

# ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie  
et d'histoire des religions



N°15  
Genève  
2020

# Sommaire

<b>Entretiens</b>	CHARLES MALAMOU	7
	JÖRG RÜPKE	21
<b>Arts et territoire, de la Nouvelle-France au Québec</b>		
	Dossier édité par SARA PETRELLA	
SARA PETRELLA	Introduction. Entre deux mondes	29
SARA PETRELLA	Seins pendants. Histoire d'une curiosité des Amériques entre allégorie et science	37
DAGMARA ZAWADZKA	« Cette occasion d'idolâtrie » : le destin des lieux sacrés Anishinaabe en contexte colonial	55
LAURENT JÉRÔME, SAKAY OTTAWA, PATRICK MOAR	Matakan : transmission des savoirs et images de la décolonisation en milieu autochtone au Québec	71
<b>Études</b>		
YOANN CHAUMEIL	La communauté en péril ? Enjeux de la réception des femmes mystiques chez Léon Bloy	87
NICOLAS CORRE	<i>Ialdabrae</i> , Neptune et la Lulette. Trois modes de connaissance de la divinité dans la <i>Physica Plinii Sangallensis</i>	101
EDUARD IRICINSCHI	How Gullible Were the Women of Late antique Rhone and Asia Minor ? Redescribing the Valentinian Marcosians in Irenaeus of Lyon's <i>Against the Heresies</i> (I,13-15)	115
EMILIANO RUBENS URCIOLI	Jumping Among the Temples. Snapshots of an Early Christian Critique of Polytheism's « Spatial Fix »	133
FRANÇOISE VAN HAEPEREN	Épidémies, dieux et rites à Rome	151
<b>L'inconstance de l'âme sauvage : à propos d'un livre d'Eduardo Viveiros de Castro</b>		
	Table ronde éditée par PAOLA JUAN et STEFANO R. TORRES	
PAOLA JUAN	Introduction. Quelle anthropologie dessiner autour de <i>L'inconstance de l'âme sauvage</i> d'Eduardo Viveiros de Castro ?	171
VINCENT DEBAENE	L'anthropologie sans la culture	176
PERIG PITROU	Mise à mort et modes de vie : perspectives amazoniennes	181
DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI	Des âmes inconstantes	184
FRÉDÉRIC TINGUELY	Le tiers exclu de l'ethnohistoire	188
STEFANO R. TORRES	Épilogue. Situer <i>L'inconstance de l'âme sauvage</i> : éléments historiques	191
<b>Comptes rendus</b>		195

LEONARDO AMBASCIANO, *An Unnatural History of Religions : Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*, London, Bloomsbury Academic, 2019 (Andrea Rota); DAVID BRAKKE, *Les Gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduit de l'américain par Marie Chuvin, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Christophe Lemardelé); FRANÇOIS DINGREMONT, *L'Odyssee des plaisirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Christophe Lemardelé); RENAUD GAGNÉ, SIMON GOLDHILL, GEOFFREY E. R. LLOYD éds., *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden – Boston, Brill, 2019 (Daniel Barbu, Nicolas Meylan); MELANIE LOZAT, SARA PETRELLA éds., *La Plume et le calumet. Joseph-François Lafitau et les « sauvages américains »*, Paris, Classiques Garnier, 2019 (Sergio Botta); PAUL MAGDALINO, ANDREI TIMOTIN, éds., *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*, Seyssel, La pomme d'or, 2019 (Matteo Antoniazzi); DANIELE MIANO, *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2018 (Francesca Prescendi); ANNA PERDIBON, *Mountains and Trees, Rivers and Springs. Animistic Beliefs and Practices in ancient Mesopotamian Religion*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2019 (Anne-Caroline Rendu Loisel); CHLOÉ RAGAZZOLI, *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne (1550-1000)*, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Youri Volokhine); HANSPETER SCHAUDIG, *Explaining Disaster. Tradition and Transformation of the « Catastrophe of Ibbi-Sin » in Babylonian Literature*, Münster, Zaphon, 2019 (Anne-Caroline Rendu Loisel); NATHAN WACHTEL, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 2019 (Stefano R. Torres); ROBERT A. YELLE, *Sovereignty and the Sacred. Secularism and the Political Economy of Religion*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2019 (Philippe Borgeaud); VASILIKI ZACHARI, ÉLISE LEHOX, NOÉMIE HOSOI dirs., *La cité des regards. Autour de François Lissarrague*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019 (Alexandra Attia).

des femmes, il en est même complice » (p. 91). Il y a une atmosphère érotique dans le récit de rencontre d'Ulysse et de Nausicaa (pp. 62-63), mais cette dernière est trop jeune pour lui. Il parvient à se concilier Circé, couchant avec elle au risque d'y perdre sa virilité (p. 161). L'A. estime qu'il « subit le désir et l'appétit sexuel » (p. 162) de cette dernière, qu'il est même *submergé* par le désir de Calypso de s'unir à lui (p. 174). Même s'il remarque qu'Ulysse, désœuvré sur l'île d'Ogygie, « est rongé par cette passivité » (p. 176), il semble l'accepter volontiers sur le plan sexuel. D'ailleurs, ses relations avec Pénélope se fondent sur une relative égalité entre eux, égalité signalée par leur complicité intellectuelle et corporelle (p. 183), et il faut effectivement être dans un certain aveuglement littéraire pour ne considérer la reine d'Ithaque que comme une femme passive (p. 184). La féminité est dangereuse dans l'épopée mais elle est aussi une altérité qui se conjugue avec une masculinité clairvoyante, non celle des marins mais celle d'un héros protégé par la déesse Athéna (p. 125).

