

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions



N°15
Genève
2020

Sommaire

<hr/>	
Entretiens	CHARLES MALAMOU <hr/> 7
	JÖRG RÜPKE <hr/> 21
<hr/>	
Arts et territoire, de la Nouvelle-France au Québec	
	Dossier édité par SARA PETRELLA
SARA PETRELLA	Introduction. Entre deux mondes <hr/> 29
SARA PETRELLA	Seins pendants. Histoire d'une curiosité des Amériques entre allégorie et science <hr/> 37
DAGMARA ZAWADZKA	« Cette occasion d'idolâtrie » : le destin des lieux sacrés Anishinaabe en contexte colonial <hr/> 55
LAURENT JÉRÔME, SAKAY OTTAWA, PATRICK MOAR	Matakan : transmission des savoirs et images de la décolonisation en milieu autochtone au Québec <hr/> 71
<hr/>	
Études	
YOANN CHAUMEIL	La communauté en péril ? Enjeux de la réception des femmes mystiques chez Léon Bloy <hr/> 87
NICOLAS CORRE	<i>Ialdabrae</i> , Neptune et la Lurette. Trois modes de connaissance de la divinité dans la <i>Physica Plinii Sangallensis</i> <hr/> 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) <hr/> 115
EMILIANO RUBENS URCIOLI	Jumping Among the Temples. Snapshots of an Early Christian Critique of Polytheism's « Spatial Fix » <hr/> 133
FRANÇOISE VAN HAEPEREN	Épidémies, dieux et rites à Rome <hr/> 151
<hr/>	
L'inconstance de l'âme sauvage : à propos d'un livre d'Eduardo Viveiros de Castro	
	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 ? <hr/> 171
VINCENT DEBAENE	L'anthropologie sans la culture <hr/> 176
PERIG PITROU	Mise à mort et modes de vie : perspectives amazoniennes <hr/> 181
DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI	Des âmes inconstantes <hr/> 184
FRÉDÉRIC TINGUELY	Le tiers exclu de l'ethnohistoire <hr/> 188
STEFANO R. TORRES	Épilogue. Situer <i>L'inconstance de l'âme sauvage</i> : éléments historiques <hr/> 191
<hr/>	
Comptes rendus <hr/> 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 LEHOUX, NOÉMIE HOSOI dirs., *La cité des regards. Autour de François Lissarrague*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019 (Alexandra Attia).

Comptes rendus

LEONARDO AMBASCIANO, *An Unnatural History of Religions: Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*, London, Bloomsbury Academic, 2019, xxii + 253 p., ISBN 978-1-35006-240-5.

L'ouvrage de L. Ambasciano se situe dans le sillage d'une analyse critique de l'étude académique des religions dont se font les champions, depuis plusieurs décennies, D. Wiebe et L. H. Martin (Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, New York, Palgrave MacMillan, 1999; Luther H. Martin, Donald Wiebe éd., *Conversations and Controversies in the Scientific Study of Religion*, Leiden, Brill, 2016). À la suite de ceux-ci, l'auteur observe que l'Histoire des religions (HR), en tant que discipline universitaire, est traversée par un paradoxe : vouée en principe à l'étude historique des religions, elle semble incapable de renoncer à la défense apologétique de son objet de recherche. Ambasciano se propose d'expliquer les sources de ce paradoxe. Son analyse n'est cependant pas neutre : « *This is a book with an agenda, and a strong one* », prévient-il (p. xvii). L'auteur dénonce le fait qu'en s'éloignant fondamentalement d'une démarche scientifique, l'HR a contribué à la perpétuation de fausses croyances et à l'établissement d'une ère de post-vérité. Une ère dans laquelle l'appel aux émotions et aux opinions préconçues aurait remplacé la recherche rigoureuse des faits. Pour redresser cette situation et assurer le futur d'une étude socio-scientifique des religions, une réforme académique radicale est à son avis nécessaire : il faudrait que la discipline nommée « Histoire des religions » disparaisse.

