

telles qu'ils se les représentent, afin d'établir un rapport rationnel à leur environnement. Le livre met en évidence les dynamiques des traditions sur lesquelles reposent les rituels, selon le principe essentiel de l'orthopraxie, c'est-à-dire l'exécution rigoureuse des séquences gestuelles au sens large, dont la confiance en l'efficacité tient lieu de credo.

Plus précis que les manuels universitaires de l'auteur, désormais classiques<sup>2</sup>, les articles, pour la plupart bien connus des spécialistes de la religion romaine, entrent en dialogue pour restituer une progression dans l'analyse de l'orthopraxie antique, qui présente un intérêt réel aussi bien pour les chercheurs des autres aires culturelles que pour les étudiants désireux d'approfondir la démarche scientifique et les principaux résultats aboutissant au tableau général de la religion des Romains tel que J. Scheid l'a brossé depuis bientôt un demi-siècle. La pluridisciplinarité sur laquelle il s'est appuyé – l'étude des textes, des inscriptions, de l'archéologie –, qui contribue régulièrement à apporter des résultats nouveaux (notamment avec le développement de l'archéologie du rituel appliquée seulement récemment aux gisements « classiques »), émerge en particulier, mais aussi les sources et les domaines qu'il a moins traités, comme l'iconographie (avec trois figures de reliefs sacrificiels dans l'ensemble du volume) ou l'histoire des femmes – on peut regretter que le livre se soit finalement dispensé des « indispensables étrangères<sup>3</sup> », même si les rôles religieux des Romaines apparaissent d'un chapitre à l'autre, surtout dans les derniers consacrés aux cultes privés.

La (re)lecture de cette synthèse n'en reste pas moins hautement recommandable et montre à quel point l'approche de J. Scheid, sa méthode rigoureuse et ses résultats traversent non seulement les décennies, mais qu'il est aussi utile, voire essentiel de les diffuser à destination d'un public élargi afin de lutter contre toutes les formes de récupération de l'Antiquité romaine dans certains discours identitaires révisionnistes.

STÉPHANIE WYLER  
stephanie.wyler@u-paris.fr  
AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.44

1. Jean-Louis DURAND et John SCHEID, « 'Rites' et 'religion'. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains » [1994], in J.-L. DURAND, *Sacrifier en Grèce et ailleurs. De l'anthropologue et du terrain*, éd. par D. Jaillard et C. Carastro, Grenoble, Jérôme Millon, 2022, p. 515-533.

2. On pense notamment à John SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, [1998] 2019 (4<sup>e</sup> réédition revue et augmentée).

3. *Id.*, « D'indispensables 'étrangères'. Les rôles religieux des femmes à Rome », in P. SCHMITT-PANTEL (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 1, *L'Antiquité*, Paris, Plon, 1991, p. 405-437.

### Delphine Ackermann, Yves Lafond et Alexandre Vincent (dir.)

*Pratiques religieuses, mémoire et identités dans le monde gréco-romain. Actes du colloque tenu à Poitiers du 9 au 11 mai 2019*

Rennes, PUR, 2022, 314 p.

L'université de Poitiers a fait de l'étude des cultes antiques l'une de ses spécialités, sous la direction d'Yves Lafond, qui n'en est pas à sa première réflexion sur l'articulation entre l'administration antique de la mémoire et l'auto-représentation – que l'on appelle aujourd'hui les « identités » – des sociétés anciennes<sup>1</sup>. Il est désormais rejoint par Delphine Ackermann et Alexandre Vincent. L'édition de ce colloque, qui se déroula en mai 2019, ajoute une instance nouvelle à cette réflexion, à vrai dire nécessairement sous-jacente en raison de la nature pragmatique du polythéisme : les « pratiques religieuses ». Parmi les remarquables qualités de cette réunion scientifique, on relèvera l'invitation d'excellents jeunes chercheurs ; le soin scientifique apporté à l'édition, notamment grâce à des textes introductif et conclusif très élaborés ; enfin, l'association dans la réflexion des mondes grec et romain.

Dans les contributions à cet ouvrage, la « mémoire religieuse » ne pèse jamais sur le présent à la manière d'un capital inerte ou objectif : elle est bien au contraire une matière traversée par l'innovation culturelle, instrumentalisée par les discours sociaux dits « identitaires » privés et publics, glorifiée, resémantisée, intensifiée, voire travestie ou anachronique. Son caractère collectif repose sur des stratégies familiales ou sociales perceptibles dans l'espace et qui

peuvent se manifester par des expériences synesthésiques. Le capital mémoriel prend la forme rhétorique de la norme traditionnelle<sup>2</sup>, soit des pratiques dites « ancestrales » auxquelles il conviendrait de se conformer : là encore la réactualisation de rites considérés comme anciens, pratiqués *kata ta patria* (selon l'usage ancestral), répond à des objectifs sociaux, idéologiques ou anthropologiques qui s'inscrivent dans le temps présent. L'argument est la légitimité des *archaia* (récits sur les premiers temps), mais la visée est contemporaine et accompagne les évolutions des sociétés anciennes, parmi lesquelles figure bien entendu le culte des *Sebastoi* (Augustes) selon des modalités traditionnellement réservées aux dieux.

