



Lorsque les ‘autres’ entrent dans la danse. Lectures phéniciennes des identités religieuses en contexte multiculturel

Corinne Bonnet

► To cite this version:

Corinne Bonnet. Lorsque les ‘autres’ entrent dans la danse. Lectures phéniciennes des identités religieuses en contexte multiculturel. *Anthropologie de l’Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Mar 2010, Toulouse, France. pp.101-119. hal-02072907

HAL Id: hal-02072907

<https://hal.science/hal-02072907>

Submitted on 26 Mar 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.



ANTIQUITÉ ET SCIENCES HUMAINES
LA TRAVERSEE DES FRONTIERES

ANTHROPOLOGIE DE L'ANTIQUITÉ

ANCIENS OBJETS, NOUVELLES APPROCHES

édité par

Pascal Payen et Évelyne Scheid-Tissinier



© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.

IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

BREPOLS



ANTIQUITÉ
ET SCIENCES
HUMAINES

LA TRAVERSÉE
DES FRONTIÈRES

1

DIRECTEURS DE COLLECTION

Corinne BONNET
Pascal PAYEN

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Zainab BAHRANI
(Columbia University, New York)

Nicola CUSUMANO
(Università degli Studi di Palermo)

Erich GRUEN
(University of California, Berkeley)

Nicholas PURCELL
(St John's College, Oxford)

Aloys WINTERLING
(Humboldt Universität, Berlin)



Anthropologie de l'Antiquité

Anciens objets, nouvelles approches

Édité par
PASCAL PAYEN
ET ÉVELYNE SCHEID-TISSINIER



BREPOLS

© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

© 2012 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted,
in any form or by any means, electronic, mechanical,
photocopying, recording, or otherwise,
without prior permission of the publisher.



D/2012/0095/152

ISBN 978-2-503-54697-1

Printed in the E.U. on acid-free paper

© BREPOL'S PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

SOMMAIRE

Évelyne SCHEID-TISSINIER <i>Introduction</i>	7
---	---

ÉCHANGES ET TRANSFERTS

Vincent AZOULAY <i>Du paradigme du don à une anthropologie pragmatique de la valeur</i>	17
Ton DERKS <i>Les rites de passage dans l'Empire romain : esquisse d'une approche anthropologique</i>	43
Nicholas PURCELL <i>Quod enim alterius fuit, id ut fiat meum, necesse est aliquid intercedere (Varro). The Anthropology of Buying and Selling in Ancient Greece and Rome: An Introductory Sketch</i>	81

IDENTITÉS ET REPRÉSENTATIONS

Corinne BONNET <i>Lorsque les « autres » entrent dans la danse. Lectures phéniciennes des identités religieuses en contexte multiculturel</i>	101
Pauline SCHMITT PANTEL <i>Les mœurs des Grecs : histoire, anthropologie et politique</i>	121
Violaine SEBILLOTTE CUCHET <i>Touchée par le féminisme. L'Antiquité avec les sciences humaines</i>	143

Maurizio BETTINI	
<i>Entre « émique » et « étique ».</i>	
<i>Un exercice sur le Lar familiaris</i>	173

SCHÉMAS CULTURELS ET MODÈLES SOCIAUX

Pascal PAYEN	
<i>Sur la violence de guerre en Grèce ancienne.</i>	
<i>Anthropologie, histoire et structure</i>	201

Adeline GRAND-CLÉMENT	
<i>Poikilia. Pour une anthropologie de la bigarrure</i>	239

Évelyne SCHEID-TISSINIER	
<i>Du bon usage des émotions dans la culture grecque</i>	263

Emmanuelle VALETTE	
<i>La voix des monuments, l'écriture du carmen :</i>	
<i>l'épigramme romaine entre histoire, littérature</i>	
<i>et anthropologie du monde romain</i>	291

Andreas WITTENBURG	
<i>Antiquité et anthropologie en Allemagne :</i>	
<i>Eduard Meyer et après</i>	323

BIBLIOGRAPHIE	343
---------------	-----

SYNTHÈSES / ABSTRACTS	377
-----------------------	-----

INDEX THÉMATIQUE	431
------------------	-----

INDEX DES AUTEURS	435
-------------------	-----

INDEX DES NOMS	439
----------------	-----



CORINNE BONNET

LORSQUE LES « AUTRES » ENTRENT DANS LA DANSE...

LECTURES PHÉNICIENNES DES IDENTITÉS RELIGIEUSES EN CONTEXTE MULTICULTUREL

1. *Le sens de soi et le sens des autres : entre histoire et anthropologie*

Dans le cadre du récent débat français sur « l'identité nationale », Philippe Descola, qui occupe au Collège de France la chaire qui fut celle de Claude Lévi-Strauss, expliquait au *Monde*, le 4 novembre 2009, pourquoi son illustre prédécesseur – qui coordonna en 1977 un volume collectif intitulé *L'Identité*¹ – avait vivement critiqué l'accaparement de l'identité nationale par les États :

Toute son expérience d'ethnologue montre que l'identité se forge par des interactions sur les frontières, sur les marges d'une collectivité. L'identité ne se constitue en aucune façon d'un catalogue de traits muséifié, comme c'est souvent le cas lorsque des États s'emparent de la question de l'identité nationale. Les sociétés se construisent une identité, non pas en puisant dans un fonds comme si on ouvrait des boîtes, des malles et des vieux trésors accumulés et vénérés, mais à travers un rapport constant d'interlocution et de différenciation avec ses voisins.

Pas de substantialisme, ni de réification, mais plutôt une construction sociale, individuelle et collective, toujours problématique et plastique². Le système social étant fondamentalement un réseau de différences, qui, comme la « culture », déploie une logique nor-

¹ C. LÉVI-STRAUSS (éd.), *L'Identité*, Paris, B. Grasset, 1977.

