



HAL
open science

De Carthage à Salvador de Bahia. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. De Carthage à Salvador de Bahia. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels. Prescendi, Francesca; Volokhine, Youri. Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud, 24, Labor et Fides, pp.469-485, 2011, Religions en perspective, 978-2-8309-1428-3. hal-02009954

HAL Id: hal-02009954

<https://hal.science/hal-02009954>

Submitted on 6 Feb 2019

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.

Clifford ANDO, Daniel BARBU, Nicole BELAYCHE, Corinne BONNET,
David BOUVIER, Maya BURGER, Claude CALAME, Valentina CALZOLARI,
Antoine CAVIGNEAUX, Philippe COLLOMBERT, Nicole DURISCH GAUTHIER,
Doralice FABIANO, David FRANKFURTER, Fritz GRAF, Christian GROSSE,
Dominique JAILLARD, Margaret JAKES, Sarah Iles JOHNSTON, Antje KOLDE, Bruce
LINCOLN, Mélanie LOZAT, Alessandra LUKINOVICH, Philippe MATTHEY, Silvia
NAEF, Agnes A. NAGY, Maurice OLENDER, Delphine PANISSOD EGGEL, Svetlana
PETKOVA, Vincianne PIRENNE-DELFORGE, Olivier POT, Francesca PRESCENDI,
James M. REDFIELD, Anne-Caroline RENDU LOISEL,
André-Louis REY, Thomas RÖMER, François RUEGG, Jörg RÜPKE, John SCHEID,
Renate SCHLESIER, Paul SCHUBERT, Aurore SCHWAB, Guy G. STROUMSA,
Youri VOLOKHINE, Froma I. ZEITLIN

Dans le laboratoire de l'historien des religions

Mélanges offerts à Philippe Borgeaud

Édités par Francesca PRESCENDI et Youri VOLOKHINE
Avec la collaboration de Daniel BARBU et Philippe MATTHEY

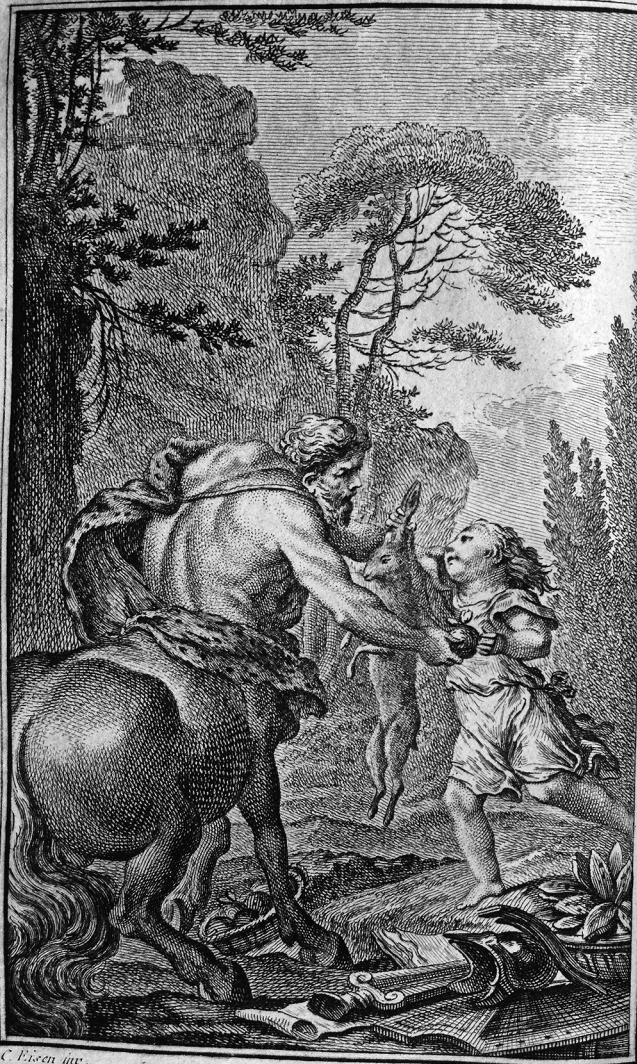
Cet ouvrage est publié avec
les soutiens de la Faculté des
Lettres de l'Université de Genève, de
la Maison de l'Histoire, Genève,
de M. et Mme Matthey, de la fondation Patek Philippe
et de la République et canton de Genève

Avec le soutien de la Ville de Genève

ISBN 978-2-8309-1428-3

© 2011 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève
Tél. + 41 (0)22 311 32 69
Fax + 41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboretfides.com
Site Internet : www.laboretfides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique : Editions du Cerf, Paris
Diffusion au Canada : FIDES, Montréal



C. Eisen inv.

Chiron, Liv. II.

Louis Le Grand sculp.

Gravure de Eisen, illustrant l'*Emile* de Jean-Jacques Rousseau, édition de La Haye, Néaulme, Paris, Duchesne, 1762.

En-tête du livre second (Tome I, p. 140), avec la légende :

« Chiron exerçant le petit Achille à la course ».

De Carthage à Salvador de Bahia

Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels¹

Corinne BONNET (Université de Toulouse [UTM],
Equipe PLH-ERASME, EA 4153-IUF)

1. Revisiter le tophet, en « comparant l'incomparable »

« Je hais les voyages » est le célèbre *incipit* de *Tristes tropiques*. Claude Lévi-Strauss traduit assurément, par cet énoncé lapidaire et provocateur, une pluralité de sentiments et de considérations. Si le terme « dépaysement » a adopté, à l'ère du tourisme de masse, un sens positif, il exprime pourtant aussi un certain malaise face à ce qui est différent et qui dérange nos habitudes. Les phénomènes migratoires, si imposants et lourds de conséquences durant l'ère moderne, représentent déjà un enjeu sociologique non négligeable dans l'Antiquité. On n'a certes pas attendu le puzzle séduisant de la *Corrupting Sea* de Nicholas Purcell et Peregrine Horden² pour prendre en compte les phénomènes de « connectivité » au sein de la Méditerranée antique, mais ce livre a fortement stimulé l'intérêt des antiquisants pour les dynamiques géopolitiques, culturelles, religieuses, économiques et écologiques à diverses échelles. On peut regretter que cet ouvrage ait eu une réception si limitée dans le domaine des études phéniciennes et puniques, pourtant centré sur la dimension méditerranéenne. Quelques publications récentes ou annoncées, pourtant, laissent espérer un renouvellement des perspectives dans ce secteur aussi³.

1. Aux amis Sergio Ribichini et Nicola Cusumano mes vifs remerciements pour une relecture critique et de très utiles conseils.

