel Lévy, 1863.
- Renou, L. et J. Fillizoat. L'Inde classique. Paris: Payot, 1947.
- Renou, L. "50 ans d'orientalisme Français." Bulletin de la société des études indochinoises 26 (1951), 407-574.
- Réville, A. "De la renaissance des études religieuses en France." Revue des deux mondes 24 (1859), 68-99.
- . Les Phases successives de l'histoire des religions. Paris: Ernest Leroux, 1909.
- . Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France. Paris: G. Fischbacher, 1880.
- . Prolégomènes de l'histoire des religions. Paris: G. Fischbacher, 1881.
- . "Notices bibliographiques." Revue de l'histoire des religions 36 (1897), 289.
- . "Revue des livres." Revue de l'histoire des religions 17 (1888), 358-361.
- Rogierus, A. De Open-Deure tot het Verborgen Heydendom. Réédition hollandaise de W. Caland, Linschoten-Vereenigin, 1915.

- De Rosny, Léon. Les Religions de l'Extrême-Orient. Paris: Maisonneuve Frères et CH. Leclerc, 1886.
- Ross, A. Les Religions du monde. Traduit de l'anglais par Thomas La Grue, Amsterdam: J.Schipper, 1666.
- Roudaut, J. "Récit de voyage." Encyclopaedia Universalis (19) 1989, 630-636.
- Sabatier, A. Esquisse d'une philosophie de la religion. Paris: Fischbacher, 1897.
- Saïd, E. L'Orientalisme. Préface de T. Todorov, traduit de l'américain par C. Malamoud (orig. 1978), Paris: Seuil, 1980.
- Salles, C. Le Second Empire. Paris: Larousse, 1985.
- Salmon, P. Le Racisme devant l'histoire. Bruxelles: Labor, 1980.
- Sardessi, M. L'Image de l'Inde en France au XVIIIe siècle (L'Inde philosophique). Thèse de doctorat, Université de Paris, 1958.
- Savart, C. Les Catholiques en France au XIXe siècle. Paris: Beauchesne, 1985.
- Scherer, E. Mélanges d'histoire Religieuse. Paris: Michel Lévy Frères, 1865.
- Schimmel, A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1976.
- Von Schlegel, A.W. Réflexions sur l'étude des langues asiatiques. Paris: N. Maze, 1832.
- Scholten, J.H. Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion. Paris et Strasbourg: Treuttel et Wurtz, 1861.
- Schwab, R. La Renaissance orientale. Paris: Payot, 1950.
- Vie d'Anquetil-Duperron. Suivie des usages civils et religieux des parses par Anquetil-Duperron. Préface de S. Lévi et deux essais de Sir Jivanji Jamshedji Modi, Paris: Ernest Leroux, 1934.
- Seurat, M. "A propos du livre d'Edward Saïd." Revue d'études palestiniennes 1 (1981), 141-145.
- Sharpe, E. Comparative Religion. London: Duckworth, 1975.

- Siegel, L. Net of Magic. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Smith, W.C. The Meaning and End of Religion. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1978.
- Sonnerat, M. Voyages aux Indes Orientales et la Chine. 2 vol. Paris: Froulé, Nyon, Barrois éd., 1782.
- Staal, F. Rules Without Meaning. New-York: Peter Lang, 1989.
- Steadman, J.M. The Myth of Asia. New-York: Simon and Schuster, 1969.
- Stutley, M. et J. Stutley. A Dictionary of Hinduism. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Tadié, Jean-Yves. La Critique littéraire au XXe siècle. Paris: Pierre Belfond, 1987.
- Tardits, C. "Un siècle de recherche." In: J. Béguin, et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987), 21-31.
- Tavernier, J.-B. Travels in India. 2e éd., 2 vol. par W. Cooke. Oxford: Oxford University Press, 1925.
- Théron, (L'abbé E.). Étude sur les religions anciennes. Montpellier: Madame Lépine libraire, 1884.
- "The Travels of Nicolo Conti in the East in the Early Part of the Fifteenth Century." In: R.H. Major, éd. India in Fifteenth Century (New-York: Burt Franklin, 1970), 3-39.
- Thomas, C. L'Ashram de l'amour. Le gandhisme et l'imaginaire. Lille: Editions de la Maison des sciences de l'homme et les Publications de l'université de Lille III, 1979.
- Todorov- Van Woerkens, M. "Trois barbares en Asie: une énième histoire de Thugs." In: C. Weinberger-Thomas éd. L'Inde et l'imaginaire (Paris: Ed. de l'E.H.S.S., 1985), 257-277.
- Vapereau, G. Dictionnaire universel des contemporains. Paris: Hachette, 1880.
- Vernant, J.-P. "Les Sciences religieuses entre la sociologie, le comparatisme et l'anthropologie." In: J. Béguin, et al. Cent ans de sciences religieuses en France (Paris: Cerf, 1987), 79-88.