² Cf. M. AUGÉ, *Le Sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994.

mative susceptible d'inclure ses propres déviances et d'en jouer, la définition des identités suppose un va-et-vient constructif entre moi et l'autre, un jeu de miroir entre le centre et la marge, la règle et la transgression, qui est constitutif de l'identité elle-même. Sur ces questions, on relira Vernant dont l'œuvre tout entière est innervée par la problématique de l'identité, tout comme son action institutionnelle qui culmine avec la création d'un Centre de recherche comparatif sur les cultures antiques : « Qu'est-ce, pour un Grec de l'Antiquité, qu'être soi-même, par rapport aux autres et à ses propres yeux ? En quoi consiste, dans le contexte de la civilisation hellénique, l'identité de chacun ? Quel en est le fondement et quelles formes emprunte-t-elle ? », écrivait Vernant³. Et encore : « C'est dans l'œil de son vis-à-vis, dans le miroir qu'il vous présente que se construit l'image de soi. Il n'est pas de conscience de son identité sans cet autre qui reflète et s'oppose à vous, en vous faisant front. »

Depuis les années 1970-1980 du siècle dernier, les grilles de lecture des dynamiques identitaires se sont encore affinées et complexifiées, au sein d'un contexte qui voit le multiculturalisme émerger comme enjeu sociétal majeur. Dans la mesure où l'identité est en relation à la fois avec des structures profondes (peut-être même des invariants) et des configurations contingentes dictées par le cours de l'histoire et des situations données, sa construction sollicite une pluralité de paramètres et de points de vue. Dès lors, l'image du miroir, qui suppose une confrontation quelque peu binaire entre « moi » et « l'autre », a fait place à celle de l'assemblage, du bricolage, du feuilletage qui entremêle composantes matérielles et immatérielles provenant de divers univers de référence. En d'autres termes, les identités sont combinatoires ou cumulatives ; elles sont modulées sur diverses échelles en fonction des contextes d'insertion et d'activation, et elles ne sont évidemment pas pérennes. L'idée que le registre identitaire relève de la longue durée et fonctionne comme un « conservatoire » appelle de sérieuses nuances. Si, comme l'affirme joliment Marc Augé, il n'y a pas d'« immunité culturelle⁴ », le champ des identités est assurément plus fluide qu'on ne

³ Cf. J.-P. VERNANT, *Œuvres. Religions, Rationalités, Politiques*, II, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 1303.

⁴ AUGÉ, *Le Sens des autres*, p. 10.

l'a longtemps considéré. Si, de surcroît, on place l'accent sur les identités dites « religieuses⁵ », les progrès de la recherche, ces vingt dernières années, ont permis des avancées considérables, susceptibles de remettre en question la validité d'anciennes typologies ou définitions classificatoires, y compris la grande partition entre « polythéistes » et « monothéistes ».

En effet, la séparation jadis rigide entre monothéisme et polythéisme, héritée d'une apologétique méfiante à l'égard de toute forme d'hybridation et imprégnée des catégories de l'ethnographie essentialiste, ainsi que de la rhétorique de l'identité pure, est aujourd'hui sérieusement débattue⁶. Si les discours de certains auteurs anciens dessinent des positionnements religieux tranchés – on songera par exemple aux écrits apologétiques des Pères de l'Église au sujet de l'orthodoxie ou de l'orthopraxie –, l'étude sociologique de la vie des communautés, des expériences personnelles et des réseaux relationnels fait émerger des découpages fluides et des appartenances religieuses à géométrie variable. L'efflorescence contemporaine de groupes religieux aux références hétérogènes (les NRM, *New religious movements*), dans un monde dont l'horizon combine astucieusement « globalisation » et « glocalisation », a invité à prendre en compte la créativité qui se manifeste dans la construction des identités religieuses.

⁵ Je n'entre pas ici dans le débat du sens à donner à « religieux », donc à « religion » ; je suis bien consciente de tout ce que cette terminologie soulève comme problèmes, mais je l'utilise ici pour désigner les identités en rapport avec la vénération du ou des dieux dans les divers contextes où s'exprime une telle dévotion selon diverses modalités. Pour la problématisation de cette notion d'« identité religieuse », on consultera N. BELAYCHE, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle », in N. BELAYCHE, S.C. MIMOUNI (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Paris – Louvain, 2009, p. 3-22 ; voir aussi N. BELAYCHE, S.C. MIMOUNI (éd.), *Les Communautés "religieuses" dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, Brepols, 2003.

⁶ Voir diverses contributions dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religion in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pisa – Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008 ; S. MITCHELL, P. VAN NUFFELEN (éd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge U.P., 2010. À contre-courant, d'une certaine façon, on ne peut oublier la contribution très stimulante de Jan Assmann avec la notion de « distinction mosaïque » : cf. J. ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, 2001 (1997) ; ID., *Le Prix du monothéisme*, Paris, Aubier, 2007 (2003).

Dans les années 1990, on a en particulier vu émerger la difficile question du *parting of the ways*⁷ : où situer la ligne de partage entre judaïsme et christianisme, puis par extension entre polythéisme et monothéisme⁸, entre paganisme et christianisme, entre religions locales et religions universelles, entre religions ritualistes et religions du livre, pour autant que ces distinctions soient encore justifiées et opératoires ? Par-delà les définitions normatives, on a appris à prendre en compte les stratégies, les compromis, les territoires de passage et de partage. Dans des cadres historiques particulièrement évolutifs – comme le furent assurément l'époque hellénistique ou l'Antiquité tardive – ce sont les *mutations religieuses* qui sont désormais au cœur de l'analyse⁹, donc des identités « en transit » ou en négociation¹⁰. On y observe une certaine pluralité culturelle, une fluidité dans les positionnements par rapport aux normes¹¹ et la mise en œuvre de procédures de « traductibilité¹² » touchant aux noms, aux rites, aux images et à leur emboîtement. De telles stratégies visaient à retirer et à garantir, dans le temps, un profit social (dans une perspective wébérienne) dérivant de la capacité d'inscrire les pratiques et les identités religieuses dans le cours changeant de l'histoire. Le *shaping* et le *sharing* ont décidément pris le dessus sur le *parting*.

⁷ Le point de départ du débat est le livre de J.D.G. DUNN (éd.), *Jews and Christians : The Parting of the Ways, AD 70 to 135*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992. Voir plus récemment J. LIEU, *Neither Jew nor Greek*, London – New York, T & T Clark, 2002 ; A.H. BECKER, A.Y. REED (éd.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 ; S. MIMOUNI, « Les origines du christianisme : nouveaux paradigmes ou paradigmes paradoxaux », *Revue biblique* 115 (2008), p. 360-382.

⁸ Voir sur la question du « pagan monotheism », le récent volume de S. MITCHELL, P. VAN NUFFELEN (éd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge U. P., 2010, avec des positions sensiblement différentes parmi les contributeurs quant à la validité et la portée de ce concept récent.

⁹ Voir notamment G. STROUMSA, *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005.