Cette proposition n'est pas inédite (voir par exemple Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford University Press, 2000). Les arguments mis en avant par Ambasciano sont toutefois nouveaux, car ils se fondent, tout au moins dans les intentions, sur les perspectives des sciences cognitives

et de la théorie darwinienne de l'évolution. Sa thèse peut être résumée en quatre points :

1. Il existe, entre pensée religieuse et pensée scientifique, une différence fondamentale. La pensée religieuse s'enracine dans des structures cognitives qui sont le fruit de l'évolution et qui sont partagées par l'ensemble de l'humanité. Par conséquent, les croyances religieuses ont un attrait intuitif sur nos esprits. Au contraire, la pensée scientifique est éminemment contrintuitive et peine à s'imposer face au biais religieux de notre cognition. Pour cette raison, les idées qui ont eu le plus de succès au sein même de l'HR sont celles qui ont incorporé et reproduit des intuitions religieuses.
2. L'HR revendique pour soi une méthode scientifique fondée sur la comparaison. Cependant, notre capacité de catégoriser et de comparer est, elle aussi, le produit de notre évolution et ainsi sujette à des biais cognitifs qui favorisent notamment des conceptions essentialistes et une perspective téléologique. Ces tendances ont souvent été détournées à des fins idéologiques et mises au service de programmes théologiques colorés par les croyances des chercheurs et chercheuses.
3. Ces biais cognitifs ont contribué au succès d'une conception de la religion en tant que phénomène *sui generis* et de l'image selon laquelle l'être humain serait intrinsèquement religieux. L'idée d'un *homo religiosus* est cependant une catégorie de la « psychologie populaire » (« *folk psychology*») qui ne sert qu'à défendre l'autonomie disciplinaire de l'HR en distinguant l'être

humain (religieux) des autres espèces avec lesquelles il partage son histoire. Le résultat est une HR qui fait abstraction de l'histoire naturelle de l'humanité (d'où le titre de l'ouvrage).

4. Étant donné que la pensée darwinienne se démarque radicalement de cette perspective, elle a été systématiquement combattue au sein de l'HR. Toutefois, l'essor des sciences cognitives des religions au tournant du nouveau millénaire a permis de redécouvrir cet héritage intellectuel et d'offrir, pour la première fois, des instruments qui permettent de conduire une recherche sur les religions qui soit scientifiquement valable. Puisque cette approche souligne qu'il n'y a pas de structures cognitives proprement religieuses, il n'y a plus de raison de préserver une discipline spécifique consacrée à l'étude des religions.

196

Ces idées, esquissées principalement dans la préface de l'ouvrage et développées en partie dans les premiers chapitres du livre, servent de prémisse au parcours historiographique de Hume à aujourd'hui, qui constitue l'essentiel du livre.

Le deuxième chapitre aborde ainsi l'étude comparative des religions telle qu'elle fut préconisée, dans l'Angleterre victorienne, par E. B. Tylor, J. G. Frazer et F. M. Müller. Tout en reconnaissant les limites méthodologiques de ces chercheurs, Ambasciano voit dans leur travail l'expression d'une approche qui se démarquait résolument de toute perspective théologique. Cette ambition scientifique reflète l'influence de la pensée darwinienne (p. 31). Celle-ci est esquissée dans le troisième chapitre. L'auteur nous invite à considérer Darwin comme un historien au sens propre du terme. En historicisant la biologie, Darwin aurait posé les fondations « *for the ultimate naturalistic study of religion and society* » (p. 37). Pour défendre la religion de l'attaque darwinienne, l'HR érigea l'antiréductionnisme en dogme intouchable. Dans le quatrième chapitre, inti-

tulé « *Goodbye Science* », Ambasciano identifie W. Robertson Smith comme le premier chercheur « accomodationniste » de l'époque victorienne. En postulant une compatibilité de principe entre religion et science, Smith est prêt à compromettre l'intégrité scientifique de sa recherche pour sauvegarder ses propres croyances (p. 62). L'auteur poursuit son analyse de ces « infiltrations fidéistes » (p. 67) dans l'HR en considérant le développement de la phénoménologie des religions aux Pays-Bas et la *Kulturkreislehre* promue par W. Schmidt. Sur le plan intellectuel, ces développements contribuent à sanctionner « *the anti-scientific autonomy of the branch* » (p. 71) et à enraciner la discipline dans une « *consistent and coherent anti-Enlightenment worldview* » (p. 81). Similairement, sur le plan institutionnel, le choix de R. Pettazoni de concilier historicisme et phénoménologie comme base pour fonder, en 1950, l'*International Association for the History of Religion* (IAHR), marque un « point de non-retour » pour la discipline. En effet, le prix à payer pour consolider la position académique de l'HR fut « *the estrangement of the new discipline from science-informed research* » (p. 88).