2. Peregrine HORDEN et Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea*, Oxford, Blackwell, 2000.

3. Peter VAN DOMMELEN et Carlos GÓMEZ BELLARD, *Rural Landscapes of the Punic World*, Londres, Equinox (Monographs in Mediterranean Archaeology 11), 2008. On attend

Or, au cœur des études phéniciennes et puniques, une *crux* interprétative occupe encore beaucoup de place, y compris dans l'imaginaire populaire : c'est la question du tophet et des sacrifices humains. Elle est loin d'être sans rapport avec les questions de voyage, dépaysement, migration et connectivité, dans la mesure où le tophet est une réalité archéologique occidentale, c'est-à-dire punique, sans correspondant oriental, c'est-à-dire phénicien, alors que les sources anciennes relient souvent l'usage punique à un modèle ancestral phénicien. Tel est le point de départ de cet essai⁴ quelque peu spéculatif et résolument comparatiste qui veut rendre hommage à un savant et ami cher dont les qualités humaines et scientifiques relèvent, dans le panorama académique, du dépaysement le plus total. Le merveilleux et poétique historien des religions qu'est Philippe Borgeaud entendra certainement, par-delà les mots, une douce musique brésilienne qui accompagne mes idées afin de réjouir ses oreilles !

Depuis des lustres, les spécialistes du monde phénicien et punique se divisent sur les rites qu'abrite le tophet, sur leur déroulement et leur portée⁵.

également, avec impatience, la monographie de Josphine CRAWLEY QUINN sur l'Afrique du Nord hellénistique et romaine.

4. Le pari qui conduit à comparer tophet et candomblé est déjà tenté, de manière préliminaire, dans Corinne BONNET, « On Gods and Earth. The Tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage », in : *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean* (Erich S. GRUEN éd.), Los Angeles, Getty Research Institute, 2011, pp. 373-387 (sous presse).

5. Dans l'immense bibliographie, je retiendrai les travaux les plus récents (par ordre alphabétique) : Hélène BENICHOUS-SAFAR, « Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'Ancien Testament », *RHR* 210, 1993, pp. 131-143 ; Ead., *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Rome, EFR, 2004 ; Shelby BROWN, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield, Academic Press 1991 ; Michel GRAS, Pierre ROUILLARD et Javier TEIXIDOR, *L'univers phénicien*, Paris, Hachette, 2^e éd. 1995 ; Cristiano GROTANELLI, « Ideologie del sacrificio umano : Roma e Cartagine », *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, pp. 41-59 ; Edward LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven, Peeters, 2005, pp. 438-450, 476-483 ; Serge LANCEL, *Carthage*, Paris, Fayard, 1992, pp. 247-256 ; Sabatino MOSCATI et Sergio RIBICHINI, *Il sacrificio punico dei bambini. Un aggiornamento*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1991 ; Sabatino MOSCATI, « Nuovi contributi sul "sacrificio dei bambini" », *RANL*, IX/7, 1996, pp. 499-504 ; Sergio RIBICHINI, *Il tofet e il sacrificio dei bambini*, Sassari, Chiarella, 1987 ; ID., « *Sacrum magnum nocturnum*. Note comparative sul *molchomor* nelle stele di N'Gaos », in : *Homenaje G. del Olmo Lete, Aula Orientalis* 17-18, 1999-2000, pp. 353-362 ; Francesca STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh and the child sacrifice. Biblical distortions of historical realities*, Berlin-New York, De Gruyter, 2004 ; Carlos GONZÁLEZ WAGNER, « El sacrificio del moloch en Fenicia : una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica », in : *Atti del II Congresso internazionale di Studi Fenici e Punici*, Rome, C.N.R., 1991, pp. 411-416 ; ID. : Luis RUIZ CABRERO (éd.), *Otto Eissfeldt. El molk como concepto del sacrificio púnico hebreo y el final del dios Moloch*, Madrid, El Escorial, 2002. On peut aussi consulter *on line* la thèse de Luis Alberto RUIZ CABRERO, *El sacrificio Molk entre los fenicio-punicos. Cuestiones*

Pour rappel, on désigne de ce nom une aire cultuelle à ciel ouvert, parfois adossée aux murs de la cité, généralement située à la limite d'un périmètre urbain (Figure 1). Elle se présente sous la forme d'un champ d'urnes contenant les ossements brûlés d'animaux et/ou d'êtres humains qui sont, pour l'écrasante majorité des cas, des enfants en très bas âge, parfois des foetus. Le dépôt de l'urne cinéraire est souvent accompagné d'une stèle, inscrite ou non, décorée ou non. Le tophet abrite généralement, en position centrale, une chapelle dédiée au(x) dieu(x) du sanctuaire, destinataire(s) des offrandes. Les formulaires documentés dans les inscriptions indiquent que le contexte est, en effet, dédicatoire, et non pas funéraire, bien que le tophet puisse ressembler, à première vue, à une nécropole à incinération. Occasionnellement, mais pas systématiquement, l'appellation de *mlk* est utilisée pour désigner le type de sacrifice accompli. Quant au nom de « tophet », il est inconnu dans le corpus épigraphique phénicien et punique, pourtant riche de plusieurs milliers de textes dont une partie non négligeable provient précisément de ces sanctuaires singuliers. Cette désignation est en fait issue de l'Ancien Testament⁶ où elle désigne un lieu de culte cananéen, donc abhorré, qui abritait des rites consistant à faire passer des enfants par le feu. Le caractère fortement polémique de ces passages rend difficile une appréhension précise de la réalité rituelle ainsi invectivée.

De tels champs d'urnes – dont le nom indigène nous échappe, à moins qu'il ne s'agisse tout simplement de *bt*, comme pour tout autre sanctuaire⁷ – sont, à ce jour, attestés uniquement en zone punique ; ils sont donc absents du secteur phénicien, en dépit du discours des sources classiques qui invoquent une filiation métropole-colonie. De surcroît, au sein du vaste espace punique, les découvertes ne sont pas uniformément réparties : on ne connaît aucun tophet ni au Maroc, ni en Espagne, deux zones pourtant bien fouillées. En revanche, sa présence est bien documentée en Sicile, en Sardaigne et en Afrique du Nord, avec une série de variantes topiques et chronologiques qu'il ne faut pas sous-estimer. Mentionnés par des « observateurs » grecs ou romains – qui sont du reste généralement des compilateurs à distance et non pas des témoins directs – les tophets donnent l'impression de relever d'une typologie de sanctuaire clairement définie⁸, alors qu'en fait les données du terrain révèlent un éventail de

demograficas y ecológicas, Madrid 2007 : <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/ghi/ucm-t30061.pdf>.

6. Voir par exemple : Jr 7,31-32.

7. Cf. Sergio RIBICHINI, « Il sacello nel “tofet” », in : *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca* (Maria Giulia AMADASI GUZZO, Mario LIVERANI et Paolo MATTHIAE éd.) (= Vicino Oriente, Quaderno 3/2), Rome, 2002, pp. 425-439.

