



HAL
open science

Les voyageurs du XVIIe siècle devant les croyances malgaches, le cas de Souchu de Rennefort ou du témoignage documentaire à la quête métaphysique

Jean-Michel Racault

► To cite this version:

Jean-Michel Racault. Les voyageurs du XVIIe siècle devant les croyances malgaches, le cas de Souchu de Rennefort ou du témoignage documentaire à la quête métaphysique. *Revue historique des Mascareignes*, 2004, Voyage à Madagascar de la découverte à l'aventure intellectuelle, 05, pp.191-206. hal-03454067

HAL Id: hal-03454067

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03454067>

Submitted on 29 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES VOYAGEURS DU XVII^e SIÈCLE
DEVANT LES CROYANCES MALGACHES :

**le cas de Souchu de Rennefort,
ou du témoignage documentaire
à la quête métaphysique.**

Jean-Michel Racault
Université de La Réunion

Précisons d'emblée que cette communication ne concerne pas l'état des croyances à Madagascar au XVII^e siècle, sujet sur lequel nous n'avons pas la moindre compétence, mais la façon dont ces croyances ont été interprétées – bien ou mal, là n'est pas la question – par les voyageurs français de cette période, les discours fondés ou non qu'elles alimentent dans leurs écrits, les échos qu'elles soulèvent au sein de leurs propres systèmes de représentations, parfois les ébranlements qu'elles infligent aux normes de pensée en vigueur dans le monde d'où ils viennent : le regard porté sur l'autre étant aussi un regard sur soi, la transativité revendiquée par le récit de voyage dissimule souvent une réflexivité plus ou moins inconsciente.

On se propose donc d'appliquer ces évidences toujours bonnes à rappeler aux observations des témoins ou acteurs de la première colonisation française à Fort-Dauphin (1643-1674), entreprise qui mêlait étroitement préoccupations commerciales et religieuses^[1]. Les deux objectifs, l'exploitation des richesses supposées de l'île et la conversion de ses habitants, étaient poursuivis conjointement par une compagnie coloniale liée au pouvoir royal – plusieurs Compagnies des Indes orientales se succédèrent pendant la période sous l'égide du clan Fouquet, de Richelieu, de Mazarin, enfin de Colbert – et d'autre part, pour le spirituel, par les prêtres lazaristes de la Congrégation de la Mission sous l'impulsion, notamment, du futur Saint-Vincent de Paul. Flacourt, gouverneur de Fort-Dauphin et actionnaire de la Compagnie, fut aussi le promoteur et, si l'on en croit les conclusions des recherches les plus récentes, l'auteur principal d'un catéchisme bilingue franco madécasse élaboré sur le modèle de celui qui fut compo-

[1] Pour une vue d'ensemble, se reporter à l'ouvrage classique d'Hubert Deschamps, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 1977, à compléter éventuellement par l'étude plus récente de Pierre Vérin, *Madagascar*, Paris, Karthala, 2000.

sé par Vincent de Paul pour l'évangélisation des provinces françaises^[2]. Il serait naïf et sans doute anachronique de s'offusquer de cette double finalité, admise comme une évidence par tous les voyageurs. Comme l'écrit l'académicien Charpentier, propagandiste officiel de la nouvelle Compagnie des Indes,

« Dieu, dont les Voyes sont sans nombre, a suscité dans nos jours celle du Commerce, pour introduire le Christianisme parmi les Nations infideles. Ces Peuples qui voyent que par le moyen du Commerce on enleve de leurs Païs les choses qui y sont en trop grande abondance, qu'on leur apporte en eschange celles dont ils manquent, commencent à concevoir quelque bonne Opinion, et mesme quelque Amitié, pour ceux qui contribuent à leur rendre la Vie plus agreable; et quand cette premiere ouverture de Cœur est faite, il est aisé d'y verser d'autres sentimens plus précieux »^[3].

L'entreprise fut en réalité un échec sur les deux plans. La conversion des Malgaches au christianisme, déjà tentée par les Portugais au début du siècle, avait été jugée impossible par le Père jésuite Luis Mariano au terme de ses six années d'apostolat sur place (1613-1619)^[4]. La tâche des Lazaristes se révéla tout aussi ingrate : la mission de Fort-Dauphin souffre de l'incohérence de la politique des compagnies successives, des guerres sanglantes avec les princes malgaches, des querelles incessantes entre les autorités de la colonie, sans parler de la mortalité effrayante qui frappe les missionnaires comme tous les autres Européens (les plus robustes, comme le P. Bourdais, peuvent survivre jusqu'à deux ans et dix mois, les autres guère plus de trois à six mois^[5]). Mais l'obstacle principal tient bien à l'incompatibilité des Malgaches eux-mêmes avec le christianisme, comme le reconnaissent les voyageurs lorsqu'ils cessent de sacrifier aux discours lénifiants et à l'optimisme de façade. Flacourt prétend ainsi, dans l'appel qu'il lance à la colonisation de l'île à la fin de sa monumentale *Histoire de la Grande Isle Madagascar* que « tous ces peuples ont une inclination à recevoir le baptême et à apprendre à servir Dieu. C'est pourquoi, il n'y a point de lieu au monde,

[2] *Petit Catechisme Avec les Prieres du matin et du soir que les Missionnaires font et enseignent aux Neophytes et Catechumenes de l'Isle de Madagascar, le tout en François et en cette Langue*, Paris, Georges Josse, 1657, réimpression photographique dans Ludwig Munthe, Elie Rajaonarison et Désiré Ranaivosoa (éds.), *Le Catechisme malgache de 1657. Essai de présentation du premier livre en langue malgache. Approche théologique, historique, linguistique et conceptuelle*, Antananarivo, Egede Institutet, Imprimerie Luthérienne, 1987. Dans son épître dédicatoire à Vincent de Paul, Flacourt, tout en rendant hommage aux prêtres de la Congrégation de la Mission, se présente au moins implicitement comme le rédacteur de l'ouvrage, insistant sur la nécessité d'apprendre aux futurs missionnaires les « premiers begaymens de la Langue », auxquels il s'est, dit-il, lui-même initié pendant sept ans grâce aux conversations avec les insulaires et aux « Livres que j'ay trouvez parmi les Omblasses ou Esctvains, desquels j'ay appris à lire les caracteres Arabes, qui leur sont communs, où j'ay commencé à concevoir leur maniere de parler » (éd. citée, p. 62). Toutefois, conformément à la tradition qu'en donne Flacourt pour le simple signataire, les éditeurs du *Catechisme* en attribuent la paternité à un Lazariste, probablement Nacquart, en dépit de la relative brièveté de son séjour à Madagascar (débarqué le 4 décembre 1648, il meurt en mai 1650). La question est reprise par Noël Jacques Queunier (« Le Catechisme de Flacourt comme témoin des relations linguistiques dans le sud-est de Madagascar au milieu du XVII^e siècle, suivi du Lexique du *Catechisme de 1657* », in Actes du colloque *Autour d'Etienne de Flacourt, Euxes Océan Indien*, n° 23-24, 1997, Paris, Publications de l'INALCO, p. 67-147), lequel conclut que « Flacourt, qui se présente comme l'auteur, n'a pas, comme le croyaient Ferrand et Grandidier, simplement mis son nom sur le travail des missionnaires, il a dû y participer, et pour une part importante, sans être l'unique auteur » (art. cité, pp. 77-78).

[3] François Charpentier, *Relation de l'établissement de la Compagnie française pour le commerce des Indes Orientales*, Paris, Sébastien Cramoisy et Sébastien Mabre-Cramoisy, 1661, « Epistre au Roy », non paginé.

[4] Voir Hubert Deschamps, *op. cit.*, p. 65.

