

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 Lulette. 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 édés., *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden – Boston, Brill, 2019 (Daniel Barbu, Nicolas Meylan); MELANIE LOZAT, SARA PETRELLA édés., *La Plume et le calumet. Joseph-François Lafitau et les « sauvages américains »*, Paris, Classiques Garnier, 2019 (Sergio Botta); PAUL MAGDALINO, ANDREI TIMOTIN, édés., *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).

les prémices de l'orthodoxie : les valentiniens éclipsèrent les gnostiques (p. 148) et Irénée les combattit en incitant par lettre l'évêque de Rome à les exclure (p. 158). Mais lui-même avait une conception plurielle de la divinité (p. 159) – « Les "monothéistes" antiques se figuraient une hiérarchie de dieux, *daimons* et autres êtres spirituels, au sommet de laquelle se tenait un unique Dieu supérieur » (p. 84) –, la ligne de démarcation entre « orthodoxes » et « hérétiques » se fixant sur la conception du démiurge pour les gnostiques, celle du salut de l'âme sans résurrection pour les valentiniens. La frontière entre les deux est plus que ténue : « Le mythe d'Origène, dans sa trame et le nombre de ses thèmes (la chute, le retour vers Dieu et la contemplation), constitue une brillante adaptation des premiers mythes chrétiens qu'il condamnait pour hérésie » (p. 165). Dans les premiers temps du IV^e siècle, la tâche revint à l'empereur Constantin de présider à la séparation du bon grain de l'ivraie (p. 172).

200

Ainsi, plus qu'un ouvrage sur les gnostiques, qui restent insaisissables – le propos de l'A. n'étant pas d'explicitier d'où proviendrait cet ésotérisme christiano-philosophique –, le livre éclaire les « stratégies de différenciation à la fondation et à l'application d'une orthodoxie » (p. 168), après avoir récusé avec force l'idée selon laquelle les gnostiques auraient dévié d'un

christianisme-source, unique et uniforme : « la mort et la résurrection de Jésus ont donné lieu à diverses réponses religieuses, qui se sont développées et ont interagi de multiples manières » (p. 113). Nous nous interrogeons toutefois sur la rapidité de telles interprétations. Les découvertes contemporaines des manuscrits de la mer Morte et de Nag Hammadi dans le désert égyptien ont fait soudainement voir tout un pan de conceptions religieuses juives et chrétiennes « hétérodoxes », montrant d'une part la complexité du réel religieux quand le tri des textes n'a pas été opéré par de quelconques autorités – ensemble hétéroclite de livres à Nag Hammadi (p. 63), manuscrits bien souvent difficiles à attribuer aux seuls esséniens à Qumrân –, d'autre part le renouvellement et la profusion des idées dans une aire méditerranéenne « unifiée ». Le religieux devenait plus conceptuel que rituel et public au tournant de notre ère, débordant les systèmes en place, qu'il s'agisse des polythéismes grec, romain, égyptien, comme du monothéisme samaritain et juif. Finalement, compte tenu de l'importance que prit la question de l'âme dans le christianisme, Platon prit une place non négligeable bien que non officielle aux côtés de Jésus et de Paul.

CHRISTOPHE LEMARDELÉ

FRANÇOIS DINGREMONT, *L'Odyssée des plaisirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 206 p., ISBN 978-2-251-44989-0.

Dans cet ouvrage, l'auteur propose une lecture nouvelle de *l'Odyssée* homérique, situant sa démarche entre celle des humanités classiques et celle de l'anthropologie historique : « À la proximité trompeuse peut néanmoins répondre une altérité artificielle, reconstruite » (p. 7). D'une certaine manière, il situe sa démarche dans les pas de Nietzsche qui « a parfaitement cerné l'ampleur de *l'antagonisme* entre un idéal philosophique ascétique et une production littéraire mettant le plaisir social, esthé-

tique, au centre de ses valeurs » (p. 9). Il écrit avec force que pour beaucoup « la poésie homérique consacre la supériorité du réflexif sur le narratif, ce qui est un parfait contresens mais correspond à l'ambition de maîtrise par l'intellect, par la pensée qui caractérise le monde occidental » (p. 19). Il ajoute : « *L'Odyssée* n'offre pas un outil pour expliquer le monde, ce qui supposerait une instance en position de surplomb, mais pour évoquer l'extraordinaire diversité des expériences... » (p. 20). Et il cite

à propos François Flahault qui écrit au sujet des contes relus par Perrault: «l'agréable se doit d'être encadré par l'utile» (p. 23). Or, c'est bien ce que l'on ne cesse de faire avec l'épopée d'Ulysse.