On ne peut cependant suivre l'A. lorsqu'il met en cause le travail de Michel Foucault sur la sexualité antique. La notion de « souci de

soi » élaborée par le philosophe relevait d'une maîtrise totale des élans sexuels apparaissant tardivement dans l'Antiquité, maîtrise reposant sur une morale en grande partie fondée sur les rôles actifs et passifs des partenaires. On ne peut reprocher à Foucault d'avoir repris « la *doxa* de l'époque classique, à savoir, selon Nicole Loraux, "la négation réitérée [...] des bénéfiques qu'il y aurait pour l'homme à cultiver au-dedans de soi une part féminine" » (p. 192). En effet, sa généalogie de la morale sexuelle ne pouvait remonter indéfiniment dans le temps, ayant eu son point de départ au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, n'incluant donc pas la Grèce archaïque. Or, s'il est vrai que « Homère montre l'ancrage de l'intelligence archaïque dans le monde le moins héroïque, le moins moral et le plus ambigu et opaque qui soit pour la pensée classique : celui de la féminité » (p. 148), il n'est alors pas interdit de penser qu'il y eut une évolution au détriment des femmes dans les rapports entre les genres dans le monde grec. Car nous n'irons pas jusqu'à envisager la possibilité que le Homère de l'*Odyssée* ait pu être une femme – la Muse inspiratrice, si !

CHRISTOPHE LEMARDELÉ

---

RENAUD GAGNÉ, SIMON GOLDHILL, GEOFFREY E. R. LLOYD édés., *Regimes of Comparatism. Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden, Brill, 2018, 463 p., ISSN 1570-078X.

---

« Toutes les formes de raisonnement ne sont jamais qu'une comparaison, et la découverte des relations, constantes ou inconstantes, que deux objets, ou plus, entretiennent entre eux ». C'est en ces termes que le philosophe écossais David Hume rappelait que la comparaison constitue le fondement même de la pensée humaine (David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), Book I, part. 3, section 2). Les manières de comparer, toutefois, les finalités épistémologiques, idéologiques ou politiques, la capacité des différentes formes de comparaison à générer de nouvelles questions

ou à proposer de nouvelles réponses, tout cela s'inscrit évidemment dans des cadres, des « espaces épistémiques » qui donnent sa valeur à la comparaison. Il faut saisir ces cadres au même titre que les comparaisons qui s'y expriment ; d'autant plus lorsque la comparaison devient « comparatisme », c'est-à-dire non pas un mode de réflexion spontané mais, comme l'écrit Renaud Gagné, une pratique délibérée, réflexive. Il s'agit alors de considérer la comparaison dans ses contextes, d'examiner les cadres épistémiques qui ont permis à diverses pratiques comparatives de prendre

corps, voire de s'imposer, en particulier dans le domaine de l'histoire, de l'anthropologie et de l'histoire des religions. Ce sont ces cadres, ces horizons d'attentes, ces « régimes de comparatisme » (pour reprendre en la détournant une expression de François Hartog) qui autorisent et tout à la fois sanctionnent l'usage de la comparaison en différents lieux et à différentes époques.

L'introduction de Renaud Gagné pose d'emblée l'un des principaux objectifs de ce volume, issu d'une série de séminaires organisés à l'Université de Cambridge en 2014 et 2015 par Gagné, Goldhill et Lloyd : déstabiliser le récit qui inscrit l'histoire de la comparaison dans une histoire de la modernité européenne, c'est-à-dire un récit téléologique et euro-péo-centré, aux accents parfois triomphants, même lorsqu'il se borne à identifier les moments « fondateurs » ou les grands « pionniers » dont la perspective comparatiste, nous dit-on, a dramatiquement transformé notre conception du monde. C'est là un récit qui exclut, qui trace des frontières, temporelles, géographiques, religieuses, en même temps qu'il prétend retracer les origines d'une réflexion critique sur le monde qui serait le propre de l'Occident moderne. C'est là aussi un récit qui débouche, écrit Gagné, sur une forme d'« aporie ». Pour ce qui concerne l'histoire des religions, force est de constater que l'usage systématique de la comparaison qui caractérisait la discipline depuis ses origines a cédé le pas à une sorte de « retour au village », comme Detienne l'a déploré. Ce retour a été amorcé notamment par le poststructuralisme et la déconstruction, par la critique du caractère idéologique des grands systèmes théoriques du *xx*<sup>e</sup> siècle (Dumézil, Eliade, Lévi-Strauss) fondés sur une ambition comparatiste presque démesurée. Ce retrait vers la spécialisation au détriment de la généralisation marque un changement de régime – qui aboutit, il faut le noter, à un effacement de la discipline dans l'arène des débats sur la religion. Du côté de l'histoire, on se souviendra que Marc Bloch, déjà, se lamentait de voir tant d'historiens considérer

telle ville, province ou « nation » comme une sorte d'isolat historique et culturel, soulignant l'importance d'une approche « comparée ». Il faudrait donc à la fois fragmenter et élargir ce récit, quitte à en perdre l'élégance narrative, en briser les frontières et considérer aussi les angles morts, les moments et les acteurs qu'il néglige, en Europe ou ailleurs, et chercher à soumettre chaque « régime de comparatisme » à une analyse attentive aux modalités, aux tensions, aux enjeux, idéologiques souvent, qui lui sont propres.