8. En revanche, on a noté depuis longtemps des divergences sensibles dans les sources

variantes tout à fait intéressantes⁹ : chaque communauté, pourrait-on dire, négociait la gestion de l'espace appelé tophet et le déroulement des pratiques qui s'y déployaient.

A partir du XIX^e siècle, outre les témoignages classiques, on a commencé à disposer de traces archéologiques des rites pratiqués au tophet, en particulier à Carthage¹⁰. Emboîtant le pas aux sources gréco-romaines, les savants modernes ont voulu y lire les traces de sacrifices humains témoignant du fait que les Puniqes – des Sémites ! – étaient un peuple repoussoir, souillé par d'abominables et inexplicables sacrifices d'enfants. Impossible de réconcilier les données issues des urnes des tophets avec nos sensibilités modernes. Dans les années 1980 et 1990, à l'initiative de divers savants, comme H. Bénichou-Safar, le trio Gras, Rouillard, Teixidor, le duo Moscati – Ribichini et encore M. Fantar¹¹, une sorte de réhabilitation des populations puniques et de leurs rites a été entreprise. On a alors proposé de reconnaître dans le tophet une espèce de nécropole infantile, en tout cas un espace sacré abritant des rites funéraires spécifiques pour ceux qui n'avaient pu être intégrés dans la société parce que morts prématurément. L'hypothèse, séduisante et anthropologiquement intéressante, a eu le mérite de rouvrir le débat, mais elle l'a aussi enfermé dans une alternative qui me semble quelque peu stérile : sacrifice humain ou pas, sanctuaire ou nécropole ? Posée en ces termes, la question du tophet est pratiquement insoluble, dans la mesure où l'état de la documentation pose au raisonnement des limites objectives. En effet, si les recherches conduites par Hélène Bénichou-Safar sur le contenu de certaines urnes ont permis de reconstituer minutieusement les diverses phases du rituel, on ne parvient toutefois pas à franchir le seuil décisif : les enfants étaient-ils incinérés morts ou vivants, et dès lors que signifie exactement ce rite ? Les positions des uns et des autres, tout en s'appuyant sur la documentation (littéraire, épigraphique et archéologique), reposent néanmoins, de manière plus ou moins explicite, sur un postulat, d'où la spirale herméneutique dont la recherche est captive.

Sans doute, face à un tel blocage, faut-il avoir le courage de s'aventurer sur de nouvelles pistes, de tenter de nouvelles approches, par des chemins de traverse, pour revenir ensuite, mieux armés, au cœur du problème. Une diversion en somme ! C'est ce que je me propose de faire ici en tournant le

classiques sur différents éléments essentiels : fréquence et circonstances du rituel, identité, origine et nombre des victimes, modalité de mise à mort, sens du rite, etc.

9. Cf. la contribution de Josephine CRAWLEY QUINN, in : *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, pp. 388-413.

10. Sur l'histoire de la découverte et des interprétations du tophet de Carthage, voir Serge LANCEL, *op. cit.*, pp. 247-256.

11. Cf. la bibliographie de la note 4.

dos aux rives puniques et en m'embarquant pour le Brésil. La comparaison, considérée comme une stratégie heuristique, au risque d'un grand écart par-dessus l'océan Atlantique et les millénaires. Comparer l'incomparable¹², voilà le sens de ma démarche, pour repenser avec des outils neufs un vieux problème. L'ambition pourrait aussi être, par le biais de ce détour, de viser une compréhension à la fois plus intime et plus détachée (des schémas occidentaux modernes) des pratiques du tophet avec les instruments que met à notre disposition l'ethnographie et l'anthropologie, dans une perspective que l'on définirait comme *emic* par opposition à celle des sources classiques et de nombres d'interprètes modernes que l'on pourrait qualifier d'*etic*.

Avant de nous embarquer, quelques provisions encore pour que le voyage soit aussi fructueux que possible. Le point qui va prioritairement retenir notre attention est la discrédence entre le constat archéologique d'une réalité strictement punique et le discours des sources classiques qui font état, à propos de ce lieu et des sacrifices qu'il abrite, d'une réalité ancestrale phénicienne. Aux yeux des Anciens, les sacrifices humains à Carthage relèvent de la catégorie hautement valorisée du *nomos*, ce socle de comportements, de valeurs et d'usages, culturellement et historiquement déterminés, mais contraignants et pérennes, aptes à dessiner les contours d'une identité collective spécifique¹³. Or, le *nomos* le plus prestigieux, c'est le plus ancien. Dès lors, rattacher le tophet à des modèles rituels enracinés en Phénicie et accomplis fidèlement *kata ta patria*, « selon les usages ancestraux », c'est le placer aux fondements mêmes de l'identité punique.

C'est cette donnée qui autorise un réexamen du dossier du tophet en sollicitant de nouvelles grilles de lecture : il ne sera pas tant question ici de pratiques et d'imaginaire du sacrifice humain, qui ont été sollicités *ad nauseam* par le passé par les « tophetologues », que de constructions identitaires en rapport avec l'ancrage territorial, d'invention et de ritualisation de la tradition, de stratégies diasporiques et d'agencements sociaux. Le candomblé servira de laboratoire pour observer ces éléments à l'œuvre dans un espace culturel singulier situé entre racines et migration.

12. Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.

13. Voir Philippe BORGEAUD, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres », in : *La norme en matière de religion* (Pierre BRULÉ éd.), Liège, Kernos suppl. 21, 2009, pp. 68-89. Voir aussi Robert PARKER, « *Patrôoi theoi* : the Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World », in : *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World* (Anders Holm RASMUSSEN et Susanne William RASMUSSEN éd.), Rome, Quasar, 2008, pp. 201-214. Comme le dit Hérodote (III, 38), en se référant à Pindare, le *nomos* est un *basileus* ; il impose sa loi à tous, hommes et dieux, mais en retour il les protège, tel « un rempart de la cité ».

2. Le mal d'Afrique au Brésil : le candomblé comme patrie de substitution

Au gré d'une lecture suspendue entre « hasard et nécessité », la religion dite « afro-brésilienne »¹⁴ s'impose comme un champ d'expérimentation comparative stimulant dans la perspective d'une appréhension nouvelle de la question du tophet. Je m'arrête en particulier sur le candomblé, avec ses rites extatiques (transe et possession désignées du terme d'*orixá*) qui prétendent mettre en scène le drame existentiel, social et culturel de la coupure par rapport aux racines et aux ancêtres que vécurent les esclaves africains établis de force au Brésil à l'époque de la domination portugaise¹⁵ et qui est réactualisé dans le culte contemporain par leurs héritiers. Ces rites reposent sur un maillage symbolique puissant qui s'exprime à la fois dans des discours, des gestes, des danses, des sacrifices, des parures, des attributs, des couleurs, etc., qui fait intervenir des personnages mythiques et des figures de médiation et qui contribue en fin de compte à construire ou légitimer un certain « ordre social ».