Il importe tout d'abord de souligner quelques aspects différenciant l'*Odyssee* de l'*Iliade*. Ulysse ne brûle pas de se faire un nom par la gloire acquise sur le champ de bataille, il lui importe de rentrer chez lui pour y mourir vieux de mort naturelle (p. 41). Plus surprenant encore, il « contredit l'idéal de virilité grec » en étant attaché à son foyer et notamment à sa femme avec laquelle il a « une complicité d'esprit » (p. 52). Chez les Phéaciens, il n'apparaît pas tant en héros qu'en aède, devant susciter du plaisir à ses interlocuteurs par son récit (p. 66). Comme l'A. le déduit, « la disparition d'Ulysse rend impossible un récit héroïque le concernant » (p. 71). À son retour, le porcher Eumée confirme les talents de conteur de celui qu'il ne reconnaît pas et il s'en ouvre même à Pénélope tant il est subjugué par le vagabond (p. 84). Mais si Ulysse est si bon conteur, c'est d'abord parce que le récit de ses aventures est particulièrement édifiant, distinct d'un récit héroïque quelconque. L'A. conclut la première partie de son livre – « Le plaisir dans la maîtrise » – en réfutant la conception philosophique grecque qui a exclu les récits de la réflexion. Car, selon lui, « le récit odysseén est une sorte de "machine à penser" les caps de l'existence » (p. 91). En disant que le *muthos* est bon à penser, c'est en venir à Lévi-Strauss sans le citer.

La seconde partie – « Le plaisir dans la dépendance » – propose au lecteur de parcourir les épreuves du roi d'Ithaque. L'A. insiste beaucoup sur l'épisode du cyclope alors qu'il n'est sans doute pas le plus porteur de sens. En revanche, il souligne avec pertinence l'arrivée d'Ulysse et de ses compagnons chez les Lotophages: « Le *lotos* fait disparaître en premier lieu le *désir du retour*, puis, dans un second temps, le souvenir de la patrie » (p. 101). C'est un mal aussi doux que l'amour de Ca-

lypso. Il en est de même avec les Sirènes qui attendent « qu'un navire passe non loin du rivage afin de l'attirer vers leur *leimôn* » (p. 112), « prairie humide mythique », « lieu du désir et de l'interdit », « captivant et doux comme l'est leur chant » (n. 21). L'A. ne va pas jusqu'à interpréter ces derniers éléments comme étant ceux d'une féminité envoûtante et dangereuse mais le *lotos*, les Sirènes et Calypso ont bien comme pouvoir celui de détourner le héros de l'épopée de la route du retour par son oubli même (p. 117). Et « l'héroïsme d'Ulysse ne dissimule pas la vulnérabilité du héros » (p. 122).

Le monde des Phéaciens pourrait retenir le roi d'Ithaque mais, chez eux, « il est prisonnier de l'idéalité de ce monde » (p. 134), une idéalité en partie fondée sur l'endogamie, comme elle l'est sur l'inceste chez les Éoliens (p. 140). Ulysse ne peut rester dans des sociétés atemporelles et refermées sur elles-mêmes, de même qu'il n'accepte pas l'immortalité proposée par Calypso, se distinguant grandement d'un Gilgamesh en quête de cette immortalité. Comme l'A. l'exprime très bien au sujet du séjour du héros chez la nymphe, « refuser l'immortalité est incompréhensible pour ceux qui n'accordent qu'un prix secondaire à la vie sociale » (p. 176). Il apparaît clairement que « l'*Odyssee* n'est pas le récit initiatique d'un héros qui parviendrait à l'accomplissement de soi » (p. 198). Il est vain de chercher une signification philosophique ou anthropologique unique à un récit fondé avant tout sur une succession de situations et d'expériences qui donnent du plaisir au conteur comme à l'auditeur puis au lecteur.

Il est toutefois un aspect de l'épopée qui devient prégnant sous la plume de l'A. au fil de son commentaire de l'*Odyssee*: « L'astuce homérique est d'avoir placé l'inquiétude du héros sur ce qui est moins maîtrisable pour un homme, un dieu ou un héros, à savoir le comportement des femmes » (p. 202). L'univers féminin est presque omniprésent dans l'épopée, ce qui la différencie de manière tranchée de l'*Iliade* car « Ulysse est à l'aise en la compagnie

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 ^{xix}^e 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