¹⁰ J. RUTHERFORD (éd.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990 ; S. LAVIE, T. SWEDENBURG, *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*, Durham, Duke University Press, 1996.

¹¹ P. BORGEAUD, « Religions de Grèce et de Rome : entre pensée de l'incertitude et respect des règles », in S. THÉODOROU (éd.), *Lexiques de l'incertain*, Marseille, 2008, p. 111-134.

¹² M.S. SMITH, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

Un dernier acquis méthodologique me semble devoir être souligné. Depuis les travaux de Frederik Barth et Jonathan Hall sur le concept d'« ethnicity¹³ », la difficulté qu'il y a à relier les identités religieuses à des paramètres matériels, de type archéologique notamment (pour l'Antiquité), est devenue évidente. On en est donc arrivé à souligner la dimension subjective et réflexive de l'identité : la *self identity*, c'est-à-dire la représentation que l'on donne de soi, la manière dont, sur le plan individuel ou collectif, on affiche une identité, on la raconte, on en joue, on la met en scène. Au final, grâce à divers outils, apports et approches issus de l'anthropologie, au nombre desquels il faut relever l'attention portée à la distinction entre conceptions *emic* et *etic* des données sociales, c'est désormais l'homme dans toute la complexité de sa relation au monde qui est appréhendé dans les travaux des historiens, notamment antiquisants, intéressés par les identités religieuses. À la recherche d'un équilibre entre l'infiniment grand des systèmes interprétatifs généraux (par exemple les « théories du sacrifice » comme fondement de l'identité sociale et religieuse, sur le modèle durkheimien) et l'infiniment petit de l'événement singulier (comme le sacrifice d'un couple de Gaulois à Rome en 228 et 216 av. J.-C., élément doublement singulier par la « barbarie » qu'il semble dénoter¹⁴), les historiens des religions anciennes réceptifs à l'anthropologie travaillent aujourd'hui dans différentes directions : d'une part, sur les traces du monde « visible » et « sensible », c'est-à-dire le champ des expériences vécues, avec ses objets, ses odeurs, ses couleurs, sa cuisine, sa mémoire et ses lieux de mémoire ; d'autre part sur le monde tel qu'il est organisé, structuré, agencé, soutenu par une armature symbolique, que reflètent les mythes et les rites relatifs aux parentés, aux genres, aux rapports de pouvoir (y compris avec le divin) ; enfin, le monde tel qu'il « fonctionne » dans ses formes de sociabilité, ses réseaux d'échange et de mobilité, qui sollicitent aussi le champ du « religieux » en tant que lieu de communication et de transactions, verticales et horizontales, toujours dûment codées, entre confiance et régulation.

¹³ F. BARTH, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 2008³ (1969) ; J.M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge U.P., 1997.

¹⁴ S. NDYAYE, « *Minime Romano sacro*, à propos des sacrifices humains à Rome à l'époque républicaine », *Dialogues d'histoire ancienne* 26 (2000), p. 119-128.

Dans cet éventail des possibles, l'examen des processus d'acculturation s'est imposé comme le lieu stratégique de la fécondation réciproque entre histoire et anthropologie. Dès les années 1960-1970, en effet, des transferts de problématiques et de concepts, des « pollinisations » se sont fructueusement opérées dans ce domaine entre les deux disciplines, ce qui fit dire à Paul Veyne en 1971, pour saluer une telle « biodiversité » scientifique : « On ne va tout de même pas prendre la répartition des chaires en Sorbonne pour un système des sciences¹⁵. » En dépit de réussites importantes, cette convergence épistémologique souffre actuellement d'un certain repli disciplinaire (irait-on jusqu'à dire : « identitaire » ?) qui est, de l'avis de plusieurs, cause d'un certain appauvrissement du questionnaire. On a un peu perdu de vue ce que Veyne appelait de ses vœux, à savoir une « lutte contre l'optique imposée par les sources¹⁶ ». L'exposé qui suit se voudrait un modeste plaidoyer pour une « histoire prédatrice¹⁷ » qui, loin de toute approche globale et phénoménologique d'un « sacré » inexistant en tant que tel, emprunte aux sciences voisines concepts et méthodes, et cultive la dimension expérimentale autant que le recours au comparatisme, acquis cardinal de l'histoire des religions dès ses premiers pas comme discipline académique¹⁸.

Le dossier que je vais présenter ici est issu de mon champ d'expérimentation, à savoir la religion phénicienne, mais par les questions qu'il permet de poser il transcende certainement les limites d'un secteur disciplinaire restreint. Il va nous amener à envisager la communauté sociale en tant que « corps religieux » disposant d'une identité propre sollicitée à l'occasion des rites, entre *mimesis* et intégration de nouveaux paramètres culturels. L'examen de ce cas de figure donnera lieu à quelques réflexions finales sur la



¹⁵ P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, p. 370.

¹⁶ *Ibid.*, p. 295.

¹⁷ Cf. A. BURGUIÈRE, s.v. « Anthropologie historique », *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, p. 52 parle du « parcours prédateur de la pensée historique qui puise dans les autres sciences sociales depuis plus d'un siècle ». Cf. Ph. MINARD, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 5 (2002), p. 81-121.

¹⁸ Cf. sur ce point, Ph. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2010² (2004).

convergence entre Antiquité et anthropologie que nous nous sommes efforcés de questionner.

2. *Le corps religieux mis en scène*

Toute identité s'enracine dans un territoire : celui que l'on habite, celui dont on rêve, celui où les dieux veillent sur la communauté. Or, cet ancrage identitaire se nourrit notamment d'ancestralité, c'est-à-dire d'un réseau de connivences liant les hommes à ceux à qui ils considèrent devoir leur existence, les dieux. Ainsi, comme le dit très bien Jonathan Z. Smith, le territoire n'est pas une donnée purement matérielle : « Map is not territory¹⁹ » ou, pour le dire avec Marc Augé : « La géographie ne suffit pas à définir le proche et le lointain²⁰ », donc l'humain et le divin, mais aussi le semblable et le différent, le citoyen et l'étranger. Les pièces issues de la Phénicie hellénistique, que je vais à présent examiner, donnent à voir la complexité des processus à l'œuvre au sein d'une communauté « religieuse » occupée à renégocier les contours de ses identités dans un contexte socio-politique et culturel évolutif.