Je commence donc par emprunter les pas de Roger Bastide († 1995) qui, en 1938, arrive au Brésil pour occuper la chaire de sociologie à l'université de Sao Paulo laissée libre par Claude Lévi-Strauss que la haine des voyages avait ramené à Paris. Bastide entreprend son premier voyage dans le *Nordeste* en 1944 et y rencontre le candomblé. Son témoignage sur ce phénomène religieux et social va faire autorité durant des décennies, imposant une grille de lecture qu'une nouvelle génération d'ethnologues est occupée à déconstruire dans son idéalité¹⁶. Face à un phénomène proliférant – il existe parmi les multiples ethnies qui peuplent cette région des milliers de centres (*terreiros*) qui attestent d'une grande diversité de pratiques et de discours – Bastide pose un choix : il décide d'étudier le candomblé de la nation *nagô*, dite aussi *yoruba*, localisée à Salvador de Bahia et il adopte résolument le modèle d'une investigation participative, du dedans (*emic*) qui sera pratiquée également par ses élèves, donnant naissance à une véritable alliance entre ethnologues et membres du clergé. Bastide lui-même est initié au candomblé en tant qu'adepte d'un *terreiro* précis de Bahia, en compagnie de Pierre Verger. De retour en

14. Pour une mise au point sur les problèmes épistémologiques soulevés par cette expression, voir Stefania CAPONE, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999, p. 13, n. 1.

15. Dès la fin du XVI^e siècle, arrivent au Brésil des Bantous venant d'Angola, du Congo et du Mozambique, puis des Soudanais (dont les Yoruba ou Nagô) provenant du Nigeria, du Bénin et du Togo.

16. Voir par exemple, Stefania CAPONE, *op. cit.*, pp. 223 ss.

France, il publie coup sur coup *Le candomblé de Bahia* en 1958¹⁷ et *Les religions africaines au Brésil*, en 1960¹⁸. Le titre même du premier ouvrage dénonce la construction d'un modèle idéal, figé et généralisant qu'il faut remettre en question. D'emblée, en effet, et délibérément, Bastide laisse en dehors de son enquête la tradition bantoue de la *macumba*, enracinée dans le *Sudeste*, plus urbanisé, donc écarté parce que contaminé ou dégénéré, une « pathologie sociale », à ses yeux. En opérant une telle sélection, qui répond aux mêmes critères que l'opposition entre religion et magie, héritée sans doute de Max Weber, Bastide a généré une orthodoxie du candomblé pur et authentique, certes élégante et séduisante dans sa formulation écrite, mais qu'il est impérieux de remettre en question en restituant aux pratiques rituelles placées sous ce terme l'hétérogénéité qui les caractérise au sein du champ religieux « afro-brésilien »¹⁹.

Valorisé par les intellectuels à partir des années 1960, mais objet de répression politique jusque dans les années 1970, le candomblé exprime un idéal d'africanité en terre brésilienne, une quête des racines et d'une certaine pureté originaire²⁰. Le messenger divin Exu, maître de magie et de la définition du destin, personnage central des rites du candomblé, est au cœur d'un rituel long et très complexe qui investit symboliquement le problème de la fidélité aux racines et à l'identité africaine. Loin d'être une tradition sacro-sainte relevant de ce que l'on appelle trop facilement la « mémoire collective », le candomblé est plutôt le fruit d'un bricolage symbolique visant à la fois à construire une singularité – une distinction, dirait Bourdieu – par référence à une *archè* originelle et à activer un modèle d'interaction sociale entre les pratiquants. Le candomblé n'est pas la réactualisation pathétique et fascinante dans sa pureté d'une tradition ancestrale séculaire, mais bien un outil moderne qui a construit, sur le registre fictif de la survivance, un *continuum* religieux par le biais d'arrangements rituels, dans lequel les intellectuels se sont largement investis et où ils ont savamment exploité le prestige de l'africanité, signe d'ascension sociale. Ainsi,

17. Roger BASTIDE, *Le candomblé de Bahia*, Paris, Mouton, 1958 (rééd. 1999).

18. Roger BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.

19. C'est un des objectifs majeurs du livre de Stefania CAPONE, *op. cit.*, qui déplace le regard vers la sphère *macumba*, déconsidérée par Bastide. Elle adopte le point de vue de la nation *efon* de Rio de Janeiro. Voir aussi Carlos Eugênio Marcondes DE MOURA éd., *Candomblé Desvendando Identidades : Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo, EMW, 1987 ; Altair Bento DE OLIVEIRA, *Cantando para os Orixás*, Rio de Janeiro, Editora Pallas, 1993 ; Vagner Gonçalves SILVA, *Candomblé e Umbanda : Caminhos da Devoção Brasileira*, Rio de Janeiro, Editora Ática, 1994 ; Pierre Fatumbi VERGER, *Orixás : Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*, São Paulo, Corrupio, 1993 ; Carmen OUIPARI, *Le candomblé : images en mouvement Sao Paulo – Brésil*, Paris, L'Harmattan, 2004.

20. Bastide, en relayant ce souci de pureté, est en quelque sorte tombé dans le piège d'un point de vue excessivement *emic*.

par la force opératoire des symboles africains, on élabore des identités positivement connotées par une ancestralité singulière, parfois même totalement inventée puisque des blancs sont intégrés dans le rituel. Si Exu est effectivement une figure de médiation auquel est dévolu le rôle de contribuer à résoudre symboliquement les conflits qui traversent la société pluriethnique du Brésil, le *terreiro* n'est un univers idéal – le creuset harmonieux où se rencontrent trois races – que dans une vision romantique des choses. Dans les faits, c'est aussi un lieu de conflit et de pouvoir, sans compter que les *terreiros* sont souvent en compétition les uns avec les autres.

Par rapport à la lecture simplificatrice de Bastide, on s'intéresse davantage aujourd'hui au candomblé comme à un espace où s'élabore une « tradition inventée »²¹. En effet, dans le cadre de la société brésilienne contemporaine dont l'horizon identitaire est flou ou métissé, et qui est exposée au risque d'enkystement culturel, les adeptes d'Exu et comparses ont choisi d'exprimer et de canaliser par l'entremise du rituel un sentiment récent de déracinement, de dépaysement, de nostalgie par rapport à une tradition fondatrice, originelle et donnée pour « pure ». On y construit donc une utopie, celle d'un « monde ancien », identifiée à l'Afrique ancestrale, recrée par le truchement de performances extatiques. Le temps du rite, en un espace expressément investi à cette fin, on fait revivre une Afrique matricielle, on renoue avec les racines que l'on s'attribue. Les nombreux dieux, animaux, éléments naturels, entités individuelles et collectives, comme les tribus africaines ou leurs ancêtres éminents, participent à ce que Bastide appelle « un langage sans écriture », un « mythe » identitaire en somme. Lieu de mémoire où s'enracine la tradition inventée, le *terreiro* du candomblé renforce la cohésion sociale par le biais de l'adhésion à une communauté occasionnelle pensée *sub specie aeternitatis* par référence à un temps fondateur imaginaire redécouvert et régulièrement répété. La perte de références traditionnelles agit ainsi comme un moteur de la recherche des origines qui produit un surplus d'identité, de pouvoir, de prestige qui est négocié sur le terrain social du vécu quotidien.