Dans un avant-propos qui affronte en réalité l'une des principales difficultés du polythéisme – soit la compréhension et la définition de la qualité de sacré, *hiéros* –, Pierre Brulé travaille, avec la sagacité coutumière de ses chemineurs en pays grec, la notion de « sacré » qui, sous sa plume, perd précisément sa consistance notionnelle pour désigner un état des « choses », arbres, lance, mèche ou pierre, qui ne tiennent pas exactement leur caractère sacré des dieux mais d'une *kathierôsis*, procédure tout humaine<sup>3</sup>, semblable d'un point de vue pragmatique à la transsubstantiation chrétienne, ou *métousiôsis*. Les rôles de l'agentivité humaine – approche développée par Jörg Rüpke et son équipe – et de l'adresse onomastique – on pense aux travaux du projet ERC Advanced Grant MAP (Mapping Ancient Polytheisms)<sup>4</sup> – dans le processus de sacralisation comme dans la dimension matérielle de la métamorphose de l'offrande sont, ainsi que le montre P. Brulé, deux aspects importants des recherches contemporaines sur les pratiques religieuses polythéistes et monothéistes. Notons que l'intérêt des historiens pour les matérialités et leurs qualités documentaires propres est ancien ; il remonte bien entendu aux travaux de l'archéologue André Leroi-Gourhan, qui fut l'un des premiers à valoriser l'étude des mobiliers en considérant que la « bonne » préhistoire – l'archéologie générale, somme toute – était une forme de l'ethnologie et qu'elle ne devait pas se contenter d'être typo-stratigraphique mais viser les « modes d'existence », la « fonction » des objets, les significations qu'ils charrient, en ne dissociant

pas l'analyse des faits culturels et sociaux de celle des faits matériels. Le « déversement du social dans le matériel » n'était donc pour lui pas suffisant et il privilégiait « le courant à double sens dont l'impulsion profonde est celle du matériel »<sup>5</sup>. Dans cette lignée, l'avant-propos de P. Brulé rouvre en grand le dossier de la fabrique du *hiéros*, et l'originalité de l'ouvrage, comme l'indique très bien son titre, est d'articuler la pratique culturelle aux notions historiennes de « mémoire » et d'« identité », sans recours affiché au mot et à la catégorie de « religion », terme dont l'usage pour décrire l'Antiquité polythéiste se voit contesté, mais à qui l'on doit reconnaître des qualités qui dépassent celles d'une facilité de langage<sup>6</sup>. Comme l'écrit Y. Lafond dans l'introduction, l'objectif de l'ouvrage est d'étudier « les liens du fait religieux avec le social et les conduites de vie » dans le cadre d'une « approche culturelle où se croisent les thèmes de la mémoire et de l'identité » (p. 34) et de l'« expérience spatiale » (p. 36), c'est-à-dire des « lectures mémorielles de l'espace » (p. 37). De manière significative, le savant introduit la notion de « religion » dans la dernière phrase de son introduction : les « religions » sont « une forme particulière de mémoire collective » (p. 42), marquant *in fine* une discrète préférence pour les travaux de John Scheid, confirmée par D. Ackermann et A. Vincent en conclusion. Néanmoins, l'esprit général du colloque, de manière plus ou moins explicite, revendique à la fois les positions scientifiques de J. Scheid et celles de J. Rüpke, et tente de les réconcilier grâce à l'approfondissement de la notion de « mémoire », qui, d'évidence, ne trace pas une ligne de partage entre l'individu et le collectif ou le public. Le lecteur trouvera aussi de riches réflexions sur l'analyse spatiale multiscalaire des cultes grecs, romains ou gaulois, de passionnants retours sur la notion de « lieu commun » et de sa métamorphose en « lieu de mémoire » dans les espaces collectif et domestique, qui complètent les travaux sur l'« archéologie de la mémoire » (notamment ceux de John Boardman).