La Phénicie hellénistique est, en effet, un terrain fécond pour notre enquête ; on est inévitablement amené à s'interroger sur ce qui s'y passe en termes d'identités et de paysages religieux après la conquête d'Alexandre le Grand, lorsque l'« hellénisation » s'y déploie, ou plus exactement renforce un terreau déjà très réceptif à la culture grecque²¹ ? Poser cette question en termes de continuité *versus* rupture, ou de tradition / innovation *versus* modernité, comme on l'a souvent fait, s'avère très vite insatisfaisant. Le dialogue qui s'instaure, *volens nolens*, entre les hommes, entre les dieux, entre les imaginaires grecs et phéniciens, relève de logiques infiniment plus subtiles. Pour tenter de cerner les dynamiques qui se mettent en place, on peut emprunter à Richard White, qui a si bien scruté le devenir des Indiens aux prises, dans la région des

¹⁹ J.Z. SMITH, *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 1993. On consultera aussi ID., *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1982.

²⁰ Cf. AUGÉ, *Le Sens des autres*, p. 47.

²¹ Je propose ici un dossier parmi tant d'autres qui font partie d'une recherche d'ensemble sur *Le Paysage religieux des cités phéniciennes à l'époque hellénistique*, dont j'espère la publication en 2013.

Grands Lacs, au Canada, avec les empires et républiques (Français, Anglais, Américains), de 1650 à 1815²², le concept de *middle ground*, un espace de médiation, où la créativité s'exprime et où, face à un délitement du cadre de vie et de pensée traditionnel, des capacités mentales et sensibles se mobilisent par à coup, de manière empirique et pragmatique, pour élaborer des compromis viables. Une fois le choc de la conquête passé – un choc qui semble avoir été particulièrement fort à Tyr, dont le siège, en 332 av. J.-C., est demeuré célèbre par sa cruauté –, il faut construire ensemble un nouvel équilibre social, reposant sur des conventions communes, vécues de manière plus ou moins pacifique. Quoique asymétrique, ce processus mutualise les énergies et brouille les paramètres du couple d'opposé : identité et altérité. J'aimerais réfléchir sur le rôle que le rituel peut y jouer : par le truchement de la *performativité* rituelle, entre *mimesis* et ajustements successifs, on intègre subtilement les variations historiques de l'horizon social et l'on théâtralise la construction d'une nouvelle identité de groupe²³. Un des présupposés de cette lecture est que l'*agir social* présente une importante dimension corporelle. Par delà son intentionnalité explicite ou sa fonctionnalité, qui relève volontiers du registre contre-intuitif²⁴, le rite est une sorte de jeu qui met en scène l'oscillation entre intégration et marginalisation. Accomplir et répéter tous ensemble des gestes et des mouvements, dans le cadre d'une *performance* rituelle, c'est manifester le désir mimétique d'être ou de devenir comme les autres, et d'établir avec le groupe des relations de partenariat, fussent-elles asymétriques et fondées sur le principe de distinction sociale. Ainsi, la dimension rituelle, tout en affichant des normes comportementales apparemment contraignantes, n'est-elle jamais figée : elle a la capacité d'intégrer l'évolution, la diversité, la créativité des acteurs sociaux, de sorte que les reconfigurations des modèles ou des schémas y sont constantes²⁵.



²² R. WHITE, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Paris, Anacharsis, 2009 (1991).

²³ C. GEERTZ, *Savoir local Savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 2002 (1983), p. 38-39 ; C. WULF, *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimèsis sociale et performativité*, Paris, Téraèdre, 2007.

²⁴ Sur l'orientation contre-intuitive, cf. P. BOYER, *La Religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, 1997 ; ID., *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Robert Laffont, 2001.

²⁵ C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992.

Par ailleurs, on ne négligera pas le fait que le rite, en ce qu'il donne à voir le « corps religieux » et son identité en mouvement (ses valeurs, son imaginaire, ses symboles), comporte une dimension esthétique qui est source d'émotions partagées, donc de lien et de cohésion²⁶. Individuel et collectif à la fois, le rite vise à produire de « l'être ensemble » harmonieux. Les registres de la beauté, du plaisir, de la pompe s'y déploient, c'est-à-dire une « esthétique des rituels » qui, à l'époque hellénistique en particulier, produit nombre de règlements culturels au sein desquels s'affiche un intérêt plus prononcé pour la mise en scène. Celle-ci fait écho aux fêtes somptueuses qu'abritent alors les capitales hellénistiques, à l'initiative des rois et des élites locales. La profusion de symboles, de gestes, d'objets, de couleurs, d'acteurs ont corollairement pour effet de stimuler la pensée exégétique du rituel : commentaires et *logoi* fleurissent dans la foulée, apportant, au fil du temps, un surcroît de sens aux actes du culte, ce dont Pausanias, par exemple, est un témoin tardif²⁷.

3. Danser pour Apollon et Eshmoun

Avec cet outillage nous pouvons à présent nous tourner vers Sidon et son sanctuaire extra-urbain de Bostan esh-Sheikh²⁸ (Fig. 1). Fondé au VII^e ou VI^e siècle av. J.-C., il est irrigué par une source considérée comme sacrée et abrite le culte d'Eshmoun, le Baal de Sidon, et de sa parèdre Astarté²⁹. Si les formes architecturales des espaces consacrés ont évolué avec le temps, dès avant Alexandre,

²⁶ Cf. M. GALLI, « *Hieron soma: rituale e struttura comunicativa nello spazio associativo antico* », *Mediterraneo antico* 6/1 (2003), p. 1-23 ; A. CHANIOTIS, « Le Visage humain des rituels : expérimenter, mettre en scène et négocier les rituels dans la Grèce hellénistique et l'Orient romain », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses* 116 (2007-2008), p. 171-178 ; Id., « The Dynamics of Rituals in the Roman Empire », in O. HEKSTER et alii (éd.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Leiden, 2009, p. 3-29.

²⁷ V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2008.

²⁸ R.A. STUCKY, *Tribune d'Eshmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Sidon*, Bâle, Vereinigung der Freunde antiker Kunst, 1984 ; Id., *Das Eshmoun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, Bâle, Vereinigung der Freunde antiker Kunst, 2005. Je tiens à remercier vivement Rolf Stucky avec qui j'ai pu discuter mes hypothèses de travail et qui a eu la gentillesse de me fournir d'excellentes photos pour illustrer mon propos.