On retiendra de cet excursus brésilien qu'un phénomène de déterritorialisation peut donner naissance à un processus créatif de reterritorialisation

21. Eric John HOBSBAWM et Terence RANGER éd., *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2006 (1^e éd. Cambridge, CUP, 1983). Voir aussi Jean-Loup AMSELLE, « Retour sur "l'invention de la tradition" », *L'homme* 185-186, janvier-juin 2008, [En ligne], mis en ligne le 29 octobre 2008. URL : <http://lhomme.revues.org/index17122.html> [Consulté le 13 juin 2010]; Alain BABADZAN, « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des océanistes* 109, 1999/2, pp. 13-35.

visant à recomposer un espace (une « patrie » ?) existentiel subjectif. L'Afrique est « fabriquée » dans les *terreiros* davantage en termes de tradition qu'en termes d'origine. La transe et la possession provoquent une métamorphose volontaire du fidèle et une sorte d'« extension du soi » qui voyage entre Afrique et Brésil, entre passé et présent. Pourvue de ces outils, je reviens vers mes rivages puniques et essaie de faire profiter l'interprétation du tophet de ce déplacement du regard.

3. Retour à Carthage : le tophet, « des racines et des ailes »

Carthage, par son nom même, *Qart ḥadašt*, la « Ville Nouvelle », qui fait référence à l'*Vrbs* par excellence qu'est Tyr²², se pense comme une nouvelle métropole, comme un rejeton phénicien en terre africaine. Le mythe de la ruse de la *byrsa* raconte de fait un « tracé de fondation » qui isole un espace punique en terre indigène²³. Le poids de la tradition dans la construction du lien entre métropole (Tyr) et colonie (Carthage) ressort d'une multiplicité d'éléments au sein desquels les cultes jouent un rôle majeur. Dès le récit de fondation de Carthage, en effet, tel qu'il est transmis en version longue par Justin²⁴, la fondatrice Elissa est la veuve du grand-prêtre du dieu tyrien, à savoir Melqart. Après l'assassinat de son mari, elle emmène, avec un groupe d'émigrants, des reliques du culte du dieu ancestral. Dieu archégète, lié à la fondation de Tyr²⁵ et à son bourgeonnement en Méditerranée²⁶, Melqart peut être classé dans la catégorie grecque des *patrôoi theoi*, dont Robert Parker a récemment illustré l'importance pour le sens d'appartenance ethnique et sociale, et pour les structures de parenté²⁷.

22. Voir, par exemple, le nom du dieu poliade de Tyr, Melqart : *Milk qart*, le « Roi de la Ville », par référence à Tyr. Sur la construction d'une identité diasporique de la part des Carthaginois et leur lien avec Carthage : voir Ahmed FERJAOUI, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis Biblicus et Orientalis, 124), 1993 ; Corinne BONNET, *L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens*, in : *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain* (Nicole BELAYCHE et Simon MIMOUNI éd.), Paris / Louvain, Brepols 2009, pp. 295-308.

23. Cf. John SCHEID et Jesper SVENBRO, « Byrsa. La ruse d'Elissa et la fondation de Carthage », *Annales E.S.C.*, 1985, pp. 328-342 ; Corinne BONNET, « Le destin féminin de Carthage », *Pallas*, 85, 2011 (= *Mélanges Claudine Leduc*), sous presse.

24. Justin XVIII, 4-5.

25. Pierre CHUVIN, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1991, pp. 224-254.

26. Je renvoie à mon article de la note 22. Melqart est explicitement archégète dans la bilingue de Malte : *CIS I*, 122-122bis = *KAI* 48.

27. Robert PARKER, art. cit., pp. 201-214.

C'est pourquoi son culte, et tout particulièrement sa panégyrie annuelle à Tyr, était l'occasion pour les Carthaginois de réactualiser le lien avec leurs ascendants : ils y envoyaient une délégation et versaient une dîme au dieu, reconnaissant par le biais du rituel une souveraineté formelle jamais démentie²⁸.

La *self perception* de Carthage investit donc fortement ses racines phéniciennes. Or, comme l'a bien montré J.Z. Smith, en travaillant surtout sur le judaïsme, le maillage symbolique qui se tisse autour de la mémoire des origines relève de plusieurs registres et ne peut être considéré *sic et simpliciter* comme le reflet du souvenir d'un temps lointain. Nous avons bien affaire à une *construction* symbolique du passé originel, ce que Smith résume par une phrase percutante, qui sert de titre à son exploration des dynamiques religieuses de type diasporique : *Map is not Territory*²⁹ ou, pour le dire avec Marc Augé, « la géographie ne suffit pas à définir le proche et le lointain »³⁰.

L'attachement des Carthaginois au souvenir de leur origine phénicienne et au Baal de Tyr répond au besoin de préserver leur identité fragilisée par un nouvel environnement allogène. Comme le dit bien J.Z. Smith, « To be exiled is to be cut off from land, from the blessing, from the ancestors, from history, from life, from creation, from reality, from the deity. It is to enter into a new temporal period, palpably different from that which has been before. It is to descend into chaos. »³¹ L'hypothèse que je souhaiterais envisager ici est que le tophet est partie intégrante de stratégies d'enracinement territorial nécessitant la création d'une nouvelle assise symbolique rassurante et valorisante, comme l'est aujourd'hui le candomblé pour certains Brésiliens d'origine africaine.

Parmi les sources classiques qui décrivent les rites « abominables » des Carthaginois, classés dans la catégorie des sacrifices humains, donc signe irréfutable d'une sous-humanité barbare pratiquement inassimilable, cer-

28. Cf. Corinne BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Namur / Leuven, Presses universitaires de Namur-Peeters, 1988 ; Ahmed FERJAOU, *op. cit.* En vérité, cette pratique fut interrompue et provoqua, selon la tradition locale rapportée par Diodore (XX, 14), de grands malheurs, de sorte qu'on la rétablit sans tarder, avec une solennité particulière.