[5] Sur les missions lazaristes à Fort-Dauphin et sur les statistiques concernant la mortalité des missionnaires, voir Philippe Chan Mouïo, « La première évangélisation des Lazaristes : 1648-1674. Peut-on parler d'un échec ? », in *Le Christianisme dans le sud malgache*, Mélanges à l'occasion du centenaire de la reprise de l'évangélisation du sud de Madagascar par la Congrégation de la Mission, Fianarantsoa, 1996, pp. 1-21.

ou il soit si facile de planter notre religion »^[6]; mais lui-même rapporte aussi l'histoire de la christianisation décevante du prince Dian Ramach, élevé et converti par les jésuites de Goa sous le nom de Don André, dont le retour à Madagascar ne répondit pas aux espérances :

« Il savait toute sa croyance, savait les prières chrétiennes, écrire et lire en caractères de l'Europe, non en Arabe, parlait un bon Portugais et rendait raison de la croyance des Chrétiens. Mais sitôt qu'il fut avec son père, il quitta la profession du Christianisme et embrassa plus qu'aucun les coutumes et superstitions du pays »^[7].

Emblématique de ces espoirs déçus, l'affaire de l'assassinat du P. Etienne, supérieur des Lazaristes à Fort-Dauphin, a vivement impressionné tous les voyageurs présents à Madagascar à l'époque (1667) : comptant beaucoup sur la conversion du prince Dian Manangue pour la diffusion du christianisme à l'ensemble de l'île, comme il l'explique dans une lettre reproduite par l'ouvrage de Charpentier^[8], le missionnaire fut empoisonné puis massacré avec sa suite par son hôte exaspéré de son zèle indiscret^[9].

Tel est le contexte du point de vue de l'histoire coloniale dans lequel s'inscrivent nos récits de voyage, soit un corpus potentiel d'une dizaine de textes^[10] émanant de militaires ou de cadres administratifs de la Compagnie des Indes dont les témoignages couvrent toute la période de Fort-Dauphin et pour certains d'entre eux sont très postérieurs aux faits qu'ils relatent : la relation par le matelot François Cauche de ses aventures à Madagascar au tout début de l'époque coloniale (1638-1644) a été publiée dès 1651 par l'homme de lettres Morisot^[11], mais c'est en 1722 seulement qu'a été publié, et semble-t-il rédigé, le récit de l'expédition du Maréchal de la Meilleraye par un certain M. de V... dont le *Voyage à Madagascar* est souvent attribué à Carpeau du Saussay, lequel n'en a peut-être été que l'éditeur^[12]; publication tardive également (1688) pour les *Mémoires pour servir à l'histoire des Indes Orientales* du secrétaire de la Compagnie des Indes, Souchu de Rennefort, couvrant les années 1665-1674, et

[6] Etienne de Flacourt, *Histoire de la Grande Isle Madagascar* [1658, 2^e éd. 1661], édition critique de Claude Allibert, Paris, Inalco-Karthala, 1995, p. 433. Toutes les références à l'ouvrage de Flacourt renvoient à cette édition, désignée ci-après par les initiales *H.G.I.M.*

[7] *H.G.I.M.*, p. 145.

[8] Voir François Charpentier, *op. cit.*, pp. 47-55.

[9] Parmi les divers récits de cette affaire, on peut signaler celui, très détaillé, de Carpeau du Saussay (voir ci-après, note 12), pp. 186-194.

[10] Pour une bibliographie des récits de voyage français à Madagascar à l'époque de la première colonisation française, voir Nivoelisoa Galibert, *Chronobibliographie analytique de la littérature de voyage imprimée en français sur l'océan Indien (Madagascar, Réunion, Maurice) des origines à 1896*, Paris, Champion, 2000, ainsi que notre étude « Madagascar dans les littératures de voyages de la seconde moitié du XVII^e siècle », in Alia Baccar Bournaz (éd.), *L'Afrique au XVII^e siècle. Mythes et réalités*, Actes du VII^e colloque du Centre International de Rencontres sur le XVII^e siècle, Tübingen, Gunther Narr Verlag, coll. « Biblio 17 » n° 149, pp. 203-218.

[11] *Relation du voyage que François Cauche de Rouen a fait à Madagascar, isles adjacentes et costes d'Afrique*, in Claude Barthélémy Morisot (éd.), *Relations véritables et très curieuses de l'Isle de Madagascar et du Brésil...*, Paris, Augustin Courbé, 1651, éd. critique par Alfred Grandidier et Guillaume Grandidier, *Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar* [ci-après *C.O.A.C.M.*], Paris, Comité de Madagascar, puis Union Coloniale, 9 vol., 1903-1920, t. VII, pp. 24-191. Les références ultérieures renvoient à cette édition.

[12] *Voyage de Madagascar, connu aussi sous le nom de l'Isle de St Laurent*. Par M. de V... Commissaire Provincial de l'Artillerie de France, Paris, Jean-Luc Nyon, 1722. En l'absence de toute autre indication sur l'identité de l'auteur, on peut conserver l'attribution ancienne à Carpeau du Saussay, signataire de la lettre dédicatoire au Prince de Conti. Quant à la rédaction tardive de l'ouvrage, elle est suggérée par la présence à l'ouverture du récit de ce qui semble bien être une réminiscence du *Robinson Crusoe* (1719) de Daniel Defoe dans le discours d'avertissement paternel infligé au jeune héros, alors âgé d'à peine quinze ans, lorsqu'il choisit d'aller courir les mers contre l'avis de sa famille (*op. cit.*, pp. 6-7).

à qui sera consacrée la seconde partie de notre exposé^[13]. C'est chez lui en effet que se manifeste avec le plus de netteté la présence d'un autre type de contexte qui n'est plus celui de l'histoire coloniale, mais celui de l'histoire des idées en Europe : nos récits de voyage à Madagascar portent aussi la trace des grandes mutations philosophico-religieuses dont ils sont contemporains comme l'essor du libertinage érudit, les progrès du rationalisme déiste et de la critique biblique, voire, à l'extrême fin de la période, l'émergence de philosophies nouvelles comme le spinozisme. On distinguera donc deux types de regard, l'un « externe », si l'on peut dire, focalisé sur l'altérité « exotique » d'une civilisation inconnue que le voyageur découvre dans sa différence, le second plus intérieur et plus « autocentré », retenant surtout de cette altérité ce qui renvoie aux croyances et aux débats du monde d'où il vient, voire à ses interrogations personnelles sur le sens de ce que le voyage lui donne à vivre ; de sorte que l'exploration de l'ailleurs devient véritablement une « aventure intellectuelle » et peut-être l'initiation à une quête spirituelle.

La question des croyances constitue en effet la grande rubrique qui focalise la réflexion des voyageurs sur l'altérité du monde malgache. *Croyances* plutôt que *religion*, car si les Madécasses s'adonnent selon eux à une multitude de superstitions, s'ils reconnaissent l'existence d'un Dieu unique créateur de toutes choses, Zanahar, ils n'ont à les en croire ni temples, ni prêtres, ni cultes, de sorte que les textes du XVII^e siècle n'utilisent qu'avec réticence le terme de *religion* pour caractériser ces pratiques, et parfois le récusent tout à fait^[14].