²⁹ Pour un premier aperçu du panthéon sidonien, on peut consulter (avec

c'est un temple ionique en marbre, à l'imitation des prestigieux modèles de l'Acropole, qui abrite le culte d'Eshmoun au début du IV^e siècle. Dieu bienfaisant, nourricier, protecteur, prophylactique, Eshmoun est aussi un dieu souverain, actif et efficace, qui s'est implanté sur tout le pourtour de la Méditerranée, à Chypre, en Espagne, en Sardaigne et bien entendu à Carthage³⁰. À partir du v^e-iv^e siècle av. J.-C., avant même la conquête gréco-macédonienne, il est identifié à Asclépios. Sur les coteaux de Bostan esh-Sheikh, les dédicaces grecques flanquent alors, en nombre quasiment égal, les offrandes phéniciennes.

Dans un tel contexte, comment négocie-t-on à Sidon ce que l'on appelle habituellement l'« hellénisation » d'un dieu dont le culte met assurément en jeu la souveraineté et l'identité locales ? Observe-t-on un repli identitaire ? Voit-on se déployer une stratégie de *middle ground* ? Notons, dans un premier temps, que les offrandes au dieu, avant comme après la conquête, font massivement intervenir les représentations d'enfants, avec en particulier les images de *temple boys* (et dans une moindre mesure de *temple girls*), une iconographie de dérivation probablement chypriote dont la signification n'est pas totalement tirée au clair, mais qui renvoie assurément à un rite de passage de l'enfance (circoncision ? sevrage ? autre ?)³¹. Au cœur des rites et de la dévotion adressés au maître de la source sacrée, au « prince saint », Eshmoun, se niche donc la protection des plus jeunes, des plus fragiles, mais aussi des plus prometteurs pour le devenir de la collectivité. « Guérisseur » certes, Eshmoun-Asclépios est bien plus qu'un dieu thérapeutique : souverain et puissant, protecteur et bienfaisant, il apparaît comme le garant de la pérennité de la communauté et du devenir social. Le fait que les rois sidoniens eux-mêmes manifestent, à Bostan esh-Sheikh, en faveur de leurs propres enfants, une dévotion pérenne à l'égard du

prudence) : E. LIPÍŃSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven, Peeters & Departement oosterse studies, 1995, p. 123-192.

³⁰ Cf. P. XELLA, « Eshmun von Sidon. Der phönizische Asklepios », in M. DIE-TRICH, O. LORETZ (éd.), *Mesopotamia, Ugaritica, Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof*, Neukirchen – Vluyn, 1993, p. 481-498 ; Id., « Les plus anciens témoignages sur le dieu phénicien Eshmoun. Une mise au point », in M. DAVIAU, J.W. WEVERS, M. WEIGL (éd.), *The World of the Aramaeans, II. Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p. 230-242.

³¹ C. BEER, *Temple-Boys. A Study of Cypriote Votive Sculpture. 1. Catalogue*, Jonsered, P. Åström, 1994.

dieu montre bien que les enjeux sont aussi « politiques » au sens large du terme (Fig. 2).

Or, dans la formation d'une identité et dans l'apprentissage des normes culturelles, l'enfance est un moment crucial. On y inculque un *habitus*, fait de comportements, de pratiques et d'usages dont la dimension identitaire et mimétique permet l'intégration des nouveaux sujets sociaux dans un paysage communautaire donné. Platon, au livre VII des *Lois*, souligne le fait que les jeux revêtent une importance stratégique dans ce processus, auquel il assigne un objectif primordial de stabilité sociale. Les jeux servent en somme à apprendre les règles, qui préfigurent les lois³². À cet égard, à Bostan esh Sheikh, on a découvert des milliers de perles qui étaient certainement utilisées dans le cadre de jeux d'enfants et certaines structures architecturales, comme le Bâtiment aux frises d'enfants³³, semblent avoir été conçues pour abriter les rites de passage en rapport avec l'enfance, que les offrandes du type « temple boy » commémoraient.

Dans la perspective de la renégociation des identités dès la fin de l'époque perse et ensuite à l'époque hellénistique, la question est donc de savoir comment ces pratiques dévotionnelles et les messages qu'elles véhiculent se sont adaptés à un contexte culturel nouveau, marqué par l'empreinte dominante des références à l'hellénisme : comment une communauté mixte, gréco-phénicienne, tournée vers de nouveaux canons culturels, a-t-elle construit son identité « religieuse » ? Comment a-t-elle décliné, dans les rites et dans leur représentation imagée, les enjeux sociaux et culturels d'un monde tourné vers les rivages égéens ?

On peut chercher des éléments de réponse dans la célèbre pseudo-tribune d'Eshmoun³⁴, dont l'iconographie intrigue les exégètes depuis des décennies (Fig. 3-4). Ce socle monumental en marbre³⁵, destiné probablement à accueillir un autel ou une statue

³² PLATON, *Leges*, VII, 797-798.

³³ R.A. STUCKY, « Le Bâtiment aux frises d'enfants du sanctuaire d'Eshmoun à Sidon », *Topoi* 7 (1997), p. 915-927. Ce bâtiment, que l'on date du III^e siècle av. J.-C., comprend quatre unités groupées autour d'une cour dallée à ciel ouvert ; il comprend une grande niche et trois bassins, sans doute pour des rites d'initiation. Il est décoré de frises montrant des enfants pratiquant diverses activités, dont des jeux.

³⁴ Voir R.A. STUCKY, *Tribune d'Eshmoun*.

³⁵ L : 2,13 m ; l : 1,25 m ; h : 1,15 m : je remercie l'ami Rolf Stucky pour ces données.

de grandes dimensions, est situé en un lieu stratégique de l'espace sacré et, adossé au mur de soutènement du sanctuaire ; il est orné de bas-reliefs en style purement grec, répartis sur deux registres le long de trois côtés. En haut, apparaît une assemblée de divinités, réparties en triades de part et d'autre d'un axe central que trace la figure d'Apollon, la cithare à la main. Derrière lui, sa mère Léto et sa sœur Artémis. Ensuite, probablement Ariane et Dionysos. À la droite d'Apollon, Athéna, Zeus et Héra, puis, Amphitrite et Poséidon. Sur les côtés, Déméter et Korè, puis probablement Dionè et Aphrodite. Tout au bout les quadriges d'Hélios et de Sélénè. Dans la frise inférieure, un cortège de nymphes dansant et jouant différents instruments, accompagnées d'un satyre. La datation du monument est discutée : il est difficile de savoir s'il a été réalisé juste avant ou juste après Alexandre.