C'est ce qui amène Renaud Gagné à soulever plusieurs questions : qu'en est-il des « régimes de comparatisme » extra-européens ? Comment s'articulent-ils à ce qui se passe en Europe entre le *xvi*<sup>e</sup> et le *xix*<sup>e</sup> siècle ? Peut-on comparer entre eux ces différents « régimes de comparatisme » pour mettre en évidence leurs particularités et évaluer leur place dans une histoire (idéalement) globale des savoirs, mais peut-être aussi dans le but d'affiner nos propres pratiques, outils et théories ?

C'est là un projet ambitieux, qui propose d'aller au-delà des arguments ronflant sur le rôle de la comparaison dans l'histoire de nos disciplines, pour considérer à la fois ce que comparer veut dire et ce que comparer permet de faire dans différents contextes, en problématisant la pratique même de la comparaison. Si les différents chapitres du volume ne sont pas tous à la hauteur des promesses formulées dans l'introduction, il ne fait guère de doute que le volume dans son ensemble plaide en faveur d'un comparatisme soucieux d'interroger à la fois ses conditions de possibilités et ses finalités. On pourrait regretter le fait que, pour la plupart, les contributions réunies ici adoptent une perspective historiographique, distanciée, analysant et évaluant différentes pratiques comparatives plutôt qu'elles ne proposent elles-mêmes une forme de comparaison (celle-ci se trouvant dès lors le plus souvent cantonnée au rang d'objet, et non déployée en tant qu'outil, ou méthode). Mais c'est là un parti pris parfaitement assu-

mé par les éditeurs. Les treize chapitres qui composent ce volume peuvent être divisés en trois grandes parties, la première portant sur les différents « régimes de comparatisme » qui s'affrontent en Europe à partir de la Renaissance et jusqu'aux Lumières, la seconde sur les contextes qui président à l'émergence de l'histoire, de l'anthropologie et de l'histoire des religions comme disciplines scientifiques, la troisième offrant une bifurcation en direction de l'anthropologie. Enfin, une dernière contribution en forme d'épilogue récapitule les leçons susceptibles d'être tirées de chacune de ces contributions et du volume dans son ensemble.

Anthony Grafton ouvre le débat, avec une étude portant sur les diverses cultures de la comparaison à la Renaissance, les formes rhétoriques, les enjeux de la comparaison dans ce contexte. Il prend pour point de départ l'hypothèse d'Arnaldo Momigliano, qui postulait un lien entre les antiquaires du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle et ce qui deviendra l'anthropologie : une historiographie moins intéressée par les récits de batailles et l'histoire des grands hommes que par ce que les traces matérielles des sociétés anciennes peuvent révéler de leurs lois, de leurs rites, de leurs coutumes. L'objectif de Grafton est de compliquer cet argument. La déferlante d'informations ethnographiques à laquelle sont confrontés les historiens du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle les entraîne à formuler toutes sortes de comparaisons, visant à la fois à éclairer les sociétés du passé et les sociétés exotiques qui suscitent une véritable fascination. Grafton souligne le caractère souvent *ad hoc* de ces comparaisons, portant sur des objets, des éléments matériels précis, pour mettre en avant de possibles liens, des emprunts (délibérés), et autres formes de connexions historiques entre différents peuples. Mais ce type d'enquête peut aussi servir à déconstruire l'autorité de coutumes bien établies au sein de la société chrétienne, en montrant les liens qui unissent ces coutumes aux traditions des anciens païens. La comparaison sert ici d'instru-

ment polémique, contre l'Église romaine notamment. Et de même qu'elle permet de créer des connexions, elle rompt aussi certaines continuités jusque-là admises en suggérant des généalogies nouvelles. Grafton note cependant que la comparaison dans ce contexte est souvent moins une méthode qu'un mode de démonstration : son rôle est de prouver ce que les auteurs avaient d'emblée entrepris de montrer. Dans quelques rares cas cependant, la comparaison pouvait susciter de nouvelles questions, et non seulement répondre à ces questions posées d'entrée de jeu. Ainsi Joseph Scaliger, qui examine les diverses langues de l'Europe et échoue à les classer selon les modèles de l'époque, c'est-à-dire à les faire toutes remonter à une origine commune. C'est ce qui l'amène à circonscrire les « matrices » linguistiques dont dériveraient les langues européennes, suscitant toute une série d'interrogations nouvelles sur l'histoire de l'Europe et de ses populations. Grafton décèle ici les prémices d'un comparatisme structurel qu'il rapproche de la philologie et de la linguistique comparée du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, dans le but de montrer comment les questions soulevées par certains savants de la Renaissance ont pu, au terme d'un parcours sinueux, déboucher sur de nouveaux savoirs.

Le volume se poursuit avec deux contributions qui abordent de manière extensive l'usage de la comparaison à l'époque moderne, en Europe comme sur le terrain de la confrontation avec d'autres cultures. Dmitri Levitin revient sur le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle et l'émergence d'une enquête comparative sur les origines de la religion, qui prend dans ce contexte le nom d'*historia religionum* (« histoire des religions ») et vise à saisir les rapports entre différentes religions. Pour comprendre les cadres dans lesquels se développe cette réflexion, il faut partir de l'Antiquité, de l'apologétique chrétienne ancienne, réactivée dans le contexte des découvertes, qui postule une forme de plagiat ou d'imitation diabolique aux sources du paganisme et de l'idolâtrie. Au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle toutefois,

le paradigme patristique est remis en question. Levitin souligne que les humanistes vont en effet adopter une approche davantage tournée vers l'histoire et les contextes, c'est-à-dire vers ce qui différencie le passé et le présent, mais aussi, vers ce qui distingue différentes formes de « paganisme ». Il signale aussi l'émergence d'une nouvelle attitude critique, notamment à l'égard des textes philosophiques classiques, que la tradition chrétienne avait appris à lire de manière allégorique. C'est désormais sur la différence plus que la congruence entre platonisme et christianisme que l'on insiste. Le platonisme n'est pas une forme de monothéisme « crypté », comme le voulaient les platonistes de la Renaissance, mais une vision du monde radicalement différente, incompatible même avec la vérité chrétienne.