29. Jonathan Z. SMITH, *Map is not territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978, avec notamment un article très stimulant intitulé « Earth and Gods », pp. 104-128, dont je me suis inspirée pour un premier article sur le tophet, cité à la note 4. Voir aussi la Figure 2 qui propose une « ancestral map » réalisée par les esclaves d'origine africaine vendus en Amérique (document conservé au *National Underground Railroad Freedom Center* de Cincinnati).

30. Marc AUGÉ, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994, p. 47.

31. Jonathan Z. SMITH, *op. cit.*, p. 120.

taines les rattachent à un usage ancestral phénicien³². Certes, il s'agit d'une représentation propre aux auteurs grecs et latins, qui ne repose pas forcément sur des connaissances directes, mais on y voit à l'œuvre la construction d'un *continuum* culturel que les données locales ne démentent guère, même si, à l'évidence, par-delà les discours identitaires qui visent à se doter de racines, les Puniques s'émancipèrent progressivement de la matrice phénicienne. Les données du terrain montrent en tout cas que le tophet de Carthage a été fondé dans la toute première phase d'occupation du sol³³. On peut légitimement le considérer comme concomitant, ou presque, de la fondation, à la fin du IX^e siècle av. J.-C. et l'on doit simultanément souligner le fait qu'il est en usage jusqu'à la destruction de la ville en 146, voire même au-delà. Ce long *continuum* rituel, qui est agrémenté de multiples évolutions internes (typologie et densité des dépôts, répertoire iconographique, formulaires des dédicaces, différenciation sociale des offrants, etc.), dénote un attachement farouche aux enjeux symboliques que le tophet sollicitait. Les analyses du contenu des urnes ne laissent aucun doute sur le fait que ce qui s'y passait touchait à la ritualisation de la mort des jeunes enfants, sans toutefois que l'on parvienne à déterminer si cette mort était naturelle ou délibérée. Pour une colonie nouvellement fondée sur des rivages étrangers, fragile sur le plan démographique, la reproduction, la naissance, la perpétuation du groupe étaient des enjeux absolument fondamentaux³⁴. Protéger la jeune communauté et en assurer la continuité pourraient donc avoir été les motivations qui présidèrent à la mise en place, à Carthage, de cet espace dénommé tophet par les modernes où le sort des enfants faisait l'objet de dévotions particulières. On notera qu'en Sardaigne aussi, le tophet apparaît très tôt dans les établissements coloniaux, peut-être en réponse aux mêmes exigences. Les rites du tophet auraient pris la forme, nécessairement réitérative, d'une référence au passé lointain et à la patrie d'origine, garante du devenir de ses rejetons. Par-delà le corps individuel de chaque petite victime offerte aux dieux, c'était bien le corps social tout entier qui était l'enjeu ultime du rite. Il ne faut pas oublier que l'Antiquité est une période de forte mortalité infantile, un phénomène qui, appliqué à

32. Cf. en particulier Clitarque, *FrGrHist.* 9 ; Diodore XX, 14 ; Quinte-Curce IV, 3, 23 ; Eusèbe de Césarée, *L'éloge de Constantin*, XIII, 6 et 8. On y rattache les pratiques puniques à des antécédents phéniciens, sans les qualifier explicitement de « tyriens », mais en faisant parfois référence aux fondateurs de la cité comme origine du rite. D'autres sources, comme Philon de Byblos, parlent de sacrifices humains phéniciens, sans connexion avec l'Occident, ce qui ne nous intéresse guère dans la perspective qui est la nôtre ici.

33. Cf. Hélène BENICHOUS-SAFAR, *op. cit.*, *passim*.

34. Le texte de Justin précise du reste qu'avant d'aborder à Carthage, le groupe des exilés tyriens fait escale à Chypre où il se fournit en jeunes filles, condition *sine qua non* du futur de la colonie à venir.

un groupe restreint de personnes, pouvait véritablement en menacer la survie. Si le tophet a bien été institué dès les tout premiers temps de la colonie punique, on peut formuler l'hypothèse qu'il constituait une réponse « religieuse » à une telle crainte. Baal Hammon et Tanit, les destinataires des offrandes, comme l'ont bien montré diverses études récentes³⁵, sont de fait des divinités originaires de Phénicie, bienveillantes et protectrices, et non des monstres assoiffés de sang. On les concevrait volontiers comme des parents attentifs à leur descendance.

Or, dans le cadre d'une religion synallagmatique, les enfants morts prématurément représentent en quelque sorte un « capital » humain que l'on peut recycler avec l'aide des dieux seuls aptes à concéder une « seconde chance ». A cet égard, il est intéressant de noter que jamais, dans les dédicaces du tophet de Carthage³⁶, le nom de l'enfant incinéré n'est mentionné : seul celui des parents ou des offrants apparaît, volontiers assorti d'une généalogie aussi prestigieuse que possible. La transaction utilise l'enfant incinéré comme un « objet » : anonyme, on ne dit rien des circonstances ou de l'âge de sa mort, comme de coutume dans les épitaphes des nécropoles ; on ne célèbre pas sa mémoire, on ne fait aucune recommandation pour son parcours dans l'au-delà, on ne prend même pas soin de protéger le dépôt de ses cendres au moyen de quelque imprécation. L'accent est mis sur celui qui accomplit l'offrande aux dieux dont il attend en retour un bienfait (parfois déjà obtenu pour lequel il remercie) qui le concerne directement, et ne semble avoir aucune retombée pour l'enfant placé dans l'urne. Si l'on adopte cette lecture, on fait du tophet non pas véritablement une nécropole infantile, mais un sanctuaire destiné à accueillir l'offrande aux dieux des enfants morts. Ce scénario exclut-il les sacrifices d'enfants vivants ? A vrai dire, non. Car si offrir les cendres d'un enfant est perçu, dans le système cultuel punique, comme une offrande particulièrement chère aux dieux et efficace dans la perspective des attentes des dévots, on y aura peut-être eu recours *aussi* pour capter leur bienveillance ou pour apaiser leur courroux en des circonstances spécifiques, de manière délibérée. Les sources classiques, souvent orientée vers un dénigrement des Carthaginois et de leurs ancêtres phéniciens, auraient alors interprété en termes d'altérité radicale un rite qu'ils appréhendaient de manière très approximative et tendancieuse, de

35. Paolo XELLA, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Rome, C.N.R., 1991 ; Pierre BORDREUIL, « Tanit du Liban », in : *Studia Phoenicia V, Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (Edward LIPINSKI éd.), Leuven, Peeters, 1987, pp. 79-86.