Le « fait mémoriel » en contexte cultuel est la notion clef de cet ouvrage. Le recours très fréquent à la notion d'« identité », même quand son maniement se tient loin de toute manipulation ou instrumentalisation – la « phraséologie identitaire » de Laurent Dubreuil<sup>7</sup> –, comme

dans cet ouvrage, pose aujourd'hui des difficultés, car il peut être mésinterprété. À l'image des « pratiques religieuses », les « identités » antiques que nous repérons sont plurielles, imbriquées savamment ou de manière aléatoire sur fond de mobilités méditerranéennes. N'en déplaise aux thuriféraires de l'identité-propriété – d'un sol, d'une singularité extraordinaire et irréductible, d'un moi –, le véritable sens de l'origine étymologique du terme « identité » – le latin *idem*, « le même », ou *identitas*, « qualité de ce qui est identique » – ne prête pas à confusion, car il n'est pas le produit d'une élaboration complexe. L'identité est ce qui établit l'individu en tant que tel. L'extrapolation vers le collectif, la nation, le peuple est, selon nous, un abus de langage. Dans le *Dictionnaire de la Méditerranée*<sup>8</sup>, l'entrée « Identification » remplace l'attendue « Identité » et renvoie à une catégorie sociale attribuée à des individus par un État, un parti ou une entreprise, en remettant avec finesse l'identité à sa place, sans nier l'actualité de cette notion et en montrant en négatif à quel point elle est une construction qui obéit à diverses temporalités et idéologies. L'identité désigne donc à la fois le fait qu'un individu est particulier, singularité que l'on peut juger sur « pièces », et qu'il est identique en cela à d'autres membres de la communauté dans laquelle il vit, d'abord politique, puis, par extension, sociale ou culturelle. L'identité est une notion qui est de l'ordre de la relation à soi et au groupe; elle ressortit à la construction de la notion de personne, singulière par définition, et à celle d'intégration dans un ensemble plus vaste d'individus *identiques* d'un point de vue collectif ou politique. Les difficultés commencent quand on considère, par le haut en quelque sorte, qu'un État a une identité unique et éternelle: on ne désigne alors plus les liens qui unissent une communauté, mais les traits ou la caractéristique principale qui la rendent irréductible, incomparable, inassimilable. On transpose ainsi l'idée de singularité qui est centrale dans la notion d'identité individuelle vers le sens collectif de l'identité; une qualité personnelle irréductible est attribuée au groupe, au peuple, à la nation. Paul Ricœur distinguait l'identité invariable d'une personne ou d'un groupe, monolithique et définitive, et l'« identité-ipsité », un « soi »

qui évolue, connaît une histoire et des complexités aléatoires. La première est de l'ordre des constructions historiques, et doit donc faire l'objet d'une déconstruction historique, en particulier en contexte antique, pour lequel les porosités entre public et privé sont bien mises en valeur par l'ouvrage. Ce colloque échappe pour l'essentiel à ces remarques et les auteurs montrent finalement que l'« identité » est une notion consubstantielle à celle de « mémoire » en ceci qu'elle est de l'ordre de la construction idéologique, de la recherche d'une intelligibilité du contemporain, magnifié le plus souvent, figé face aux mobilités et aux incertitudes du temps et toujours référencé, avec plus ou moins de pertinence et d'inventivité. La convocation de la « mémoire » dans l'histoire est au mieux un opportunisme utile, au pire une falsification mensongère. L'« identité » et sa composante « authenticité », si appréciée de nos jours malgré son évidente inconsistance, sont de même nature: des fictions et des idées fixes qui participent à l'effacement du politique. Ce colloque de l'université de Poitiers démontre brillamment tout l'intérêt des recompositions méthodologiques et notionnelles actuelles et la capacité de l'histoire antique à n'être pas ancienne mais parfaitement contemporaine.

FRANÇOIS QUANTIN

francois.quantin@ephe.psl.eu  
AHSS, 78-1, 10.1017/ahss.2023.45

1. Yves LAFOND, *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. - III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Rennes, PUR, 2006.

2. Voir l'important texte d'Eftychia STAVRIANOPOULOU, « 'Promises of Continuity': The Role of Tradition in the Forming of Rituals in Ancient Greece », in A. CHANIOTIS (dir.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011, p. 85-103.

3. Jean Rudhardt estimait en effet en 1958, dans les *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne du I<sup>er</sup> siècle* (Genève, Droz), qu'un objet devient *hiéros* grâce à une « action divine ». Ajoutons que l'historien est revenu sur la définition de la sacralité ou de la « sainteté » en pays grec dans « La perception grecque du territoire sacré », *Mélanges de l'École française de Rome*, 113-1, 2001,

p. 175-188, en particulier p. 176, texte dans lequel il tire argument du fait que l'adjectif δίκαιος est substantivé en τὸ δίκαιον, « le juste », « la justice », alors que τὸ ἱερόν désigne un lieu sacré circonscrit, un sanctuaire : « ainsi, pour les Grecs, la qualité sacrée ne semble pas faire l'objet d'une notion ».