Les savants du xvii<sup>e</sup> siècle, comme G. Vossius, continuent cependant de considérer les paganismes comme autant de témoignages de la dégénérescence du monothéisme originel. L'on s'interroge donc sur la manière dont différentes religions se sont développées à partir de cette base commune. Après Vossius toutefois, les savants s'intéressent de plus en plus à ce qui distingue fondamentalement les paganismes du christianisme. Les conceptions du divin documentées aux quatre coins du globe sont-elles réellement dérivées d'une connaissance primitive du Dieu unique ? Peut-on, comme le faisait Vossius, remonter le cours du temps et distinguer une religion originelle derrière le fouillis des paganismes ? Ne découvre-t-on pas, ce faisant, une conception du monde radicalement différente, incompatible avec le monothéisme révélé par le dieu biblique ? Gassendi, puis Bayle, vont insister sur cette différence et déconstruire l'idée selon laquelle les théologies des païens et des chrétiens remontent à une même source. L'idolâtrie ou le paganisme ne sont pas le résultat d'un processus de dégénérescence du monothéisme primitif mais reflètent une forme d'« erreur » présente dès les origines et dans laquelle l'on peut déceler certains méca-

nismes fondamentaux de l'esprit humain, en particulier la propension des hommes à attribuer une « âme » aux éléments naturels qui les entourent, à envisager ceux-ci comme des puissances supérieures dont l'existence permettrait d'expliquer certains phénomènes. De là, il n'y a qu'un pas, franchit par Hume notamment, pour qu'émerge l'idée que c'est dans ces mécanismes émotionnels et cognitifs naturels qu'il faut chercher l'origine de toutes les religions, sinon de la religion elle-même. Levitin parle volontiers ici d'« animisme », au sens où l'entendra Tylor. Comme il l'écrit, la ligne qui va de Bayle à Tylor n'est pas une ligne droite, mais passe par un incessant dialogue entre auteurs. Le xvii<sup>e</sup> siècle constitue ainsi un moment important, où toute une série de questions sur la religion a effectivement été transposée dans un cadre conceptuel nouveau, dont l'influence sera déterminante sur les savants du xix<sup>e</sup> siècle auxquels on doit l'« invention » des sciences humaines et sociales « modernes ».

La contribution de Rubiès nous entraîne quant à elle du côté de l'ethnologie, de la littérature de voyage, des missionnaires et du travail de traduction culturelle qui s'opère sur ces différents terrains qui viennent, à partir du xvi<sup>e</sup> siècle, mettre en doute les certitudes cosmographiques des Européens. Il souligne combien le besoin d'établir de l'intelligibilité a pu avoir un effet transformatif sur les catégories de pensées, les grilles de lecture à travers lesquelles les Européens concevaient l'altérité, mais aussi leur propre identité. Rubiès s'intéresse à l'émergence d'une réflexion qui ne se contente pas d'empiler les singularités mais qui vise à élaborer ce que le jésuite Joseph-François Lafitau appellera au xviii<sup>e</sup> siècle un « système » : une réflexion spéculative sur l'origine des populations, sur les « conformités » entre diverses cultures et religions, fondamentale pour comprendre l'origine des Lumières et leur héritage. Mais cette réflexion construit aussi des classifications, des hiérarchies entre ces cultures et religions. Si la notion englobante de « paganisme » ou de

«gentilité» permet d'aborder tout ensemble l'Amérique, l'Afrique, et l'Asie du Sud-Est, la comparaison pose la question de ce qui distingue ces différents contextes. Dès le <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle, tandis que certains auteurs, comme Las Casas, vont postuler le caractère universel de la raison, d'autres, comme José de Acosta, vont distinguer différents niveaux de rationalité, différents niveaux de «civilisation». À cet effort de classification vient s'ajouter, au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, une volonté d'historicisation, qui cherche aussi à établir les liens généalogiques qui unissent toutes les civilisations. Ce parcours aboutit au comparatisme philosophique du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, où le modèle diffusionniste, diachronique, se voit contesté. Rubiès propose ici de contraster deux auteurs dont l'influence sur l'anthropologie comparative au siècle des Lumières a récemment fait l'objet de nombreuses études : J.-F. Lafitau (un catholique) et J.F. Bernard (un huguenot). Lafitau, qui adopte encore un modèle diffusionniste, établit néanmoins une forme de comparatisme «morphologique», qui vise à identifier les «symboles» universels par lesquels Dieu se révèle aux hommes. Dans le sillage de Bayle, Bernard sera moins enclin à voir les ressemblances comme le fait d'une origine commune que comme le produit des mêmes «erreurs». Pour Bernard, la capacité humaine à l'erreur suffit à expliquer les «conformités» des «cérémonies et coutumes» de tous les peuples du monde. Comme l'observait déjà Levitin, l'idolâtrie n'apparaît plus ici comme une corruption du monothéisme primitif mais comme un témoignage de la propension des humains à fabriquer des idées fausses sur le monde, encouragées par des prêtres manipulateurs. Surtout, c'est là un mécanisme que l'on peut voir à l'œuvre dans toutes les religions (c'est-à-dire aussi au sein du christianisme). Lafitau, à l'inverse, considère les «conformités» révélées par la comparaison comme autant de reflets d'une même expérience primordiale du divin. Le postulat partagé de l'universalité de la religion donne ainsi lieu à deux perspectives radicalement

différentes, dans le même contexte. On voit émerger ici deux paradigmes qui vont durablement marquer l'histoire des religions.