36. Le tophet de N'gaous (Algérie) est l'exception qui confirme la règle : Sergio RIBICHINI, « *Sacrum magnum nocturnum*. Note comparative sul *molchomor* nelle stele di N'Gaous », in : *Homenaje G. del Olmo Lete, Aula Orientalis*, 17-18, 1999-2000, pp. 353-362. Mais les tophet « périphériques » suivent des logiques en partie différentes.

manière à mettre la culture phénicienne et punique résolument à distance des paradigmes culturels grecs et romains. Même si l'on ne peut fixer les limites de l'espace occupé, à Carthage, par le tophet, situé près du rivage de la mer, rendant impossible un comptage fiable des dépôts, on constate en tout cas que leur nombre ne peut renvoyer à une pratique systématique ou massive. Tout au plus enregistra-t-on quelques dizaines de dépôts chaque année, si bien qu'il faut, une fois de plus, voir dans le geste des offrants un signe de *distinction* sociale ou dévotionnelle. Des enfants, en somme, mourraient à Carthage chaque année, dans l'Antiquité, et même peut-on dire la majorité des enfants, sans qu'ils soient incinérés au tophet. Cette donnée, rarement prise en compte par les exégètes, mérite d'être soulignée. Recourir au tophet répond donc à un *choix*, à une *option*, et non à une règle. Quel en est donc le sens, pour autant que la documentation nous fournisse des indices de l'intentionnalité de gestes, dont la dynamique nous échappe déjà en partie ?

Pour tenter de répondre à cette question, je reviens au concept d'« invention de la tradition », évoqué pour le candomblé. Les témoignages issus de l'Ancien Testament, qui fustigent les Cananéens faisant passer leurs enfants par le feu, en offrande *mlk*, dans un lieu occasionnellement appelé tophet³⁷, indiquent que l'ancestralité des pratiques puniques ne relève pas de la pure invention. Certes bien malin celui qui pourra dire ce que les défenseurs du monothéisme yahviste entendaient dénoncer : il n'est jamais question de mettre les enfants à mort, de sorte que cette dénonciation pourrait tout aussi bien viser des pratiques assimilées à une forme d'apothéose par le feu, inacceptable dans la perspective d'un monothéisme exclusif. Les fondateurs de Carthage étaient donc certainement porteurs d'une tradition que l'urgence de leur nouveau contexte de vie a rendue particulièrement prégnante. Sur ce plan, on rappellera qu'au centre du tophet de Carthage figure un dispositif votif très énigmatique qui a fait couler beaucoup d'encre : la « chapelle Cintas »³⁸. Découvert en 1947, cet enclos votif contient des céramiques très anciennes et prestigieuses, placées à même le sol, à côté d'un dépôt funéraire protégé par une construction rudimentaire. On peut se demander si ce dispositif cultuel très archaïque ne constitue pas le noyau central du tophet et n'exerce pas les fonctions d'une sorte d'*héroôn* ? Ne serions-nous pas confrontés à un « lieu de mémoire » de la fondation, en rapport avec les « premiers morts »³⁹, déjà puniques, mais encore phéniciens ? Espace abritant un rituel de médiation entre les

37. Pour les occurrences et leur analyse, voir Francesca STAVRAKOPOULOU, *op. cit.*

38. Pour une bonne mise au point, voir Hélène BÉNICHOU-SAFAR, *op. cit.*, pp. 59 ss.

39. Sur le concept de « lieu de mémoire », voir Pierre NORA, *Les lieux de mémoire*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1984-1992.

origines et le devenir de la colonie, cet embryon de tophet aurait ensuite accueilli, comme des dépositions *ad sanctos*, les restes de ceux qui, morts trop tôt, étaient offerts aux dieux pour garantir la pérennité de la communauté. Pour le dire dans des termes que n'aurait sans doute pas reniés Bourdieu, la fiction de l'échange rituel aurait vocation à naturaliser l'arbitraire. Bien entendu, une telle lecture, qui inscrit les pratiques du tophet sur la ligne verticale du temps, n'épuise en aucune manière la signification des transactions qui s'y déroulent. L'offrande de jeunes enfants en un lieu prestigieux est aussi une stratégie sociale qui vise à la promotion de certains milieux, de certaines familles, comme l'indiquent la monumentalisation progressive des dépôts et l'affichage épigraphique de fonctions, rangs, statuts et métiers. En faisant irruption dans le présent, le passé des origines vise à légitimer l'ordre social. Pour y parvenir, il convoque divers moyens, parmi lesquels les affects ont une place de choix. On peut penser, en effet, que les émotions associées au don accompli dans le cadre d'un lieu de mémoire lié aux origines – émotions que certains témoignages classiques mettent en évidence pour Carthage : pleurs, cris, retenue... – confèrent au geste accompli un « surplus de signification », pour reprendre un concept que C. Lévi-Strauss tire de la lecture de M. Mauss⁴⁰. Comme dans les rites du candomblé, le *pathos*, avec tout son réseau d'actes symboliques, remet en cause les identités pour mieux en asseoir la signification et l'originalité en rapport avec la mémoire d'un certain héritage historique⁴¹.

Par-delà les urnes et leur contenu, qui sont les signes d'un réseau collectif et individuel de croyances et de représentations, le tophet reflète les bornes et les parcours d'une cartographie mentale entre ici et là, entre hier et demain, entre semblable et différent. Le lien séculaire avec la Phénicie, qui se construisait et s'affichait au tophet, était *constitutif de leur identité* et constituait la condition d'un enracinement local aussi efficace et durable que possible. On retrouve ici l'ambivalence typique des cultes et des constructions identitaires diasporiques, comme dans le candomblé afro-brésilien. Faute de pouvoir parcourir encore concrètement l'espace géographique entre métropole et colonie, on recourt à l'imagination, on fait appel aux dieux, on cultive un rite qui prétend plonger ses racines dans l'ancestralité, quitte à ce que ce soit une fiction rassurante et valorisante. Le tophet, comme le *terreiro* du candomblé, sert en quelque sorte de puits de

40. Claude LÉVI-STRAUSS, *Introduction*, dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1983 (1^e éd. 1950), p. XLIX.

41. Pour approfondir ces configurations : Maurice BLOCH, « The Past and the Present in the Present », *Man* 12, 1988, pp. 278-292 ; Arjun APPADURAI, « The Past as a Scarce Resource », *Man* 16, 1989, pp. 201-219 ; Eric John HOBBSBAWM, « La funzione sociale del passato », *Comunità* 171, 1974, pp. 13-27.

communication entre deux dimensions intimes de l'être « carthaginois ». En cela, il renforce le maillage social par référence à l'ancestralité comme patrimoine partagé. Comme le souligne Maurice Godelier, en effet, « nulle part, décidément, un homme et une femme ne suffisent à faire à eux seuls un enfant ». Des ancêtres et des divinités sont tout aussi indispensables⁴². Nourris de sentiments tels que la fidélité, le respect, la nostalgie, mais aussi le désir plus ou moins refoulé d'autonomie et d'émancipation, entre « racines et ailes », les rites du tophet recèlent, à mon sens, des bribes de l'histoire et de l'imaginaire de la Nouvelle Tyr⁴³.

42. Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 137. A ce sujet, la présence des dieux et des ancêtres répond à des exigences rituelles particulières en contexte diasporique, comme le note judicieusement J. Z. Smith : « Rather than a god who dwelt in his temple or would regularly manifest himself in a cult house, the diaspora evolved complicated techniques for achieving visions, epiphanies or heavenly journeys. That is to say, they evolved modes of access to the deity which transcended any particular place. [...] To the new immigrant in the diaspora, nostalgia for homeplace and cultic substitutes for the old, sacred center were central religious values » (Jonathan Z. SMITH, *op. cit.*, p. XIV, Preface).

43. Au terme de ce voyage singulier, espérons que Philippe Borgeaud, à qui il est dédié, ne l'ait pas trouvé trop haïssable !



Figure 1 : Le tophet de Sulcis, Sardaigne



Figure 2 : L'ancestral map
(Cincinnati, National Underground Railroad Freedom Center ; photo de l'Auteur)

Table des matières


Avant-propos	9
Bibliographie de Philippe Borgeaud	13
Etablie par Mélanie LOZAT, Delphine PANISSOD et Aurore SCHWAB	
Avertissement	27

Le Miroir de l'Autre

De Jésus à Voltaire. Variations sur les origines du christianisme	31
Daniel BARBU (Université de Genève)	
Une page d'histoire religieuse arménienne. L'affrontement entre le roi mazdéen Tiridate et Grégoire l'Illuminateur près du temple de la déesse Anahit en Akilisène	45
Valentina CALZOLARI (Centre de recherches arménologiques – Université de Genève)	
L'autre que nous pourrions être ou l'autre que nous sommes aussi : l'histoire des religions à l'école	62
Nicole DURISCH GAUTHIER (HEP Vaud)	
Religion in the Mirror of the Other : A Preliminary Investigation	74
David FRANKFURTER (Boston University)	
Mysteries, Baptism, and the History of Religious Studies. Some Tentative Remarks	91
Fritz GRAF (The Ohio State University)	
La « religion populaire ». L'invention d'un nouvel horizon de l'altérité religieuse à l'époque moderne (xvi^e – xviii^e siècle)	104
Christian GROSSE (Université de Lausanne)	

Whose Gods are These ? A Classicist Looks at Neopaganism	123
Sarah Iles JOHNSTON (The Ohio State University)	
L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre	134
Agnes A. NAGY (Université de Genève)	
De l'histoire des religions à l'invention de la sociologie : autour du néo-fétichisme d'Auguste Comte	158
Olivier POT (Université de Genève)	
Tsiganes musulmans de la Dobroudja. Entre ethnicité et religion : le mythe des origines écorné	175
François RUEGG (Université de Fribourg)	
On the Roots of Christian Intolerance	193
Guy G. STROUMSA (Oxford University)	
En Méditerranée, de Grèce à Rome	
Scripture, authority and exegesis, Augustine and Chalcedon	213
Clifford ANDO (University of Chicago)	
Le possible « corps » des dieux : retour sur Sarapis	227
Nicole BELAYCHE (EPHE / UMR 8210 « AnHiMA »)	
Socrate, Pan et quelques nymphes : à propos de la prière finale du <i>Phèdre</i> (279b4-c8)	251
David BOUVIER (Université de Lausanne)	
Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste	263
Claude CALAME (Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, Paris)	
I « demoni dei bagni » tra acqua e fuoco	275
Doralice FABIANO (Université de Genève)	
Paysages de l'altérité. Les espaces grecs de l'inspiration	289
Dominique JAILLARD (Université de Lausanne)	
L'autre Aïétès	301
Antje KOLDE (Université de Genève)	
Athéna en compagnon d'Ulysse	313
Alessandra LUKINOVICH (Université de Genève)	

TABLE DES MATIÈRES	663
Tactique de l'absence	324
Maurice OLENDER (EHESS, Paris)	
La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la <i>timè</i> d'Halicarnasse. Quelques remarques sur l'inscription de Salmakis	328
Vinciane PIRENNE-DELFORGE (F.R.S.-FNRS – Université de Liège)	
Le sacrifice humain : une affaire des autres ! A propos du martyr de saint Dasius	345
Francesca PRESCENDI (Université de Genève)	
Socrates' Thracian Incantation	358
James M. REDFIELD (University of Chicago)	
D'Ankara à Mystra, le <i>Dialogue avec un Perse</i> de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue	375
André-Louis REY (Université de Genève)	
Rationalité grecque et société romaine : contextes politiques et intellectuels de la religion de la République tardive	385
Jörg RÜPKE (Centre Max Weber, Université d'Erfurt)	
Les émotions dans la religion romaine	406
John SCHEID (Collège de France)	
Aphrodite reflétée. A propos du fragment 1 (LP/V) de Sappho	416
Renate SCHLESIER (Freie Universität Berlin)	
A la recherche des poètes disparus	430
Paul SCHUBERT (Université de Genève)	
Sacrifices holy and unholy in Euripides' <i>Iphigenia in Tauris</i>	449
Froma I. ZEITLIN (Princeton)	
En terres d'Orient, d'Egypte à l'Inde	
De Carthage à Salvador de Bahia. Approche comparative des rites du tophet et du candomblé, lieux de mémoire rituels	469
Corinne BONNET (Université de Toulouse [UTM], Equipe PLH-ERASME, EA 4153-IUF)	
Gérer la religion des autres en traduisant : Sūr Dās et la <i>bhakti</i>	486
Maya BURGER (Université de Lausanne)	

Prier et séduire	496
Antoine CAVIGNEAUX (Université de Genève)	
Le hiéroglyphe  et la gestuelle cérémonielle d'Amenhotep IV	504
Philippe COLLOMBERT (Université de Genève)	
Dieux en colère, dieux anonymes, dieux en couple. Sur la nature des dieux personnels dans le Moyen-Orient ancien	516
Margaret JAKUES (Université de Zurich)	
On the Sisterhood of Europe and Asia	526
Bruce LINCOLN (University of Chicago)	
« Chut ! » Le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence	541
Philippe MATTHEY (Université de Genève)	
Images autorisées, images interdites. L'Islam et le « choc des civilisations »	573
Silvia NAEF (Université de Genève)	
Les « Trésors cachés » : entre l'intemporalité et l'histoire	585
Svetlana PETKOVA	
Mémoire et ruines de Mésopotamie	599
Anne-Caroline RENDU LOISEL (Université de Genève)	
Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18–19). Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale	615
Thomas RÖMER (Collège de France – Université de Lausanne)	
Pan en Egypte et le « bouc » de Mendès	627
Youri VOLOKHINE (Université de Genève)	
Liste des auteurs	651