Première description en langue française comportant un réel intérêt anthropologique, la relation de Cauche fixe les principaux éléments d'une topique du discours sur les croyances malgaches qu'on retrouvera pratiquement inchangée chez tous les voyageurs ultérieurs. Premier lieu commun, celui de la religion qui n'en est pas une, car « ils ne connaissent point Dieu, sinon qu'ils le craignent sans l'adorer ni le prier »^[15]. Le chapitre intitulé par prétérition « De la religion, mœurs et façons de faire de ceux de Madagascar » dit n'y avoir jamais observé ni cultes ni temples et lance un appel à établir dans l'île « *la religion Romaine, à laquelle ceux du pays se porteraient facilement, pour être dociles et n'avoir fait choix d'aucune religion* »^[16]. Ce qui n'empêche pas l'auteur de les déclarer « mahométans » et de décrire non sans ironie les pratiques de divination et de magie des « marabouts » – en réalité les *ombiasy* – qui se font forts par leurs manigances d'attirer la pluie et naturellement y parviennent, ayant soigneusement choisi pour leur démonstration le moment adéquat^[17]. À la fin de l'ouvrage, des « Colloques entre le Madagascarois et le Français » accompagnés d'un petit

[13] Urbain Souchu de Rennefort, *Mémoires pour servir à l'histoire des Indes Orientales* [...], par M.S.D.R., Paris, Arnould Seneuze et Daniel Horthemels, 1688.

[14] Voir par exemple Charles Dellon (*Nouvelle Relation d'un voyage fait aux Indes Orientales* [1685] par M. Dellon, Docteur en Médecine, Amsterdam, Paul Marret, 1699, p. 27. Sur les croyances et la théologie malgaches, voir l'étude ancienne du Pasteur Lars Vig, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Antananarivo, Editions Ambozontany, et Paris, Karthala, s.d., ainsi que la thèse de Louis Molet, *La conception malgache du surnaturel et de l'homme en Imerina*, Paris, L'Harmattan, 1979, 2 vol.

[15] F. Cauche, éd. citée, *C.O.A.C.M.*, p. 71.

[16] *Op. cit.*, pp. 178-179.

[17] Les rites utilisés combinent la divination (« squille » ou *sikily*) et les sacrifices d'animaux, « tout cela demeurant là jusqu'à ce qu'il pleuve, ce qui arrive bientôt, ce galant ne jouant pas son tour qu'il ne voie apparence de pluie, afin de se rendre plus recommandable. On lui donne une vache pour sa peine » (*op. cit.*, p. 176).

glossaire franco-madécasse visant à fournir quelques facilités linguistiques pour de futurs échanges commerciaux s'ouvrent de façon inattendue au débat théologique. Que répondre au « Madagascarois » qui regrette de n'avoir jamais vu ce Dieu dont lui parlent les Français ?

« – Le Madagascarois : *J'ai bien vu votre docteur parler et prendre avec ses mains un petit pain rond blanc, qu'il rompit et mit dans une coupe avec du vin, qu'il but quelque temps après, mais je ne vis point Dieu.*

– Le Français : *Si tu étais chrétien, tu le verrais incontinent* »^[18].

Après tout, est-ce si sûr ? se demandera sans doute le lecteur. Comment interpréter cet échange incongru ? Transcription ingénue de la naïveté d'un regard non chrétien devant le mystère eucharistique et reflet des difficultés de l'évangélisation ? Ou bien version parodique de la propagande missionnaire anticipant l'anticléricalisme des *Dialogues avec un sauvage* de La Hontan ? Les ambiguïtés de la relation de Cauche annoncent toutes celles qu'on trouvera chez ses successeurs.

Le fond du débat réside sans doute dans la nature polythéiste ou monothéiste des croyances malgaches d'une part, dans les questions corrélatives de l'origine de ces croyances et par conséquent du peuplement de l'île d'autre part. Tous ces points suscitent les interrogations des voyageurs du XVII^e siècle et semblent aujourd'hui encore diviser les spécialistes^[19]. L'option pour l'interprétation monothéiste l'emporte en général. Monothéisme qu'il faut peut-être associer aux spéculations sur l'origine des populations malgaches, que beaucoup rattachent soit aux Arabes, soit surtout aux Juifs : pour Flacourt, les premiers habitants de l'île sont les Zaffehibrahim ou descendants d'Abraham, à présent regroupés dans la région de l'île Sainte-Marie ou Nosy Ibrahim (« Ile d'Abraham »). Pour Carpeau du Saussay, qui manifestement confond caractères arabes et hébraïques, ceux qu'il appelle les « Blancs » « *sçavent lire et écrire en Hébreu* »^[20]. La thèse « judéogénétique », soutenue notamment par Flacourt^[21], revient à faire des Malgaches les descendants lointains du peuple élu, et par conséquent quelque peu nos cousins ; elle s'inscrit manifestement dans la continuité des théories anthropologico théologiques du XVII^e siècle qui font, par exemple, des Indiens d'Amérique les descendants des tribus perdues d'Israël^[22].

Si cette parenté supposée avec les religions du Livre, judaïsme ou Islam, a pour résultat de réduire l'altérité qui s'attache aux croyances malgaches, il n'en va pas de même des pratiques qui accompagnent ces croyances. L'absence de toute cérémonie à proprement parler religieuse a beaucoup frappé tous les voyageurs :

« Pendant plus de trois ans que j'ai resté dans l'île, je n'ai vu faire aucun exercice de religion parmi les noirs. Ils avancent pourtant qu'il y a un Dieu, qu'ils reconnaissent pour l'auteur de tous les êtres et qu'ils font tout bon : ils le nomment Zanahaare ; comme ils croient qu'ils n'ont rien à en appréhender, ils ont la pensée qu'il

[18] F. Cauche, *op. cit.*, p. 185.

[19] L'absence de culte spécifique rendu au Grand Dieu créateur Zanahar, d'une part, la présence d'autre part d'un culte des divinités secondaires et des Ancêtres ont nourri sur ce point d'interminables débats. Pour Louis Molet, qui récuse le terme de monothéisme, mais aussi celui de pluralisme, Zanahar est un « *Deus otiosus* », voire un « *Deus remotus* » qui est seulement créateur et non Providence (*op. cit.*, p. 413).

[20] Carpeau du Saussay, *op. cit.*, p. 247.

[21] Flacourt, *H.G.I.M.*, pp. 115, 128, 335 notamment.

[22] Voir sur ce point G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1976.

n'est pas nécessaire de le prier. Mais ils craignent fort le diable, qu'ils nomment Belitche » [Bilisy ou Iblis],

écrit le futur fondateur de Pondichéry François Martin^[23]. À l'instar de Cauche et Flacourt^[24], Dellon constate que les Malgaches « *donnent si peu de marques de Religion qu'on pourroit dire qu'ils n'en ont aucune* »^[25]. Avec le sacrifice des bœufs, réservé à la caste supérieure des Rohandrians, la circoncision, que François Martin à la suite de Flacourt croit empruntée aux Juifs^[26], est à peu près la seule pratique rituelle proprement religieuse.

Celles qui appartiennent à la sorcellerie ou à la magie sont en revanche innombrables. Car, là est le paradoxe, relevé encore par Dellon, « *par une indigne obstination ils disent qu'il n'est pas nécessaire de prier celui qui ne fait jamais de mal et réservent leur veneration et leurs vœux pour le demon qui les tourmente* »^[27]. Conséquence étrange dont s'étonnent et souvent s'indignent les voyageurs, cette religion sans religion conduit à honorer le diable plutôt que Dieu, dont il y a après tout moins à craindre^[28]. Ce qui nous importe n'est pas l'origine (et encore moins la réalité) de cette conception théologique, rattachée par certains anthropologues à une hypothétique influence du dualisme iranien, mais la manière dont elle est appréhendée par les témoins européens. Sur ce point encore, leur réaction est ambivalente.