L'absence d'Asclépios étonne dans un sanctuaire voué à Eshmoun³⁶. Comment interpréter l'atmosphère apollinienne et dionysiaque de ces images dans un sanctuaire d'Eshmoun-Asclépios ? Pourquoi situer Apollon à la cithare au centre de la composition ? Certes, un texte de Pausanias nous rappelle qu'aux yeux de certains Phéniciens du II^e siècle ap. J.-C., Apollon était, comme pour les Grecs, le père d'Asclépios³⁷, mais quel message véhiculent les images d'un chœur de jeunes filles dansant ? Je proposerais, à la suite de Victor Turner, de voir dans la performance rituelle un « mouvement enveloppant ». Par ces images, les Sidoniens expriment, dans la lecture que je suggère, leur désir non seulement d'agir rituellement « comme des Grecs », de manière mimétique, mais aussi d'être intégrés dans la communauté des Hellènes, d'« entrer dans la danse ».

Dans une belle étude consacrée à « L'expression de l'émotion musicale dans les *Hymnes homériques*³⁸ », André Motte évoque le passage de l'*Hymne homérique à Apollon*³⁹ où il est question du rituel délien de la nativité du dieu : « Mais toi, Phoibos, c'est à Délos

³⁶ C. APICELLA, « Asklépios, Dionysos et Eshmun de Sidon : la création d'une identité religieuse originale », in J.-Ch. COUVENHES, B. LEGRAS (éd.), *Transferts culturels dans le monde hellénistique. Actes de la table ronde sur les identités collectives*, Paris, 2006, p. 141-149.

³⁷ PAUSANIAS, *Descriptio Graeciae*, VII, 23, 7-8.

³⁸ A. MOTTE, « L'Expression de l'émotion musicale dans les *Hymnes homériques* », *Kernos* 21 (2008), p. 155-172.

³⁹ *Hymnus ad Apollinem*, 10-178.

que ton cœur atteint le comble de la joie lorsqu'y sont rassemblés les Ioniens aux longues tuniques avec leurs enfants et leurs nobles épouses » (v. 146-148). Ce texte décrit une situation rituelle très similaire à celle dont le dieu devait être le témoin à Sidon et dont l'évocation figure sur la Tribune. Apollon assiste à sa propre fête qui entretient le lien social entre les fidèles, là les Déliens, élargis aux Ioniens, femmes et enfants compris, ici les habitants de Sidon, Grecs et « indigènes », de tous âges. Assortie de concours de pugilat – des concours qui sont aussi attestés à Sidon à l'époque hellénistique et romaine⁴⁰ –, de danses et de chants, la panégyrie du dieu rassemble et unit, à Délos et à Sidon, la collectivité civique ; elle renforce l'identité des participants et génère de la grâce (*charis*), ainsi que de l'harmonie. Or, ajoute l'*Hymne homérique à Apollon*, le *mega thauma* de cette fête, ce sont précisément les chœurs de jeunes filles qui « enchantent les tribus humaines ».

Dans le même registre, la *Suite pythique* met en scène Apollon, revenant de Delphes dans l'Olympe et charmant les dieux rassemblés par sa présence. Tandis que les Charites, les Heures, Harmonie, Hébè et Aphrodite entament une ronde, Apollon joue de la cithare, comme sur le relief central de la Tribune. « Il est environné de lumière, des éclairs jaillissent de ses pieds et de sa fine tunique » (v. 201-202). C'est l'harmonie céleste des dieux immortels qui est exaltée dans le texte comme dans les images, la puissance rayonnante du dieu, qui trouve sa source dans la musique, le chant et la chorégraphie. L'émotion musicale partagée, source de plaisir et de bonheur, de lien et d'union, qu'il s'agisse des dieux ou des hommes, a la capacité de générer la concorde ou la réconciliation⁴¹. Platon, dont il a été question ci-dessus, associait du reste les jeux de l'enfance aux exercices chorégraphiques dans la stratégie d'éducation des jeunes enfants, futurs citoyens qu'il importe de formater pour la *mimèsis* sociale⁴². Il loue, dans cette perspective, les Égyptiens qui, en sacralsant les chants et les danses,

⁴⁰ Cf. Waddington 1866c, *Bulletin Épigraphique*, 1977, n° 537. Cf. C. APICELLA, « Sidon à l'époque hellénistique : quelques problèmes méconnus », *Topoi*, suppl. 4 (2003), p. 125-147.

⁴¹ André Motte relève à juste titre la prégnance du vocabulaire érotique et « magique » dans ces scènes.

⁴² A. MOTTE, « À propos des “chemins qui ne mènent nulle part” : une curieuse aporie de Platon (*Leges*, VII, 799c-e) », in M. BROZE, B. DECHARNEUX, S. DEL-COMMINETTE (éd.), *All'eu moi katalecon... « Mais raconte-moi en détail... » (Odyssée,*

en assurent la conservation fidèle et respectueuse, loin de toute tentation aporétique ou ectopique (pour utiliser le vocabulaire du philosophe)⁴³. Son programme se résume en une formule qui semble avoir été écrite pour nous aider à comprendre les enjeux des rituels sidoniens mis en images : « Faire en sorte que les hymnes deviennent des *nomoi* » (799e10-11). Cependant, obsédé par son conservatisme, le philosophe a sous-estimé la plasticité ludique du rite : tout en restant « identique », comme c'est le cas à Sidon, figé dans le marbre, le rite peut véhiculer des messages « évolutifs ». En explorant, au départ de ce cas d'étude, l'intersection entre contraintes et historicité, nous sommes vraiment au cœur du dialogue entre anthropologie et histoire.

De l'examen des parallèles apolliniens, il me semble que l'on peut conclure que la valeur placée au centre de la Tribune d'Eshmoun, par le biais d'un programme iconographique savamment conçu, est la *philia*, l'amitié, c'est-à-dire l'alliance et la concorde entre Sidoniens et Grecs. Dès avant l'arrivée d'Alexandre, une affinité culturelle forte existait entre ces partenaires, qui se prolonge dans les siècles suivants. Accueilli comme un libérateur par les Sidoniens qui lui remettent les insignes de la souveraineté⁴⁴, Alexandre s'inscrivait dans la continuité des rois sidoniens philhellènes, en particulier de Straton I^{er}, roi entre 365 et 352 av. J.-C., qui joua les bons offices entre le Grand Roi et les Athéniens, et bénéficia donc d'un décret de proxénie⁴⁵. Le mythe de Cadmos, par ailleurs, revendiqué à la fois par Tyr et par Sidon, légitimait non seulement la *philia* entre Grecs (Thébains) et Phéniciens, mais aussi la *sungeneia*, c'est-à-dire la parenté qui les unissait⁴⁶. Une inscription sidonienne de

III, 97). *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritis*, Paris, 2008, p. 335-342.