Le cinquième chapitre se concentre sur la figure de M. Eliade. Pour Ambasciano, la renommée d'Eliade et l'« attrait intuitif » de ses thèses ont longtemps permis d'oblitérer toute résistance épistémologique au sein de l'HR (p. 95). Eliade va aussi sanctionner la métamorphose de cette discipline « *from incipient science to fully fledged pseudoscience* » (p. 116), vouée à défendre l'idée et l'idéal de l'*homo religiosus*. L'auteur offre une discussion détaillée des bases extra-épistémiques de la pensée d'Eliade telles qu'elles s'expriment notamment dans son étude du chamanisme. Il souligne (il n'est pas le premier) l'influence de l'ésotérisme, du romantisme, de la phénoménologie des religions, d'idées politiques réactionnaires et du provincialisme roumain de l'entre-deux-guerres sur la pensée eliadienne. Son jugement est sans appel :

«*Eliade could not care less about epistemology: science meant almost nothing to him if it was not to conform to his a priori ideas and confirm his own ideas*» (p. 108).

À partir des années 1980, un nombre croissant d'historien·ne·s des religions ont porté un regard critique sur le programme d'Eliade. Celui-ci apparaît progressivement pour ce qu'il était: «*an instrumentum regni for the elite and by the elite*» (p. 119). Dans le sixième chapitre, Ambasciano se penche sur plusieurs chercheuses et chercheurs qui ont contribué à la déconstruction de ce programme. Parmi ceux-ci figurent des élèves d'Eliade, comme J. Z. Smith et B. Lincoln. Ayant tourné leurs instruments critiques contre les travaux du maître, ceux-ci donnent à l'HR une nouvelle impulsion qui aboutira, une décennie plus tard, à l'émergence d'un nouveau champ d'études, marqué par le poststructuralisme: les *Religious Studies*. Toutefois, d'après Ambasciano, les dérives du postmodernisme ont éloigné, encore une fois, l'étude académique des religions d'une approche scientifique, en introduisant à sa place «*a pseudoscientific stance of rebellion against the academy itself*» (p. 138). En niant la possibilité d'un savoir objectif, le postmodernisme efface la distinction épistémique entre croyance et science. Ainsi, conclut l'auteur, «*the wild, liberating force of poststructuralism has been domesticated into a docile pet at the service of the same ideological agendas against which poststructuralism was adopted*» (p. 143).

Contre cette tendance, Ambasciano salue le succès croissant des sciences cognitives, lesquelles posent, selon lui, de nouvelles bases pour une «*véritable*» étude scientifique des religions. L'avant-dernier chapitre présente quelques précurseurs d'une approche cognitive, éthologique et évolutionnaire des religions. L'auteur propose une synthèse des idées directrices qui ont guidé la recherche en sciences cognitives des religions à partir des années 1990. L'optimisme de l'auteur est toutefois tempéré par le constat du fait que ces nouvelles perspectives sont constamment

menacées par les forces anti-scientifiques du postmodernisme et de l'HR d'inspiration eliadienne, qui, à son avis, dominent les organisations académiques internationales comme l'IAHR. Dans un épilogue, l'auteur dénonce le fait qu'au sein de ces organisations, «*there is no straightforward way to demarcate between science and pseudoscience*» (p. 176), ce qui contribue à marginaliser une histoire *naturelle* des religions et à perpétuer des approches «*religieuses*».

Dans l'ensemble, *An Unnatural History of Religion* propose une mise en récit – forcément partielle et délibérément partielle – du développement de l'HR et attire l'attention du lecteur sur l'influence de certains intérêts religieux dans l'élaboration de l'horizon disciplinaire propre à cette discipline. Cette reconstruction historique a le mérite de rappeler l'importance qu'il y a à connaître l'histoire d'un domaine d'étude pour qui veut comprendre les tensions qui le traversent. Elle offre ainsi une mise en garde utile à tous les chercheuses et chercheurs qui se veulent, comme le recommandait J. Z. Smith, «*continuellement réflexifs*» (Jonathan Z. Smith, *Magie de la comparaison*, Genève, Labor et Fides, p. 23). Cependant, l'aspect le plus intéressant et novateur de cet ouvrage est ailleurs, à savoir, d'une part, le recours aux biais de la cognition humaine pour comprendre le succès de certaines idées et, d'autre part, la critique des tendances postmodernes qui animent (surtout aux USA) la discipline. Malheureusement, ce sont aussi les points qui mériteraient davantage d'approfondissement et où l'argumentation d'Ambasciano demeure la plus faible.