Une première attitude consiste à juger sévèrement cette révérence rendue au démon, en y rattachant l'ensemble des pratiques magiques ou magico-religieuses malgaches : sacrifices d'animaux, phénomènes de possession (*tromba*), techniques de divination (« squille » ou *sikily*), recours pour les diverses opérations magiques à un corps de lettrés spécialisés, les « Ombiasses » (*ombiasy*), seuls capables de déchiffrer les manuscrits arabico-malgaches ou sorabe. Ce qui dans ce cas est retenu de la conception théologique malgache, ce n'est pas son monothéisme foncier, mais une sorte de dualisme manichéen qui conduit aux pires déviations du paganisme^[29]. Les indigènes se disent fréquemment possédés du diable qui vient les tourmenter, divers voyageurs s'en font l'écho^[30], et peut-être après tout le sont-ils véritablement, car ils « *se servent du ministère du demon, aussi ils en [sont] souvent battus* »^[31], suggère Du Bois, qui retrouve ainsi un motif traditionnel dans les relations sur les Indiens du Brésil au XVI^e siècle.

Il faut donc en ce cas considérer les pratiques magiques non comme de pué-riles manifestations de superstition, mais comme les indices d'une collaboration effec-

[23] François Martin, *Mémoires (1665-1696)*, éd. A. Martineau, Paris, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1931, 3 vol., t. I, p. 154.

[24] « *Ils ne connaissent point Dieu, sinon qu'ils le craignent sans l'adorer ni le prier* » (Cauche, *op. cit.*, p. 71) ; « *Pour ce qui regarde la Religion, ils n'en ont aucune, ils ne font aucune prière, n'ont aucun temple* » (Flacourt, H.G.I.M., p. 153).

[25] Charles Dellon, *op. cit.*, p. 27.

[26] F. Martin, *op. cit.*, p. 154.

[27] Dellon, *op. cit.*, p. 28.

[28] Voir par exemple François Martin, *op. cit.*, p. 154, ou Du Bois, *Les voyages faits par le sieur D.B. aux Isles Dauphine ou Madagascar, et Bourbon ou Mascarenne, es années 1689. 70. 71 et 72 [...]*, Paris, Claude Barbin, 1674, p. 127.

[29] Cette interprétation paraît être parfois celle de Flacourt : « *Tous ensemble croient qu'il y a un Dieu qu'ils honorent, et en parlent avec respect, qui a tout créé [...]. Ils croient qu'il y a un Diable et plusieurs de sa suite. Que c'est Dieu qui fait tout le bien, et ne fait aucun mal [...]: c'est pourquoi, ils le craignent, ils lui font des offrandes, et parmi leurs sacrifices, comme pour l'apaiser, ils lui présentent le premier morceau avant que de le présenter à Dieu. Ils adorent une troisième puissance sous le nom de Dian Mananh, c'est-à-dire, le Dieu des richesses qu'ils reconnaissent par l'or [...]* » (H.G.I.M., p. 150).

[30] Voir par exemple Carpeau du Saussay, *op. cit.*, pp. 263-264.

[31] Du Bois, *op. cit.*, p. 127.

tive avec l'Esprit Malin. Les prédictions des « ombiasses » sont souvent justes, « *peut-être parce que, pour des raisons qui nous sont inconnues, le diable a la liberté de les informer des événements qui n'arrivent que longtemps après* », explique François Martin^[32] en rapportant une étrange anecdote : le célèbre La Case, devenu plus malgache que français par son mariage avec une princesse du pays, s'attire les railleries de Montdevergue lorsqu'il lui livre des prédictions concernant l'arrivée prochaine de deux navires, que la suite confirmera pourtant. Ce qui revient à reconnaître aux Malgaches une véritable altérité culturelle, intégrée toutefois à un système global d'explication religieuse reposant sur l'opposition du christianisme et du paganisme.

Face aux mêmes pratiques magico-religieuses, la réaction de Flacourt est entièrement différente. Trop bon observateur pour nier la place qu'elles reconnaissent au diable, il préfère relativiser cette déviation en la portant au compte de la superstition populaire et mettre l'accent sur la primauté d'un monothéisme foncier qui, certes, n'est pas chrétien, mais pourrait aisément le devenir :

« La Nation dont je veux parler, croit un seul Dieu créateur de toutes choses, l'honneur, le révère et en parle avec grand respect, lui donnant le nom de Zahanhare. Elle n'a aucune idole ni aucun Temple, et quoiqu'elle fasse des sacrifices, elle les adresse tous à Dieu. Il est vrai que l'on s'étonnera qu'elle fasse la première offrande au diable d'un morceau de la bête sacrifiée. Ce n'est pas qu'elle lui porte honneur, mais c'est comme nous disons communément, qu'elle jette un morceau à Cerbère ou à un chien pour l'apaiser, ou qu'elle fait comme cette pauvre femme qui présentait une chandelle allumée à l'image de St Michel et l'autre au diable, qui est peint sous ses pieds »^[33].

Tout comme Carpeau du Saussay, Flacourt, qui a traduit divers traités de divination arabico-malgaches reproduits dans son livre, n'accorde pas le moindre crédit au prétendu pouvoir des « ombiasses », tenus pour des charlatans habiles à tirer parti de la crédulité de leurs concitoyens : « *Ainsi, ces fourbes attrapent des bœufs, de l'or, de l'argent, des pagnes et mille commodités, par le moyen de leurs écritures* »^[34], lesquelles selon lui ne diffèrent guère des livres d'Agrippa et des Clavicules de Salomon qu'on utilise en Occident. Quant à l'efficacité de ces grimoires, elle est pareillement inexistante, chose que les intéressés expliquent à leurs ouailles par le fait que les Français mangent du cochon ; ce qui rend la sorcellerie sans effet sur eux ! Un rationalisme dédaigneux est donc la seule réponse sensée à ces superstitions :

« Nous avons toujours méprisé leurs sortilèges qui consistent, une partie, en un fatras d'ordures et en quelques talismans et masarabes [= pentacles], à quoi je n'attribue aucune vertu, ne servant que d'épouvantail aux Nègres et aux simples et idiots »^[35].

Les anecdotes de Flacourt à ce sujet reflètent une sorte de jubilation sarcastique. Les Grands en guerre contre lui envoient au Gouverneur un bœuf gras ensorcelé qu'il s'empresse de faire rôtir, assurant qu'il n'a jamais mangé de meilleure viande^[36]. Pour répondre aux charmes et sortilèges censés enrayer le tir des canons, Flacourt

[32] *Op. cit.*, pp. 159-160.

[33] *H.G.I.M.*, p. 95.

[34] *H.G.I.M.*, p. 234.

[35] *H.G.I.M.*, p. 323.

[36] *H.G.I.M.*, p. 315.

sème astucieusement la panique chez l'adversaire grâce au sifflement produit par un boulet percé d'un trou ; les sorts étaient constitués d'un grotesque bric-à-brac – morceaux de bois taillés, écritures arabes, œufs pondus le vendredi... , « *suivant la sottise et inepète croyance de leurs Ombiasses, à quoi les Nègres ajoutaient foi, comme nous à l'Évangile* »^[37]. Comment interpréter cette comparaison équivoque qui rabat de façon incongrue la superstition malgache sur le christianisme ? Homme du parti dévot, proche de la Compagnie du Saint-Sacrement, correspondant habituel de Vincent de Paul et promoteur des missions lazaristes à Madagascar, Flacourt présente en apparence de solides garanties de conformisme idéologique^[38]. Mais il est difficile de percer les véritables pensées de ce personnage fermé et secret, toujours attentif à livrer le moins possible de lui-même, qu'on a soupçonné d'être un « faux dévot »^[39], ou du moins un indifférent en matière religieuse ; Nacquart, supérieur de la mission de Fort-Dauphin, se plaint dans une lettre à Vincent de Paul qu'il n'y ait « *pas grand chose à faire pour la religion en ce pays, avec un gouverneur pieux seulement en apparence et qui ne songe qu'au temporel* »^[40].