4. Voir par exemple Corinne BONNET (dir.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse, Anacharsis, 2021.

5. André LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, vol. 1, *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 210. Voir les passionnants travaux de Sylvain ROUX, « André Leroi-Gourhan et le devenir de l'homme. Regards d'un préhistorien », *Regards croisés*, 9, 2019, p. 16-27 ; *id.*, « André Leroi-Gourhan et l'ethnologie comparée », in J.-L. GEORGET, P. GROSOS et R. KUBA (dir.), *L'ailleurs et l'avant. Comparatisme, ethnologie et préhistoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2019, p. 159-173.

6. Voir par exemple Jan N. BREMMER, « 'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'. Notes towards a 'Terminological 'Genealogy' », in F. GRAF (dir.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart, Burkert, 1998, p. 9-32, ici p. 10-14 ; ou tout récemment, pour la préhistoire, Jean-Loïc LE QUELLEC, *La caverne originelle. Art, mythes et premières humanités*, Paris, La Découverte, 2022, p. 133-137.

7. Laurent DUBREUIL, *La dictature des identités*, Paris, Gallimard, 2019.

8. Dionigi ALBERA, Maryline CRIVELLO et Mohamed TOZY (dir.), *Dictionnaire de la Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2016.

### Marie-Françoise Baslez

*L'Église à la maison. Histoire des premières communautés chrétiennes, I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècle*  
Paris, Éditions Salvator, 2021, 208 p.

L'ouvrage de Marie-Françoise Baslez se présente comme un essai. Sa lecture stimulante inscrit l'autrice dans la lignée de Peter Brown ou de Paul Veyne lorsqu'il s'agit d'embrasser l'histoire antique sur le temps long, dans une démarche historique qui réfute les idées reçues, fait un sort aux anachronismes et propose au lecteur un décentrement propre à (re)penser comme les Anciens, selon leurs catégories d'analyse.

Disparue en janvier 2022, M.-F. Baslez était professeure émérite d'Histoire des religions de l'Antiquité, spécialiste de l'histoire grecque et de l'Antiquité juive et chrétienne. Elle a notamment travaillé sur les étrangers dans le monde

grec, sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos ou encore sur l'histoire des premiers siècles du christianisme à travers l'étude de la figure paulinienne. Elle se nourrit de ces thématiques pour aborder le concept d'Église de maisonnée et explorer les potentialités de la maisonnée antique en termes de structuration communautaire et d'élan missionnaire. Dans une perspective de socio-histoire attachée à l'étude des acteurs et d'histoire connectée qui tient compte des mises en réseaux, l'ouvrage montre comment les maisonnées chrétiennes des premiers siècles ont fonctionné comme un incubateur d'idées et un laboratoire d'expériences.

À l'heure où les études sur le religieux abondent, « d'aucuns, aujourd'hui encore, s'étonnent de l'impact décisif qu'a pu avoir une religion [antique] sans images divines, ni de lieu sacré monumental, sans sacrifices ni procession dans l'espace public – bref, sans publicité » (p. 181). En replaçant les premières communautés chrétiennes dans leur contexte antique, qui confère à la maisonnée un modèle dynamique et non statique, M.-F. Baslez explique, de la manière la plus concrète qui soit, comment l'Église-maisonnée a modelé le christianisme des premiers siècles, lui a conféré ses spécificités sociologiques et a dessiné les contours de ses pratiques. Au fil des chapitres, des questions actuelles font surface : l'art de vivre ensemble, l'émergence de l'individualisme, le concept d'identité multiple, le confinement, la place des femmes et la masculinité de l'institution ecclésiale, la synodalité, la radicalisation, l'intégrisme et le repli communautaire, etc.

L'organisation en Église-maisonnée – le terme de *domus ecclesiae* est une invention du xx<sup>e</sup> siècle – explique l'extrême diversité du christianisme des premiers siècles et, paradoxalement, le succès de sa diffusion. La rupture chronologique du III<sup>e</sup> siècle se justifie par le changement d'échelle et de nature du christianisme : l'Église-maisonnée se mue progressivement en Église d'État et l'Empereur se voit confier la tâche de rendre universel ce qui était de l'ordre du particulier. Pour autant, comme le souligne M.-F. Baslez, il ne faut pas lire ce processus de croissance de l'Église comme un processus naturel passant de l'Église par maisonnées à l'Église de cité, pour s'épanouir en