Ces deux paradigmes révèlent aussi deux perceptions radicalement différentes du rôle de la comparaison, et tout particulièrement de la comparaison entre religions, dans l'histoire intellectuelle de l'Europe. Jonathan Sheehan souligne l'opposition entre ces deux perceptions, l'une, qui voit la comparaison comme une méthode impliquant l'émergence d'une forme de neutralité, de mise à distance de sa propre tradition, l'autre, soulignant au contraire les liens entre comparatisme et impérialisme, et pour laquelle la comparaison participe inévitablement d'une forme d'idéologie. C'est là un désaccord, écrit-il, qui est au cœur du débat sur la place de la comparaison dans l'histoire des sciences humaines modernes; un débat qui est, au fond, éminemment politique et qui porte sur le rapport qu'entretiennent les sciences humaines avec une épistémologie chrétienne ou christiano-centrée. Ce rapport relève-t-il de l'émancipation, les sciences humaines devenant donc véritablement un espace de pluralité intellectuelle et politique, ou au contraire ce rapport ne fait-il que prolonger les liens entre christianisme et impérialisme, appropriant la rhétorique chrétienne de l'altérité, notamment en matière de religion, pour fonder une forme de domination intellectuelle et politique de l'Europe sur le reste du monde? Sheehan montre ainsi comment le débat autour du sacrifice au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle s'enracine dans une épistémologie chrétienne, dont il reprend les termes et catégories, mais produit aussi une forme d'abstraction qui arrache ces concepts à leur terrain d'origine et aboutit à la formation de catégories plus robustes et de nouvelles classifications. On passe ainsi de la question «Qu'est-ce que le sacrifice chrétien?» ou «Quelle est la bonne manière de sacrifier?» à «Qu'est-ce que le sacrifice?» tout court, c'est-à-dire à la formulation d'une catégorie générique qui tout à la fois reflète l'héritage du christianisme et permet de «redécrire» celui-ci.

La seconde partie du volume nous entraîne au seuil d'une époque où les cadres épistémiques, mais aussi politiques, à partir desquelles se déploient diverses formes de comparatisme, changent radicalement. C'est notamment ce que montre Renaud Gagné en considérant les débats entourant l'« Isis de Turin », qui occupe les érudits européens à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette statue égyptianisante couverte d'inscriptions énigmatiques, un « faux » datant sans doute du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle, aujourd'hui disparu, mais considéré à l'époque comme une véritable représentation de la déesse Isis, va en effet susciter une série d'échanges et de discussions portant sur la question de la comparaison. Sont ainsi révélées des tensions qui opposent différents régimes de comparatisme. Selon le savant John Tuberville Needham, les signes sur la statue, semblables à la fois aux hiéroglyphes égyptiens et aux caractères chinois, démontreraient de manière définitive le lien unissant l'Égypte et la Chine, débattu depuis un siècle. L'écriture chinoise dérive de l'écriture égyptienne, déclarait Needham, contre les sceptiques, Voltaire en tête, qui attaquaient la chronologie biblique en affirmant que l'histoire de la Chine était bien plus ancienne que tout ce que l'on pouvait trouver dans la Bible. Ce qui était en jeu, ni plus ni moins, c'était l'âge de l'humanité. La thèse de Needham finira par être rejetée, mais les débats qu'elle a suscités sur la pratique de la comparaison culturelle ouvrent une fenêtre sur ce que Gagné appelle un « moment épistémique », tout en éclairant les transitions entre différents régimes de comparatisme. En une vingtaine d'années, tout l'édifice intellectuel qui permettait à une thèse comme celle de Needham d'être formulée s'effondre : il était devenu absurde de penser la Chine au prisme de la Bible.

Simon Goldhill nous invite à considérer les enjeux politiques et idéologiques de l'histoire religieuse dans l'Empire britannique au XIX<sup>e</sup> siècle. L'historiographie des juifs dans l'Antiquité, et surtout l'opposition entre « judaïsme » et « hellénisme », envisagés comme les deux

forces adverses ayant donné naissance au christianisme, devient le lieu d'un débat où s'affrontent différentes idées sur la nation anglaise, la race et l'empire. La construction de ces deux ensembles historiques et la comparaison de leurs idées et valeurs respectives permettent de formuler un discours sur les sources de la civilisation occidentale, au croisement d'Homère et de la Bible. Pour les uns, il faut désormais déployer une approche critique, étudier la Bible comme n'importe quel document historique et par là éclairer la naissance de cette civilisation ; pour les autres, chercher à comprendre les circonstances historiques ayant présidé à l'émergence du christianisme revient à évacuer le rôle de la providence divine. Surtout, comment penser, dans ce contexte, le lien entre cette Grèce « classique », objet de fascination et source de prestige culturel et social, et le christianisme, source ultime d'autorité religieuse et morale ? Le christianisme ne se construit-il pas à la fois dans le rejet de ce « judaïsme » qu'il est appelé à supplanter et dans le rejet des « Hellènes », du paganisme, de l'erreur ? Alexandrie et le judaïsme alexandrin sont ainsi conçus en opposition à Jérusalem et au judaïsme de Palestine. Tandis qu'à Jérusalem, les juifs résistent à « l'hellénisation », restent enfermés dans leurs particularismes, à Alexandrie, on traduit la Bible en grec, on allégorise les lois de Moïse, on jette les bases d'une religion universelle, d'un nouveau judaïsme ouvert sur le monde, c'est-à-dire (dans ce discours qui relève de la théologie de la substitution) du christianisme. L'« hellénisme », dès lors, est-il une ouverture ou une trahison ? Goldhill met en évidence les différents niveaux de comparatisme qui se nouent autour de cette question : entre Alexandrie et Jérusalem, entre juifs et juifs, entre juifs et chrétiens, entre passé et présent, entre l'Angleterre et le continent. Il montre comment la comparaison sert ici à fabriquer une identité moderne, chrétienne, impériale, marquée par l'antisémitisme. Ce parcours se conclut sur la déconstruction de l'opposition entre judaïsme alexandrin et judaïsme palestinien dans la seconde moitié du