C'est la même perplexité que suscite l'intérêt très vif que Flacourt manifeste pour les anciennes fables malgaches, sur lesquelles son livre constitue une remarquable source d'information. Mais cet intérêt n'est pas seulement de l'ordre de la curiosité ethnographique. On sent une certaine complaisance amusée dans sa tendance à mettre l'accent sur le côté absurde ou grotesque de ces mythes, surtout lorsqu'ils peuvent apparaître comme des parodies du récit biblique. Ainsi rapporte-t-il, d'une façon qui n'est probablement pas innocente, une version scatologique et burlesque de l'expulsion d'Adam hors du Paradis Terrestre, chassé par Dieu pour y avoir sacrifié à ses « *nécessités naturelles* » après s'être gorgé du fruit interdit^[41]. L'exactitude documentaire du voyageur ethnographe sert ici d'alibi à l'irrévérence d'une sorte de « *Genèse travestie* » à la manière de l'épisode du jardin d'Éden dans *L'Autre Monde* de Cyrano de Bergerac^[42]. Et, en une époque où la critique libertine du fabuleux et de « *l'origine des fables* » s'associe à celle du religieux, ne faut-il pas voir dans ce jeu ambigu avec la fable chrétienne un sérieux indice d'hétérodoxie ?

Mais c'est surtout avec l'œuvre de Souchu de Rennefort que le récit du voyage à Madagascar et le discours sur les croyances malgaches prennent une dimension réflexive et même personnelle orientée vers le mouvement des idées en Europe plutôt que vers la réalité ethnographique de la Grande Ile.

[37] *H.G.I.M.*, p. 315 et p. 324.

[38] Sur la personnalité de Flacourt, voir les Actes du colloque *Autour d'Étienne de Flacourt* déjà cité, particulièrement la communication de Vincent Huygues-Belrose, « *De l'ancien et du nouveau sur Étienne de Flacourt* », pp. 19-40.

[39] La formule est de Vincent Huygues-Belrose, art. cité, p. 30.

[40] Lettre de Nacquart du 9 février 1650, citée par Claude Allibert dans son édition critique, *op. cit.*, p. 570 n. 10.

[41] *H.G.I.M.*, pp. 152-153.

[42] Sur cet épisode de *L'Autre Monde* et plus généralement sur les réécritures irrévérencieuses ou ambiguës du récit biblique, voir notre étude « *La Bible travestie. Libertinage et parodie antichrétienne dans les littératures de l'Ailleurs à l'Âge classique* », in *Nulle part et ses environs. Voyage au confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, coll. « *Imago Mundi* », 2003, pp. 73-91.

On ne sait à peu près rien de ce très curieux personnage dont le bref séjour à Madagascar (du 10 juillet 1665 au 20 mars 1666) semble correspondre au sommet d'une carrière avortée d'ambitieux déçu qui sombra ensuite dans l'anonymat^[43]. Il y avait été envoyé par la nouvelle Compagnie des Indes, formée en mai 1664 par Colbert, avec le titre de Secrétaire du Conseil Souverain et Gouvernement de la France Orientale – et apparemment l'espoir de succéder au Président du Conseil, de Beausse, frère utérin de Flacourt, arrivé presque mourant à Fort-Dauphin, mais dont l'agonie se prolongea interminablement pendant des mois au milieu d'abominables querelles avec les représentants, toujours en fonction, de l'ancienne Compagnie, notamment le gouverneur Champmargou. Le séjour de Rennefort à Fort Dauphin semble avoir été un enfer : pris en tenaille entre un gouverneur en état de rébellion larvée rechignant à reconnaître la nouvelle Compagnie qu'il représente et un supérieur qui ne se décide ni à mourir ni à déléguer un pouvoir qu'il n'est plus capable d'exercer, l'auteur a évolué dans une atmosphère délétère de complots et quelquefois de tentatives d'assassinat^[44] qui n'a pas dû lui laisser beaucoup de loisirs pour observer la réalité anthropologique malgache.

Capturé par les Anglais sur la route du retour et prisonnier sur parole à l'île de Wight, le jeune et fringant secrétaire de la France Orientale – il a à peine vingt-quatre ans – y jouit d'une captivité on ne peut plus agréable auprès du gouverneur de l'île Milord Colpeper et surtout des dames et demoiselles du château :

« *Alors je fus flatté de ce que la vie a de plus doux et de plus touchant, j'aprenois une langue qui m'étoit étrangère, dans la maison d'un grand Seigneur, par les belles bouches de Mesdemoiselles ses sœurs, et par celles de trente officiers qui n'exprimoient rien qui peut fascher un Gentilhomme qu'on vouloit bien traiter* »^[45].

À l'issue de cet intermède qui rappelle étrangement l'épisode des amours du page et de sa jeune écolière anglaise dans *Le Page disgrâcié* (1643) de Tristan l'Hermitte, Rennefort bénéficie d'un échange de prisonniers et regagne Calais le 28 mai 1667 après un séjour à Londres, dévastée par le grand incendie de septembre 1666, où se situe un autre épisode hautement romanesque sur lequel nous reviendrons. Après quoi l'aventure vécue cède la place à l'écriture qui en fait revivre les péripéties par le travail de la mémoire, l'auteur ne laissant d'autre trace biographique repérable, du moins en l'état actuel des recherches, que les trois ouvrages publiés sous son nom entre 1668 et 1689.

Commençons par le dernier des trois et le plus obscur, qui donne peut-être l'une des clés du personnage. *L'Ayman mystique* (1689), dédié à Pontchartrain, contrôleur général des Finances, ne relève qu'indirectement de la littérature de voyages. Ce brillant exercice de style dans le goût baroque, qui cultive l'« art de la pointe » à la

[43] On trouvera ci-dessous la liste des ouvrages d'Urbain Souchu de Rennefort cités dans cette étude :

- *Relation du premier voyage de la Compagnie des Indes Orientales en l'Isle de Madagascar ou Dauphine*. Par M. Souchu de Rennefort, Secrétaire de l'État de la France Orientale, Paris, Pierre Aubouin, 1668 [ci-après R.P.V.]. Une autre édition, ou plus vraisemblablement une variante de la même, a été publiée à Paris chez J. de la Tourette.
- *Mémoires pour servir à l'histoire des Indes Orientales* [...], par M.S.D.R., Paris, Arnoul Seneuze et Daniel Horthemels, 1688 [ci-après M.S.H.I.O.]. Seconde édition sous le même titre, Paris, Aux dépens de la Société, 1702. Ce même ouvrage a été réédité également sous un titre différent :
- *Histoire des Indes Orientales* par Monsieur Souchu de Rennefort. Seconde Edition. La Haye, Adrian Moetjens, 1701.
- *L'Ayman mystique*, Paris, Charles Chenault, 1689 [ci-après A.M.].

[44] C'est ce que laisse entendre l'auteur en rapportant un « accident » suspect – un coup de pistolet tiré sur lui par un officier qui le manqua de peu (R.P.V., p. 252).

[45] R.P.V., p. 323-324. Ce traitement de faveur s'explique par l'espérance d'une forte rançon de la Compagnie des Indes que Rennefort a su habilement entretenir chez son hôte.

manière des *Lettres diverses* de Cyrano de Bergerac, est aussi un traité physico-théologique d'inspiration hermétique déployant dans toutes ses variantes possibles le rapport analogique entre le Christ et les propriétés magnétiques de la pierre d'aimant, âme de la boussole qui a ouvert le monde à la fois aux échanges commerciaux et à la diffusion universelle de l'Évangile :

« Nous allons maintenant avec ce secours, chercher les richesses et les raretés de tout le monde, puisque par son moyen il n'y a plus de terres qui nous soient inaccessibles, quelques [sic] éloignées qu'on se les puisse imaginer, et c'est en donnant l'Ayman de cette sorte, que Dieu a véritablement donné aux mondains le monde et ce qu'il contient »^[46].