⁴³ PLATON, *Leges*, VII, 799a4.

⁴⁴ ARRIEN, *Alexandri anabasis*, II, 15, 6 et QUINTE-CURCE, *De rebus gestis Alexandri Magni historia*, IV, 1, 16.

⁴⁵ IG, II², 141. La stèle de marbre du Pentélique a été découverte sur l'Acropole, à côté du Parthénon. Cf. M.N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1948, vol. II, n° 139. Le document remonte aux années 365-359, peut-être 364 av. J.-C., selon J. ELAYI, *Abdashtart I / Straton, un roi phénicien entre Orient et Occident*, Paris, Gabalda, 2005, p. 99-105.

⁴⁶ Cf. F. VIAN, *Les Origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, C. Klincksieck, 1963 ; T.S. SCHEER, « The Past in a Hellenistic Present: Myth and Local Tradition », in A. ERSKINE (éd.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 2005, p. 216-231. Sur le concept de *sungeneia*, voir O. CURTY, *Les Parentés légendaires entre les cités grecques*, Genève, Droz, 1995 ; C.P. JONES, *Kinship Diplomacy in*

200 av. J.-C. environ, émanant d'un certain Diotimos, fournit la preuve de la prégnance de ce discours identitaire à double ressort⁴⁷. Diotimos, qui descend probablement de la famille royale locale déchue, a remporté l'épreuve la plus prestigieuse des Jeux Néméens, en Grèce, et revient à Sidon, sa patrie désormais intégrée dans la *koinè* hellénique, couvert de gloire. Les allusions mythologiques qui sont au cœur de son épigramme honorifique visent non seulement à emphatiser la fierté d'un Sidonien victorieux en terre d'Hellade, mais aussi à afficher le prestige culturel d'un peuple qui a jadis apporté la culture – l'alphabet – aux Grecs, avant que ceux-ci ne prétendent « civiliser » les royaumes phéniciens, dans le sillage d'Alexandre. La recherche complexe d'un nouvel équilibre au sein d'un vaste champ d'expériences passées, présentes et futures a donc mobilisé les imaginaires et les a reconfigurés.

Le choix des images proposées au regard des fidèles phéniciens et grecs, à Bostan esh-Sheikh – avec Apollon citharède au centre du registre supérieur et une chorégraphie de jeunes filles tout le long du registre inférieur – renvoie à une performance rituelle exprimant la volonté d'intégration des cultes locaux dans l'univers symbolique grec. La *mimesis* a ici une valeur d'interface culturelle : elle ouvre les portes de l'intégration. Le chœur visualise la *paideia*, qui éduque et intègre Grecs et non-Grecs, comme l'a souligné Barbara Kowalzig⁴⁸.

the Ancient World, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999 ; S. LÜCKE, *Syngeneia. Epigraphisch-historische Studien zu einem Phänomen der antiker griechischen Diplomatie*, Frankfurt, M. Clauss, 2000.

⁴⁷ E. BIKERMAN, « Sur une inscription agonistique de Sidon », in *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 1939, vol. I, p. 91-99. Voir aussi J. EBERT, *Griechische Epigramme auf Sieger in gymnischen und hippischen Agonen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1972, p. 188-193, n° 64 ; R. MERKELBACH, J. STAUBER, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, Munich – Leipzig, Teubner, 2002, vol. IV, p. 274-275. Voir aussi J.-C. COUVENHES, A. HELLER, « Les Transferts culturels dans le monde institutionnel des cités et des royaumes à l'époque hellénistique », in J.-C. COUVENHES, B. LEGRAS (éd.), *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique*, Paris, 2006, p. 15-49, en part. p. 35-38 (l'inscription est analysée en termes de « contre-acculturation »).

⁴⁸ B. KOWALZIG, « Mapping out *Communitas*: Performances of *Theōria* in their Sacred and Political Context », in J. ELSNER, I. RUTHERFORD (éd.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005, p. 41-72 ; voir aussi PLATON, *Leges*, 654a : Οὐχοῦν ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ; « Il n'est donc pas éduqué celui qui n'a pas été initié à la danse. »

4. *En guise de conclusion : réconcilier l'histoire et l'anthropologie ?*

Revenons pour terminer au rituel et à son rôle dans les processus identitaires. Comme le dit bien Marc Augé, le rituel traite l'altérité par un jeu qui tantôt assimile et relance la dynamique culturelle, tantôt la rejette ou marque fortement les frontières, limites et lignes de partage⁴⁹. L'émotivité et la théâtralisation que les rituels mobilisent sont autant d'éléments de sa plasticité fonctionnelle, qui, à son tour, stimule l'exégèse susceptible d'apporter un surplus de sens. Ambiguë ou ambivalente, la performance rituelle joue avec plusieurs univers de références qu'elle reconfigure les uns par rapport aux autres. La musique, la danse, le faste et l'éclat, les mouvements du corps, la dynamique visuelle qu'exprime le cortège circulaire de la pseudo-tribune d'Eshmoun représentent une sorte de « cité » idéale, rêvée ou effective le temps de la fête du dieu⁵⁰. L'espace rituel fonctionne comme un lieu de composition et de recomposition de la communauté. Les dieux de Sidon, à l'époque hellénistique, opèrent donc bien dans une dimension trans-culturelle, reflet d'un contexte complexe et imbriqué, d'une sorte de *middle ground*⁵¹. En adoptant une forme, une « identité » plastique grecque, ils n'ont nullement perdu leur personnalité d'origine, selon une logique de vases communicants. Dans les pas de Marshal Sahlins, on pourrait même dire que, réceptifs à une forme de modernité, ils sont devenus plus « eux-mêmes » par ce biais, et non pas simplement comme les autres⁵².

Dans un livre paru récemment, l'anthropologue belge Luc de Heusch se proposait de réconcilier l'Histoire (avec un

⁴⁹ M. AUGÉ, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 26.

⁵⁰ Sur le temps de la fête, voir V. PIRENNE-DELFORGE, Ö. TUNCA (éd.), *Représentations du temps dans les religions*. (Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège), Genève, Droz, 2003.