xx<sup>e</sup> siècle, en faveur d'un discours portant sur l'intégration des deux pôles, une intégration qui reflète les valeurs de l'Europe d'après-guerre. Phiroze Vasunia s'intéresse à la manière dont les comparatistes européens actifs en Inde au xix<sup>e</sup> siècle se sont positionnés par rapport aux formes indigènes de comparaison, notamment au projet de l'empereur moghol Akbar, qui avait entrepris de comparer les diverses religions dans le but d'en créer une nouvelle. Il y a là, note Vasunia, une sorte de dialogue entre différents « régimes de comparatisme » (p. 287). Ainsi Max Müller, qui très explicitement pense son propre projet d'une « science comparée des religions » au miroir d'Akbar, n'hésitant pas à citer les textes persans rapportant comment l'empereur moghol s'était détourné de l'islam et mis en quête des principes élémentaires communs à toutes les religions. Évidemment, les objectifs d'Akbar étaient très différents de ceux de Max Müller, qui envisage son époque comme une ère tout à fait inédite, l'ère de la « science » et de ses inexorables avancées. Comme le note Vasunia, le comparatisme d'Akbar, son effort visant à faire traduire les traditions mythologiques, les textes de loi, les traités théologiques des différents peuples dont il avait la tutelle comprenait certainement une dimension pragmatique, politique : assurer la pérennité de l'empire et sa mosaïque religieuse, légale, institutionnelle. Pour Müller, ce qui compte, ce sont moins les enjeux propres à Akbar, que le fait de pouvoir se référer à ce précédent illustre, issu du sein même de ce monde indien désormais inclus dans cette nouvelle mosaïque impériale qu'est l'Empire britannique. Müller n'était ni le premier ni le dernier intellectuel britannique fasciné par Akbar. Tennyson, par exemple, consacre un célèbre poème au « rêve d'Akbar », le rêve d'une religion qui inclurait toutes les autres, d'un empire fédérateur, œcuménique, pacifique. Ce « rêve », on le voit bien, exprime une vision qui porte moins sur l'Inde du xvi<sup>e</sup> siècle que sur le xix<sup>e</sup>, et qui présente l'entreprise coloniale comme le projet d'une civilisation moderne

universelle, seule à même d'abolir la superstition. La mémoire d'Akbar et des débats « interreligieux » entretenus à sa cour resta active aussi en Inde même. Son règne pouvait donner lieu à diverses interprétations, certaines insistant sur son apostasie, d'autres sur le caractère légendaire de ses accomplissements, destinés à ternir les dynasties indiennes antérieures à l'Empire moghol. Vasunia relève le cas intéressant d'un poète ourdou qui empoigne la figure d'Akbar pour défendre l'islam comme les autres pratiques religieuses indigènes, face aux missionnaires chrétiens. Dans tous les cas, les uns comme les autres reconnaissent qu'il y avait là une figure susceptible d'être mobilisée, voire instrumentalisée, au sein de « régimes de comparatisme » très différents.

Guy Stroumsa se penche sur la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle, cette époque où la « méthode comparative » semble à son apogée, lorsque l'histoire des religions apparaît en tant que discipline scientifique, avec l'ambition d'étudier les phénomènes religieux à travers toutes les cultures et dans une perspective envisagée comme non confessionnelle. Comme il le rappelle, il y a là cependant une ambiguïté fondamentale, liée au statut du christianisme, qui à la fois sert de modèle, fût-ce implicite, à la comparaison, et reste hors de portée de toute véritable comparaison. Pourquoi et comment, demande alors Stroumsa, l'histoire des religions émerge-t-elle comme une discipline qui se pense explicitement comparatiste ? Il note l'influence de la philologie et de la linguistique comparée (Müller), celle de l'étude des langues orientales et de la critique biblique (Renan). Dans le contexte du romantisme, la langue, plus que tout autre aspect d'une culture, devient le critère pour saisir l'« esprit » d'une nation. À la différence du comparatisme pratiqué au xx<sup>e</sup> siècle par les phénoménologues de la religion (et plus récemment la science cognitive des religions), effaçant les différences dans le but d'atteindre les fondements communs à toutes les religions, l'attention des savants actifs du siècle précédent portait davantage sur