Comme dans l'ouvrage de propagande de Charpentier, le discours associe étrangement célébration de la colonisation et enthousiasme missionnaire ; l'analogie christique de la pierre d'aimant assure le lien entre l'unification du monde par la navigation et l'unité religieuse future de l'univers :

« Jésus-Christ se donnant au monde a manifesté l'Ayman celeste qui doit attirer tous les hommes, c'est par la vertu de ses enseignements que tous les peuples de la terre n'auront un jour qu'une même Religion ; et quand Dieu a revelé aux Chrétiens la simpathie polaire de la pierre d'Ayman, il l'a fait principalement pour leur ayder à porter sa parole par tout l'Univers, et à la faveur de cet Ayman visible et palpable, faire sentir la force et la puissance de l'Ayman celeste et divin »^[47].

Quant à son aventure malgache, Rennefort l'a relatée deux fois à vingt ans d'intervalle, d'abord dans sa *Relation du premier voyage de la Compagnie des Indes Orientales en l'Isle de Madagascar ou Dauphine* publiée en 1668, peu après son retour. Cette première version est centrée non pas sur le témoignage concernant Madagascar, ni même sur les relations franco-madécasses, mais sur les conflits internes entre les acteurs de l'aventure coloniale à Fort-Dauphin, dont la narration est rendue passablement obscure par le style de l'auteur, allusif, contourné, fortement marqué par l'esthétique baroque^[48], et par son choix d'une présentation très elliptique des faits et des personnes : aucun des acteurs n'est nommé, tous sont désignés indirectement soit par une initiale – « C. » est probablement le gouverneur Champmargou – soit par leur titre : il faudra attendre la réconciliation finale sur son lit de mort avec « le Président du Conseil » pour que Rennefort livre enfin l'identité de ce dernier, Pierre de Beausse, sur qui il apporte des indications biographiques qui laissent perplexes : d'après lui, de Beausse était alchimiste, et c'est l'espérance de s'enrichir qui a entraîné à Madagascar cet homme à qui « ne manquoit que l'abondance de biens de fortune dont il avoit longtemps cherché la clef, dans Hermes et dans Raymond Lulle »^[49]. Faut-il le croire sur

[46] *A.M.*, p. 3.

[47] *A.M.*, pp. 11-12.

[48] On en jugera par cette analyse singulièrement tortueuse de l'acharnement du Président du Conseil presque mourant à refuser de déléguer ses pouvoirs et de sa propension à s'illusionner sur son état :

« Celui-ci se crut appercevoir au travers de ses infirmités, capable de porter tout un fardeau dont il jugeoit qu'on ne croyoit pas qu'il peust soutenir une partie ; et après de longues meditations sur les erreurs vulgaires, panché dans le tombeau où il étoit violemment poussé, (car il sembloit n'avoir brillé que pour s'éteindre) il prit pour faux tout ce qu'il avoit jamais raisonné qui s'opposast à la puissance qu'il vouloit garder, et son imagination fertile à seconder ses desirs, luy rapporta des circonstances selon son cœur » (*R.P.V.*, p. 137.)

[49] *R.P.V.*, p. 205.

parole, ou bien l'auteur s'invente-t-il une sorte de double rêvé de lui-même, comme l'a fait Robert Challe dans l'entretien du Journal d'un voyage aux Indes qu'il prétend avoir eu à Pondichéry avec François Martin^[50]? Laissons pour l'instant les arguments qui militent pour la seconde hypothèse et bornons-nous à relever cette étrange association de l'aventure coloniale, de l'ambition sociale et de la quête hermétique.

Quant aux Malgaches, l'auteur ici n'en dit à peu près rien, sinon pour l'aspect politico-militaire relatif aux guerres, aux alliances et aux rapports de la colonie avec les « Grands » de la région. En contraste avec l'ouverture du regard aux *realia* géographiques et anthropologiques de la version de 1688, le récit de 1668 ne manifeste aucune valorisation du monde malgache, mais tout au contraire, dans les rares passages où ce dernier apparaît, une attitude « coloniale » très brutale qui ne se pose pas la question de sa propre légitimité : les richesses de l'île, explique-t-il, sont « *disputées en partie par douze cens mille Negres qu'il faut soumettre en coupant les têtes les plus hautes, et reservant celles qui sont accoutumées à la sujettion* »^[51] ; quant à la conversion des indigènes, « *ce ne sera que la force qui y établira le Christianisme, l'esprit de ces Insulaires est intraitable sur ce point* »^[52]. On notera enfin l'oscillation étrange entre un récit faiblement personnalisé pour l'essentiel, puisqu'il relate des événements dans lesquels le narrateur n'apparaît pas, sinon comme un acteur parmi d'autres, et la forte personnalisation de l'épisode final de la captivité en Angleterre, dont la perspective est nettement subjective et autobiographique.

Cette orientation s'accroît paradoxalement dans la version de 1688, qui pourtant n'est plus rédigée à la première personne, mais à la troisième. *Les Mémoires pour servir à l'histoire des Indes Orientales*, beaucoup plus connus que le texte précédent, en constituent une version fortement augmentée ; Rennefort a voulu faire œuvre d'historien en poursuivant son récit jusqu'à l'abandon de Fort-Dauphin en 1674 et en y incluant la relation de l'action des Français en Inde. C'est même un autre livre, apparemment écrit par un autre individu et en tout cas dans une autre perspective. Cette fois, malgré les quelque vingt-trois ans écoulés, les Malgaches sont bien présents, et leur civilisation, évoquée avec une sorte de sympathie, est présentée comme n'étant nullement inférieure à celle de l'Europe, ce qui en réduit l'altérité apparente à une paradoxale identité :

« *Il y a des Villes, des Bourgs, et des Villages à Madagascar, des grands Seigneurs, des Gentilshommes et des Esclaves* »^[53].

Quant à la beauté féminine, elle est même supérieure dans la Grande Ile : en tous lieux admirateur du beau sexe qui constitue « *la moitié la plus agréable et la plus douce des habitans de la Terre* »^[54], Rennefort semble particulièrement sensible à son charme à Madagascar et soutient comme un paradoxe la supériorité des peaux noires, car « *qui considerera sans prevention que ce noir est inalterable, et n'a point les*

[50] Voir sur ce point Jean Mesnard, « Robert Challe et son double François Martin », in *Langue, littérature du XVII^e et du XVIII^e siècles*. Mélanges offerts à Frédéric Deloffre, Paris, Sedes, 1990, p. 331-346. Le Journal de Challe a récemment fait l'objet d'une thèse de Chantale Meure (*La Genèse d'une écriture : jeux et enjeux de l'intertextualité dans les journaux de voyage de Robert Challe*, ex. dact., université de La Réunion, 2 vol., 2003).

[51] *R.P.V.*, p. 261.

[52] *R.P.V.*, p. 267.

[53] *M.S.H.I.O.*, p. 125.

[54] *M.S.H.I.O.*, p. 130.

[55] *M.S.H.I.O.*, p. 129.

inégalité, et la pâleur des teints blancs, le trouvera une beauté plus constante »^[55]. Il consacre notamment un bel hommage à la beauté altière et aussi au courage de la princesse Dian Nong, fille de Dian Rasisatte et épouse de son ami La Case, lequel est devenu grâce à elle souverain d'Ambouille.