Vernes, M. L'Histoire des religions. Paris: E. Leroux, 1887.

-----."Bulletin critique de l'histoire générale des religions." Revue de l'histoire des religions 3 (1881), 353-368.

Véron, E. Histoire naturelle des religions. Paris: Octave Doin, 1885.

Voltaire. Oeuvres complètes de Voltaire. Paris: Garnier Frères, 1885. 53 vol.

Waardenburg, J. Classical Approaches to The Study of Religion. vol. 1. The Hague et Paris: Mouton, 1974.

-----, "Tiele, C.P." Encyclopedia of Religion 14 (1987), 507.

Weinberger-Thomas, C. "Introduction. Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales." In: C. Weinberger-Thomas, éd. L'Inde et l'imaginaire (Paris: Ed. de l'E.H.S.S, 1985), 9-30.

-----, "Les Chemins du paganisme." In: B. Lewis, E. Leites et M. Case édés. As Other See Us (New-York: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985-1986), 111-131.

Wilkins, C. Bhagavadgita. Traduction française par M. Parraud, Londres, 1787.

Willson, L. A Mythical Image: the Ideal of India in German Romanticism. Durham: Duke University Press, 1964.

Zaehner, R.C. Hinduism. Oxford University Press, 1966.

-----, L'Hindouisme. Paris: Desclée De Brouwer, 1974.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

1. Bernard Picart, *Histoire des religions et des moeurs de tous les peuples du monde* (Paris: De l'imprimerie de A. Belin, 1816-1819), tome 1, No. 25.¹ - **MALADE agonisant qui reçoit sur son visage l'urine d'une Vache** 109-110
2. Picart, *Histoire*, tome 1, pl.44 - **BRAMIN qui a fait voeu de porter un colier de fer du poids de 24. liv. de 4.piés en quarré jusqu'à ce qu'il eut ammassé en aumônes une assez grande somme d'argent pour faire bâtir un hôpital**
pl.45 - **BRAMIN qui se balance par devotion, pendant une demi-heure, en l'honneur du Dieu Esvara, au dessus d'un feu qu'il attise avec le bois qu'il a mis aux deux côtez** 110-111
3. Picart, *Histoire*, tome 1, pl.42 - **BRAMIN qui s'est fait attacher au pied d'un arbre avec une chaine de fer à la jambe, en résolution d'y finir ses jours**
pl.43 - **Deux BRAMINs de la famille des soudraes, nommez JOGIIIS, trainant après eux de longues & pesantes Chaines de fer, qui leur passent de la jambe où elles sont attachées sur les épaules** 110-111
4. Picart, *Histoire*, tome 1, pl. 46 - **Les fakirs** 111-112

1 L'auteur n'a pas numéroté les gravures en correspondance avec les pages. Nous sommes forcé d'indiquer seulement le numéro de la planche.

5. F.-T.B. Clavel, *Histoire pittoresque des religions, doctrines, cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (Paris: Pagnerre Editeur, 1844), 205, vol.1 - **Tcharok-Poutché** 143-144
6. Picart, *Histoire*, tome 1, pl.32 - **La procession de Ganga** 146-147
7. Clavel, *Histoire* 221, vol.1 - **Char de Djaggernâtha** 147-148
8. Picart, *Histoire*, tome 1, pl.6 - **Manière dont les FEMMES se BRULENT aux INDES après la Mort de leurs EPOUX** 150-151
9. Clavel, *Histoire* 195, vol.1- **Veuve hindoue, se brulant sur le corps de son mari** 153-154
10. J.A. Buchon, éd. *Histoire universelle des religions* (Paris: Administration de Librairie, 1845), 48, vol.1 - **Sacrifice d'une BRAMINE sur le bucher de son mari** .. 153-154
11. A. Rogerius, *De Open-Deure tot het Verborgen Heydendom* (Réédition hollandaise de W. Caland, Linschoten-Vereenigin, 1915), XXXI, **Page titre** 158-159
12. Clavel, *Histoire* 160, vol.1 - **Mariage de Tzingaris** 159-160

13. Clavel, *Histoire* 207, vol.1 - **Pénitents Hindoux** 159-160
14. B. Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*
(Amsterdam: J.-FR Bernard, 1723-1743), 99, tome 6 - **JONGLEUR qui vient guerir un
MALADE** 161-162
15. Buchon, *Histoire* 96, vol.1- **Incarnation de Vichnou, allaité par Dévaki sa mère**
..... 161-162
16. Buchon, *Histoire* 49, vol.2 - **Parvati présentant le breuvage d'immortalité au dieu
Siva** 161-162