⁵¹ Voir une étude récente de R. KRAUS, « They Danced in the Bible: Identity Integration among Christian Women Who Belly Dance », *Sociology of Religion* 71 (2010), p. 457-482, sur la manière d'intégrer, dans la pratique de la danse du ventre, plusieurs identités culturelles ou religieuses, sans conflit.

⁵² M. SAHLINS, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1980 ; ID., *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard – Le Seuil, 1989 (1985) ; ID., *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1995 ; ID., « Two or Three Things I Know about Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1999), p. 399-421 ; ID., *La Découverte du vrai sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard, 2007.

-H- majuscule) et l'anthropologie (avec -a- minuscule), autour du thème « pouvoir et religion ». Son *Introduction* s'ouvre sur une phrase – « le monothéisme apparaît soudain dans notre histoire » – qui en dit long sur les malentendus possibles entre anthropologues et historiens des religions⁵³. Poser sur ces bases la question du rapport de l'histoire à l'anthropologie pourrait sembler un faux départ. Mais si l'on veut bien passer outre, on trouve, dans la réflexion de de Heusch, comme dans celle d'autres anthropologues appartenant à divers courants ou écoles, des éléments intéressants et stimulants sur la manière de penser ce qu'il appelle l'*ethnohistoire* en suivant deux axes : d'une part, en envisageant le déploiement des constructions sociales dans le temps et dans l'espace ; d'autre part, en prêtant attention à la logique structurelle, souvent symbolique, qui les sous-tend et constitue un *continuum* qui transcende la dimension historique. Assumer ces deux dimensions – ce que j'ai modestement essayé de faire – permet sans doute d'éviter une vision trop linéaire (déterministe) ou trop anarchique du développement historique. « L'histoire est arborescente », pourrions-nous conclure avec de Heusch.



⁵³ De Heusch envisage la religion sous l'angle d'un « invariant universel », la « quiétude dans l'inquiétant », expression qu'il reprend à Freud (p. 7), mais que je partagerais difficilement.



FIG. 1. Vue d'ensemble du site de Bostan esh-Sheikh ; photo Rolf Stucky.

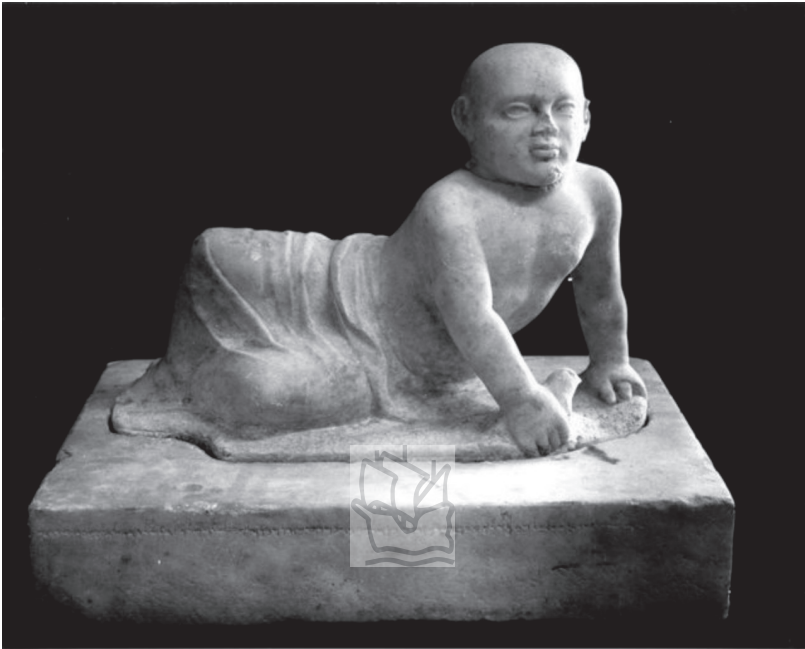


FIG. 2. Temple-boy de Bostan esh-Sheikh (Sidon), portant sur le socle une inscription phénicienne mentionnant le roi Baalshillel (401-366 av. J.-C.) ; photo Rolf Stucky.

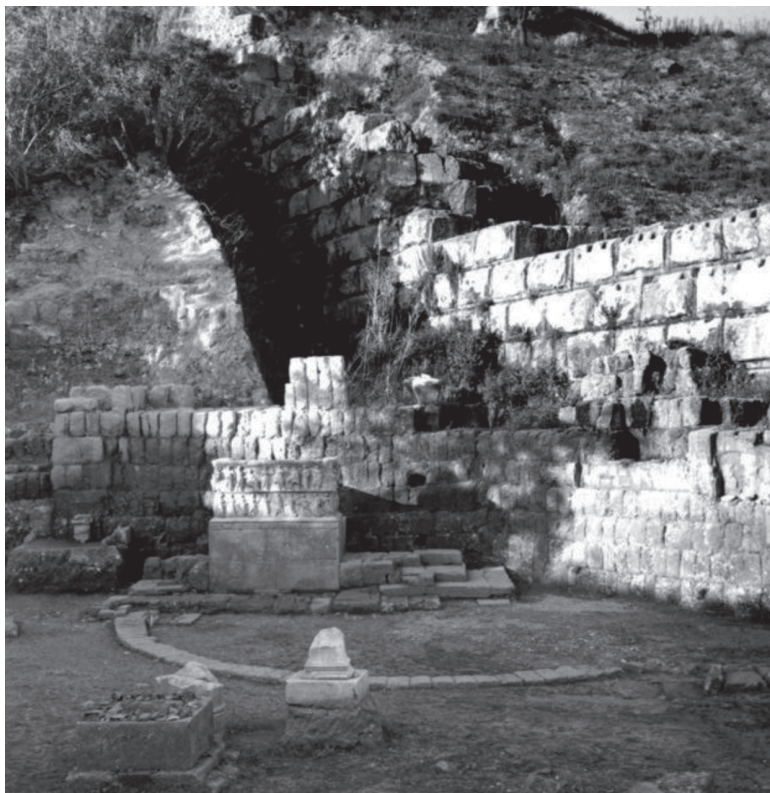


FIG. 3. La pseudo-tribune d'Eshmoun *in situ* à Bostan esh-Sheikh ;
photo Rolf Stucky.



FIG. 4. Les deux frises décorant la pseudo-tribune d'Eshmoun à Bostan
esh-Sheikh ; photo Rolf Stucky.