Mais c'est la question des croyances qui fait l'objet des plus longs développements et soulève les perspectives les plus amples. La position de l'auteur est ici plus nuancée et, de prime abord, plutôt critique. Rationaliste et sceptique comme Flacourt, Rennefort souligne lui aussi le fait que « *les Madagascarois sont superstitieux* » et « *ont fait des Fables ridicules sur l'origine du monde, comme les autres peuples qui ne sont pas éclairés de la vérité, ou ne la peuvent comprendre* »^[56]. Comme chez Flacourt encore, cette critique des fables païennes, qu'il est après tout facile de retourner contre le récit chrétien de la Genèse, laisse planer sous l'apparence d'un discours conformiste un certain soupçon d'hétérodoxie.

Le soupçon est avivé par deux excursus relatant les entretiens entre un devin ou « ombiasse » et un « François curieux » dont il est clair, tout le récit étant à la troisième personne, qu'il s'identifie avec l'auteur. Le premier entretien, joint au chapitre « De la Religion de Madagascar », prend pour point de départ la divination par les oly, ou talismans censés protéger et dicter la conduite dans toutes les circonstances de la vie, pratique qui a beaucoup intrigué les voyageurs européens ; elle est décrite en détail notamment par Flacourt, qui en dresse une typologie minutieuse^[57], et par Carpeau du Saussay. Ce dernier donne un sens proprement religieux à la consultation des oly dans lesquels il voit non des amulettes, mais de véritables divinités^[58]. Dans l'anecdote qui enclenche le dialogue prétendument rapporté par Rennefort, l'oly est constitué par un grillon enfermé dans un panier. Pourquoi donc adorer une si vile créature ? C'est que, explique l'ombiasse, « *dans le sujet il respectoit le principe, et qu'il falloit déterminer un sujet pour fixer l'esprit* »^[59]. Ce qui implique une psychologie religieuse – l'adoration du spirituel est contrainte de s'appuyer sur un objet matériel arbitrairement choisi, peu importe lequel –, mais aussi une métaphysique : le « principe » est partout, l'Être Suprême est présent indifféremment dans tous les objets de la Nature y compris les plus humbles :

« Dans cette pierre que tu vois (il lui montrait un caillou qu'il venoit de ramasser) le Soleil est tout entier. Et [il] ajouta que plus l'objet paroissoit humble, plus il le trouvoit représenter le véritable Estre ; qu'il s'imaginait voir toute la Nature s'ouvrir pour s'expliquer elle-mesme »^[60].

[56] *M.S.H.I.O.*, p. 133.

[57] *H.G.I.M.*, pp. 249-251.

[58] Soudard inculte, Carpeau du Saussay livre un témoignage brut dont l'intérêt tient précisément à son immédiateté dépourvue du moindre polissage littéraire. De la religion des Malgaches, pour laquelle il exprime sans ambages son dédain et son absence d'intérêt, il sait seulement « *qu'Oly étoit l'objet de leurs adorations, qu'ils lui offroient des sacrifices* » (*op. cit.*, p. 257). Mais il est aussi l'un des rares voyageurs à donner une description précise de ces amulettes : « *Représentez-vous une petite boîte comme un sifflet de Chaudronnier, où il y a davantage de tuyaux, qui sont tous remplis de mille saletez, comme du sang de Serpent, des fleurs des femmes qu'ils aiment, des prépuces des enfans circoncis (la Circoncision se pratique parmi eux), de certaines racines, qui excitent à la luxure, de la chair des François qu'ils ont égorgés, et de celle de crocodile* » (*op. cit.*, pp. 258-259).

[59] *M.S.H.I.O.*, p. 134.

[60] *Op. cit.*, *ibid.*

Rejeté à la seconde partie de l'ouvrage avec le récit de l'arrivée de la flotte de Montdevergue à Fort-Dauphin en mars 1667 (à laquelle naturellement Rennefort n'assistait pas) le second entretien, cette fois avec deux « ombiasses » du pays des Matantanes, porte sur l'infinité du monde et sur son éternité, thèmes traditionnels du libertinage érudit de la seconde moitié du XVII^e siècle. La première thèse, celle de la non-finitude de l'univers, résulte de l'évidence même, car comment imaginer « *des bornes de rien pour limiter quelque chose* »^[61] ? Quant à l'éternité du monde, elle découle du « grain d'immortalité » indestructiblement présent, affirment les « ombiasses », en chaque particule de matière. S'agit-il d'une sorte de panpsychisme, ou bien de la formulation masquée d'un matérialisme atomistique ? C'est en effet une conception cyclique et unitaire de l'univers qui rappelle à la fois l'épicurisme de Cyrano de Bergerac et le vieux thème stoïcien de l'« Ame du Monde » réactivé par la pensée libertine que développent les « ombiasses » :

« La terre [...] pousse les arbres et les fruits que les brutes mangent : les hommes se nourrissent des herbes, des fruits, et des brutes ; et les Astres qui sont des corps plus spirituels, subsistent en tirant les esprits qui se dissipent incessamment et ne peuvent résister à l'attraction supérieure, laquelle l'emporte enfin sur la construction de tous les individus qui sont périssables par la matière dont les corps sont composés ; et ces mêmes Astres par l'air et par l'eau rendent leurs influences à la terre qui redonne les vêtements de toutes les formes »^[62].

Point, d'autre part, de ciel ni d'enfer, nul autre « lieu de peine que la corruption, et de joie que le dégagement de ce grain prétendu immortel qui se rhabille d'une chair toute neuve »^[63].

Bien entendu Rennefort affecte de se scandaliser de ces « visions ridicules » et termine de façon prudhommesque sur une clause outrageusement convenue qu'on peut suspecter d'ironie (« tant l'esprit des hommes est capable d'égarement, s'il n'est éclairé par la foi »^[64]) et qui rappelle la stratégie du masque habituelle dans les textes libertins.

Ces développements, insérés dans un compte rendu en principe scrupuleusement documentaire des activités de la Compagnie des Indes entre 1665 et 1674, rédigé de surcroît par le secrétaire de son Conseil, personnage officiel s'exprimant « à des qualités », appellent deux types de remarques.

La première, évidente, c'est que nous voici fort loin de Madagascar et que la fiabilité de ces « témoignages » sur la philosophie des « ombiasses » est fort sujette à caution. L'anonymat de la troisième personne, pour lequel a opté le rédacteur des *Mémoires*, permet à l'auteur une double dissimulation – derrière les prétendus « ombiasses », derrière le « François curieux » – qui facilite l'expression masquée

[61] *M.S.H.I.O.*, p. 229.

[62] *M.S.H.I.O.*, pp. 228-229. La même idée est exprimée à diverses reprises par Cyrano de Bergerac dans *L'Autre Monde ou les États et Empires de la Lune*, par exemple p. 418 de l'édition des *Œuvres Complètes* de Cyrano par Jacques Prévot, Paris, Belin, 1977.

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*

[65] C'est l'objet d'une thèse en cours de Martine Thiébaud. Pour une première approche du sujet, voir notre étude « Paroles sauvages. Problèmes du dialogue et représentation de l'altérité américaine chez La Fontaine », in *Nulle part et ses environs...*, *op. cit.*, pp. 243-257.

d'une pensée hétérodoxe. On peut donc penser qu'anticipant lui aussi La Hontan Rennefort utilise l'alibi commode du « dialogue avec un sauvage », genre littéraire dont il faudra un jour retracer l'histoire^[65], à des fins spéculatives et même potentiellement polémiques qui ne regardent pas le monde malgache, mais bien l'Europe et ses débats idéologiques.

Hypothèse dont on trouvera confirmation dans un autre dialogue rapporté à la réalité au moins aussi douteuse que celle des deux précédents, situé non plus à Madagascar, mais à Londres, où Rennefort libéré de sa captivité prétend avoir rencontré, en se promenant dans les jardins du Palais Saint James, un mystérieux vieillard d'origine française dont la vie est un extraordinaire roman d'aventures. Jadis capturé par les Turcs et esclave à Alger, il est racheté par le Grand Vizir Koperly grâce à qui il commence à s'initier aux secrets alchimiques, initiation qu'il achève à Strasbourg auprès d'un philosophe désigné seulement par les initiales M.S.D.S.B. Bien qu'il ait réussi la conversion du mercure en or et accompli la première partie du Grand Œuvre, il préfère désormais se consacrer dans l'obscurité et la pauvreté à la quête désintéressée de la Sagesse.