La démarche cognitiviste ébauchée dans la préface de l'ouvrage n'est pas développée de manière systématique, et son potentiel explicatif n'est jamais démontré de manière explicite dans l'analyse des auteurs traités. Les lectrices et lecteurs doivent ainsi se contenter de faire confiance à l'auteur lorsqu'il affirme que des biais cognitifs sont à l'œuvre dans la formation d'idéologies anti-scientifiques.

Similairement, l'idée de « science » défendue par l'auteur demeure implicite, ou n'est définie qu'*a contrario*. L'image qui se dégage est celle d'une sorte de néo-positivisme ou d'un réductionnisme néo-naturaliste¹ dont les fondements épistémologiques restent vagues – le *nouveau réalisme* du philosophe Maurizio Ferraris est mentionné en quelques lignes – voire surprenants, par exemple lorsque l'auteur semble enraciner directement les valeurs rationnelles des Lumières et les approches des sciences modernes dans les structures cognitives de l'humanité, en affirmant que « *gi-*

ven the set of panhuman cognitive universals, we can expect them to arise everywhere and whenever free thinking is sufficiently valued and defended » (p. 142).

À défaut de préciser ces idées et leurs conséquences², le *aut-aut* auquel les lectrices et lecteurs se trouvent confronté-e-s dans les dernières lignes du livre – « *Science & democracy or post-truth & pseudoscience: whose side are you on?* » – sonne comme une rhétorique vide.

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 (Harvard University Press, 2010), 198 p., ISBN 978-2-251-44973-9.

198

Dans cet ouvrage de synthèse, l'auteur, universitaire américain, historien du christianisme, tente de faire le point sur l'épineuse question des gnostiques, et non du gnosticisme qui est plus une construction des historiens qu'une réalité (p. 37). L'histoire de la recherche a été trop durablement orientée par l'écrit d'Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, impliquant l'idée d'une proto-orthodoxie chrétienne contestée par des courants déviants que l'on pourrait réunir sous le vocable de gnosticisme. Or, c'est précisément parce qu'il y eut des courants *divers* dans le christianisme primitif qu'une orthodoxie émergea progressivement: « Les proto-orthodoxes ont toujours su, par exemple, que le Dieu de la Torah et le Père de Jésus-Christ étaient un seul et même Dieu: la pression exercée par les gnostiques, les valentiniens et

les marcionites n'a fait que les aider à articuler cette connaissance » (p. 25). Par ailleurs, il importe d'en revenir aux connotations positives de la *gnōsis* et, même, de *gnōstikos*, termes relevant des champs lexicaux de la sagesse et de la connaissance divine, ce qui fait du gnostique un chrétien idéalisé selon Clément d'Alexandrie (p. 52). En dirigeant son discours contre de *faux* gnostiques, Irénée a dès lors attribué à ce terme ses connotations négatives.

Second problème: pour l'A., de trop nombreux écrits sont attribués aux gnostiques sans l'être, ce qui conduit à avoir une approche peu restrictive, et donc peu rigoureuse, de cette *hairesis*. En croisant les témoignages, étrangers l'un à l'autre, d'Irénée et de Porphyre, qui évoque une école de pensée chrétienne vers 250 à Rome quand Plotin enseignait (p. 59), et

1 Ambasciano s'oppose explicitement à une perspective antiréductionniste, mais ne définit pas clairement quel type de réductionnisme il souhaite défendre. Son penchant pour une perspective éthologique laisse supposer un réductionnisme biologique, mais certaines affirmations laissent la porte ouverte à un réalisme social, par exemple lorsqu'il écrit: « *everything social is biological, and vice versa (up to a certain point)* » (p. 150).

2 Par exemple, il faudrait clarifier le statut ontologique des « données », puisque « *the collection of data remains a most important part of any scientific study* » (p. 150), entre autres car la constitution de vastes bases de données devrait permettre de tester sur des bases quantitatives les théories sur l'évolution des cultures et des religions.