ce qui distinguait différentes langues, cultures, religions. La « méthode comparée » recouvre ainsi des pratiques et objectifs très différents dans l'histoire de l'histoire des religions. Ces variations reflètent le fait que ce qu'il faut entendre par l'étude comparée des religions a d'emblée été l'objet de controverses. Comme l'écrit Stroumsa, « l'étude des autres religions (c'est-à-dire autres que la sienne propre) naît de la polémique religieuse » (p. 323), mais prend forme alors que l'heure est désormais, du moins théoriquement, à la concorde et à la tolérance, d'où l'impératif de trouver des schèmes communs (un projet qui se prolonge dans ce que l'on appelle aujourd'hui le « dialogue interreligieux »). Cette comparaison a pour effet un bouleversement classificatoire : d'un schéma à quatre (christianisme, judaïsme, islam, et paganisme), on passe à une série de « grandes religions », toutes distinctes les unes des autres, avec leur histoire, leurs théologies, leurs traditions fondatrices propres. La linguistique comparée va fondamentalement transformer le schéma à partir duquel on pense les liens entre ces religions, en postulant l'existence de deux principaux groupes de religions, fondés sur les familles linguistiques, opposant ainsi les religions « sémitiques » aux religions « indo-européennes ». Bientôt, la répartition des tâches au sein des institutions académiques va suivre cette opposition, qui d'une certaine manière continue de se baser sur la vieille opposition entre « religions abrahamiques » et « idolâtrie », la seconde étant à proprement parler l'objet de l'histoire des religions, la première celle des études bibliques et de l'orientalisme. Lorsque Max Müller publie la collection des *Sacred Books of the East*, il inclut toutefois le Coran (mais pas la Bible), situant d'emblée l'islam du côté de l'altérité, un argument parallèle à celui qui postule, à la même époque, la généalogie « aryenne » (c'est-à-dire « européenne ») de Jésus sur fond d'une culture « sémitique » dont le christianisme se serait émancipé. Il semble d'ailleurs que l'un des principaux objectifs de l'invention des Indo-européens au

xix<sup>e</sup> siècle ait été de se débarrasser de l'héritage de la Bible, des « Sémites », c'est-à-dire dissoudre tout lien avec et toute dette envers les juifs. Comme le note Stroumsa, c'est là l'un des principaux paradoxes du comparatisme, à savoir qu'alors même que l'on prétend placer ce que l'on compare sur un pied d'égalité, l'on aboutit à de nouvelles classifications et hiérarchisations. Il conclut cependant ce chapitre par une défense du comparatisme, sous une forme toutefois plus humble : un comparatisme envisagé comme une sorte d'*ethos* méthodologique permettant au chercheur de suggérer des parallèles, de « déprovincialiser » ses données, d'interroger les « allants de soi » de nos propres lunettes culturelles. Un retour au comparatisme *ad hoc* qui précède la quête des grandes théories mais qui a sa propre valeur heuristique.

La troisième partie réunit les contributions de quatre anthropologues. On pourra répartir celles-ci en deux groupes. Dans le premier, les contributions de Mattei Candea et Philippe Descola, lesquelles proposent toutes deux une taxinomie des modes de comparaison pratiqués en anthropologie. Candea prend d'emblée position contre les critiques relativistes adressées à la comparaison. Il identifie deux modes de comparaison qu'il désigne, respectivement, comme la comparaison frontale et la comparaison latérale. La comparaison frontale, c'est l'inéluctable aller-retour entre la culture de l'anthropologue et la culture qu'il ou elle étudie. La comparaison latérale, par contraste, c'est le geste qui consiste à réunir deux éléments distincts, indépendants de la culture de l'anthropologue. La première semble inévitable et la seconde a été largement rejetée. Candea s'attelle cependant à montrer sa pertinence, et propose d'employer celle-ci non comme une fin en soi mais comme un outil heuristique. Cette pertinence, Candea propose de l'illustrer en analysant un article de Carlos Fausto comparant les pratiques de prédation en Amazonie, en Amérique du Nord et en Mélanésie. Pourquoi pratiquer ce type de comparaison ? Parce

que c'est la seule qui permette 1) d'élaborer un discours de portée générale, 2) de révéler certaines spécificités culturelles invisibles autrement et 3) de problématiser et le cas échéant de résoudre la question de la diffusion.

Philippe Descola se concentre quant à lui sur la comparaison en tant qu'instrument à même de produire des généralisations déductives. Descola propose une description minutieuse des principales modalités de la comparaison en anthropologie et de leurs enjeux. Ce faisant, il souligne aussi quelle modalité il faudrait privilégier, à savoir la modalité structuraliste, héritée de Lévi-Strauss et, en amont, de Durkheim, à même de déboucher sur des généralisations, contrairement à la modalité typologique (Frazer, Eliade), où la comparaison est avant tout une méthode de vérification. Pour que cette modalité soit productive, il faut créer du comparable : mettre sur un pied d'égalité l'observateur et l'observé, un processus que Descola baptise « symétrisation ». Cela peut passer par l'adoption d'une notion ou d'une institution locale (par exemple le « mana »). Cela peut passer en second lieu par la systématisation d'énoncés, constituée en un tout comparable aux systèmes philosophiques de l'Occident. La troisième forme de symétrisation, qu'il a mise en œuvre dans *Par-delà nature et culture* (Paris, Gallimard, 2005), a pour but « de composer une matrice combinatoire permettant de rendre compte de tous les états d'un ensemble de phénomènes en mettant à jour les différences systématiques qui opposent ses éléments » (p. 409). Or, note Descola, chaque type de symétrisation implique une « bifurcation » particulière, une reconfiguration spécifique, par l'anthropologue, des objets qu'il ou elle décrit. Si ces bifurcations peuvent prendre différentes formes, Descola se focalise sur l'opposition entre bifurcations inductive et déductive, privilégiant la seconde.