Cette rencontre hautement romanesque, qui n'est nullement évoquée dans la Relation de 1668, rappelle beaucoup, ici encore, un épisode similaire du Page disgrâcié, celui de la rencontre du page avec l'alchimiste. Deux « documents » l'accompagnent : un bref traité du Grand œuvre, qui en décrit l'accomplissement d'une matière volontairement obscure sous la forme d'une navigation allégorique dans un vaisseau de chêne et de cristal sous l'invocation de Jason et de Thésée, héros emblématiques traditionnels de la quête hermétique^[66], et surtout un dialogue où Rennefort, faisant le bilan de sa propre vie, confesse l'ambition qui l'a incité à courir les mers à la recherche de la fortune, à quoi le philosophe répond par une sagesse qui est la traduction pratique de la métaphysique exposée précédemment à Madagascar :

« Voilà le malheureux caractere de ceux qui ne savent pas refléchir sur les productions de la nature, et qui n'ont jamais conçu que tout ce qui existe, n'est qu'une seule chose : Qu'une feuille d'arbre est le mesme en son centre que ce qui compose le Trône du Grand Mogol. Il n'y a qu'à la pouvoir pénétrer pour connoître parfaitement l'harmonie du monde, et si l'on sçavoit dégager le plus petit sujet de certain poids dont il est opprimé, un Sage en pourroit former tout ce qui paraît de plus grand et de plus merveilleux. Ainsi les voyages de long-cours et l'avidité de s'enrichir, ne sont que des vanitez et des égaremens ; et je veux vous faire trouver dans la moins estimée des choses qui vous environnent, plus que vous n'avez espéré des Indes et des Terres Australes »^[67].

La leçon rejoint donc la philosophie prêtée aux « ombiasses » : l'infiniment grand est tout entier dans l'infiniment petit, le tout est présent dans chacune de ses parties, d'où il découle la vanité des richesses et celle des voyages, puisque la suprême richesse est dans la suprême humilité comme l'Ailleurs est dans l'Ici. En ce sens, la

[66] Pour l'interprétation de la symbolique alchimique dans la littérature du XVII^e siècle, voir par exemple Lyndy Abraham, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, et Frank Greiner, *Les métamorphoses d'Hermès : tradition alchimique et esthétique littéraire dans la France baroque (1583-1646)*, Paris, Champion, 2000.

[67] M.S.H.I.O., p. 182.

prétendue sagesse madécasse ne fait que conforter celle de l'Alchimiste et calmer l'amertume des ambitions déçues, la référence aux croyances malgaches servant de support à des lieux communs moraux ou à des thèses philosophiques dont l'origine est clairement européenne.

Peut-être une autre interprétation est-elle possible cependant. Pourquoi donc confier un tel exposé à des « ombiasses » malgaches et non pas par exemple à quelque brahmane de l'Inde, pays doté d'une tradition philosophique reconnue et auquel l'auteur consacre l'essentiel de la seconde partie de l'ouvrage ? Si évidemment artificiels que soient les propos attribués aux « ombiasses », on peut se demander si Rennefort n'a pas été séduit par la spécificité culturelle de la société malgache, société « sans religion », ou du moins sans Eglise et sans rites — quoique non athée, et même monothéiste. Que l'on ne rende aucun culte à Zanahar, l'Être suprême créateur sans attributs ni déterminations, revient à en faire une sorte d'homologue du Dieu des déistes, par exemple dans les utopies d'inspiration libertine des années 1675 que l'auteur a parfaitement pu connaître. Nous ne sommes pas très loin du Grand Dieu inconnaissable des Sévarambes de Veiras, symbolisé par un voile noir^[68], ou du Haab des Australiens de Foigny, dont le nom signifie « l'Incompréhensible » et dont le culte se résume à un « *humble silence* », « *d'où suit qu'on pourroit dire que leur grande Religion est de ne point parler de Religion* »^[69].

Cet infléchissement des croyances madécasses vers l'idéal rationaliste d'une « religion sans religion » est assez cohérent avec l'optique générale du livre : Rennefort est le seul voyageur de la période à donner de la réalité sociale de l'île une vision plutôt positive, et même à esquisser un « portrait du Malgache en Bon Sauvage » qui annonce le discours d'idéologie rousseauiste des voyageurs de la fin du XVIII^e siècle^[70]. Quant à l'interprétation métaphysique du rite des oly à partir de thèmes tels que la correspondance du microcosme et du macrocosme, la relation analogique de la partie au tout, l'inhérence à la matière du principe de la vie ou l'immanence à la Nature de la présence divine — on pourrait même parler de panthéisme, mais le mot n'existe pas encore^[71] —, c'est bien sûr en regard des débats philosophiques de la fin du XVII^e siècle que d'abord elle fait sens, au sein de ce bouillonnement d'idées confuses autrefois analysé dans la thèse de Paul Vernière sur Spinoza et la pensée française^[72]. La philosophie prêtée aux « ombiasses » ressemble beaucoup au premier spinozisme (bien éloigné du véritable Spinoza) tel qu'il a été diffusé en France à partir de 1673^[73], c'est-à-dire une

[68] Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes*, Paris, Claude Barbin, puis Etienne Michalet, 1677-1679. Voir notamment livre IV, p. 302, et livre V, pp. 229-233.

[69] Gabriel de Foigny, *La Terre Australe Commue* [1676], in Frédéric Lachèvre, *Le Libertinage au XVII^e siècle*, t. XII : *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, Gabriel de Foigny, Genève, Slatkine Reprints, 1968, p. 108.

[70] Par exemple l'abbé Rochon (Alexis-Marie de Rochon), *Voyage à Madagascar et aux Indes Orientales*, Paris, Prault, 1791.

[71] Souvent employé par les commentateurs de Spinoza, le terme est inconnu de Spinoza lui-même. Selon Paul Vernière (voir la note suivante), il est utilisé pour la première fois en 1705 par John Toland.

[72] Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* [1954], Genève, Slatkine, 1979.

[73] Date de la publication de l'ouvrage de vulgarisation — d'ailleurs fort hostile à la pensée du philosophe hollandais présenté comme un libertin et un athée — de Jean Baptiste Stoupe intitulé *La Religion des Hollandais* (Paris, Clousier et Aubouin, 1673). À cette date, Spinoza suscite suffisamment d'intérêt en France pour que Condé, dont les troupes occupent Utrecht à l'été 1673, souhaite le rencontrer. Les premiers contacts, liés aux visites en Hollande de Dehénault et de Saint-Evremond, semblent remonter à 1670.

[74] Voir Paul Vernière, *op. cit.*, pp. 334-355.

pensée composite faite d'ésotérisme juif, d'hylozoïsme antique, de naturalisme de la Renaissance et d'hermétisme alchimique^[74].

On pourrait conclure que sur ce point encore Rennefort se livre à un détournement abusif de discours pour faire passer sous le couvert de ses interlocuteurs mal gaches un débat d'idées purement européen. On peut aussi lui faire crédit d'assez d'ouverture à autrui, au bout de vingt années passées à remâcher ses ambitions déçues et à se remémorer ce voyage à Madagascar qui fut sans doute l'unique aventure de sa vie, pour chercher de bonne foi chez ceux qui furent ses hôtes les éléments d'une authentique philosophie, laquelle inévitablement se trouve être aussi la sienne, ce qu'on ne saurait lui reprocher.