Ainsi, si Candea insiste plutôt sur le caractère heuristique de la comparaison, Descola, lui, souligne son potentiel déductif. Ils n'en sont pas moins d'accord sur la pertinence de la

comparaison en tant qu'outil. Les contributions de Caroline Humphrey et Marilyn Strathern se démarquent des précédentes dans la mesure où l'une et l'autre cherchent plus nettement à articuler un ensemble de données historiques ou ethnographiques au questionnement théorique qui les sous-tendent. Ainsi Humphrey analyse-t-elle le régime de comparatisme que révèle *L'abrégé d'or* (*Altan Tobchi*), une chronique de l'histoire mongole due au lama Mergen Gegen (XVII<sup>e</sup> siècle). *L'abrégé d'or* considère à la fois les différences opposant diverses nations (les Mongols et les Chinois, par exemple) et les différences opposant les Mongols entre eux (nobles, roturiers, etc.). Mais quelle est la nature de ces différences, et quelles identités servent-elles à démarquer ? Selon Humphrey, ni la généalogie ni l'histoire ne pouvaient établir un principe stable permettant de définir les Mongols. Le lama Gegen va ainsi recourir à une « structure » (p. 392) constituée de cinq plus quatre termes, originellement construite pour penser l'empire mongol perdu et son rapport aux différents peuples que cet empire dominait. Or, cette structure privilégie les relations entre éléments plutôt que les éléments eux-mêmes, ouvrant la porte à diverses formes d'analogies. Elle permet à Gegen de faire coïncider plusieurs niveaux – nations, éléments, qualités morales – et ainsi de définir les différents groupes qui l'entourent et leurs valeurs éthiques respectives (p. 375). Le texte de Humphrey se cantonne toutefois à une comparaison « frontale » (pour parler comme Candea), qui reste d'ailleurs implicite dans la mesure où ce chapitre ne détaille guère ce qui serait sa contrepartie occidentale. Tout au plus, le comparatisme du lama Gegen est-il rapproché de l'« analogisme » de Descola.

Il en va autrement de la contribution de Marilyn Strathern, qui vise à montrer comment diverses modalités de comparaison indigènes, à Londres, en Mélanésie ou au Moyen-Âge, peuvent influencer sur les modes de comparaison des anthropologues eux-mêmes. Strathern considère une série de comparaisons entre la

parenté et l'amitié, un choix de toute évidence stratégique. En effet, si la parenté a souvent été érigée au rang d'objet théorique, tel n'est pas le cas de l'amitié. Son premier cas porte sur une étude de la parenté à Londres, menée par l'ethnologue Raymond Firth. Strathern montre que l'enquêteur s'appuie en fait sur les modes de classification et de comparaison (peut-être même du « comparatisme ») des Londoniens eux-mêmes pour définir l'amitié. Les cas suivants, également issus de publications savantes, lui permettent de montrer comment l'anthropologie a cherché à ériger l'amitié au rang de concept théorique, et par là, de mettre en évidence le rôle des « modèles de vie sociale » dans l'effort de comparaison (p. 430). Ce recours à des concepts vernaculaires et à des comparaisons locales, certes situées dans un contexte occidental, implique cependant que l'on puisse aussi recourir à d'autres modèles de vie sociale, profondément différents, propres par exemple à la Papouasie Nouvelle-Guinée ou à l'Angleterre médié-

vale, susceptibles d'être comparés entre eux, mais surtout, de problématiser nos propres concepts et outils, de les affiner, et d'envisager un comparatisme qui ne réfléchisse pas qu'en termes de ressemblances et de différences.

Dans une contribution en forme d'épilogue, Geoffrey E. R. Lloyd revient sur les différents chapitres du volume, sur ce qu'ils nous enseignent, et de manière générale sur la comparaison. Soulignant les apories (ethnocentrisme, usages polémiques), mais aussi les avancées (renouvellement méthodologique, mise à distance) des différents « régimes de comparatisme » considérés ici, Lloyd identifie ce qui est au fond l'enjeu central de nos comparaisons : prendre position dans le débat entre universalisme et relativisme. C'est là pour Lloyd un débat essentiellement philosophique, mais l'étude comparée des « régimes de comparatisme » offre certainement des pistes pour en repenser les termes.

DANIEL BARBU & NICOLAS MEYLAN

211

---

MÉLANIE LOZAT, SARA PETRELLA éd.s., *La Plume et le calumet. Joseph-François Lafitau et les « sauvages américains »*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 293 p., ISBN 978-2-406-08798-4.

---

Le volume édité par Mélanie Lozat et Sara Petrella est le résultat d'un colloque international qui a eu lieu au Musée d'Ethnographie de Genève et qui a été consacré aux débuts de l'ethnographie dans le sillage d'une exposition temporaire sur le chamanisme amazonien en juin 2016. Publiées par le jésuite en 1724 à la suite d'une mission en Nouvelle-France, les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* ont longtemps été considérées comme l'une des premières monographies ethnographiques réalisées et l'un des témoignages les plus pertinents sur les formes de représentation de l'Autre à l'époque moderne.

Depuis l'édition critique anglaise publiée par Fenton et Moore en 1974, l'œuvre de Lafitau

a pris une valeur iconique dans les processus d'autoreprésentation de l'anthropologie et de l'histoire des religions, puisqu'elle était considérée comme le moment de la naissance de l'ethnographie moderne et de l'utilisation scientifique de la comparaison. De plus, la recherche de fondateurs exemplaires des disciplines académiques a fortement engagé les chercheurs : il suffit de penser, par exemple, à la proposition de Stroumsa qui identifie la naissance de l'histoire des religions comme *A New Science* au cours de la même période qui a vu la publication des *Mœurs* ; ou encore au grand intérêt suscité par les travaux de Hunt, Jacob et Mijnhardt autour des *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* – ouvrage publié entre 1723 et 1737