Reinhold F. GLEI, Nikolas JASPERT (eds.), *Locating Religions. Contact, Diversity and Translocality*

Leyde-Boston, Brill, coll. « Dynamics in the History of Religions », 2017, 373 p.

Benoît Vermander

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/44906>
DOI : 10.4000/assr.44906
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018
Pagination : 294-296
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Benoît Vermander, « Reinhold F. GLEI, Nikolas JASPERT (eds.), *Locating Religions. Contact, Diversity and Translocality* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 13 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/44906> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.44906>

Ce document a été généré automatiquement le 13 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Reinhold F. GLEI, Nikolas JASPERT (eds.), *Locating Religions. Contact, Diversity and Translocality*

Leyde-Boston, Brill, coll. « Dynamics in the History of Religions », 2017,
373 p.

Benoît Vermander

RÉFÉRENCE

Reinhold F. GLEI, Nikolas JASPERT (eds.), *Locating Religions. Contact, Diversity and Translocality*, Leyde-Boston, Brill, coll. « Dynamics in the History of Religions », 2017, 373 p.

- 1 Présentés d'abord lors d'une conférence tenue à Bochum en 2012, les onze articles ici rassemblés sont précédés d'une introduction des deux éditeurs du volume. Elle s'essaie à définir le terme de « translocalité », lequel doit permettre la circulation d'une contribution à l'autre. Les espaces dont il est ici question peuvent être de toute nature – géographiques, corporels, textuels ou symboliques. Les questions posées par l'assemblage et la transformation des espaces sociaux et mentaux ont mobilisé, ces dernières décennies, l'attention des sciences sociales. La notion de « translocalité religieuse » s'inscrit dans cette problématique d'ensemble. Le déplacement des lieux sacrés, leur contestation, la transformation de leur signification à la suite de l'introduction de nouveaux cultes en constituent autant de points d'application. L'attention à la spécificité de chacun de ces lieux aide l'analyste à dépasser un modèle narratif du fait religieux qui le focaliserait autour de « centres » et qui regarderait donc les manifestations religieuses locales à partir de ces points organisateurs. L'examen de la dimension « translocale » présuppose déjà une approche « multilocale » des religions, qu'il faut enraciner dans l'irréductible variété de leurs contextes afin de comprendre leur variété interne comme leurs modes de contact et travail mutuel.

- 2 La translocalité, ajoutent encore les préfaciers, est une approche qui permet d'aborder non seulement la multilocalité géographique mais encore la façon dont les religions lient entre elles différentes catégories spatiales, notamment celles qui définissent un « autre monde ». Les religions jouent donc un rôle privilégié dans le passage des catégories géographiques à un vaste ensemble de catégories mentales. C'est sur pareille base que sont définies, plus rapidement, et d'une façon moins évocatrice, les deux autres notions qui composent le sous-titre de ce volume, celles de « contact » (rapproché du terme « transfert ») et de « diversité ». Plus loin dans le volume, une contribution approche la translocalité de manière plus directe que le font les préfaciers, comme « *movement in a transformative sense* » (Alexandra Cuffel, p. 64).
- 3 Les onze contributions qui composent le volume s'efforcent toutes, parfois avec vaillance et un peu d'artifice, de s'inscrire dans le registre sémantique défini par les préfaciers et organisateurs du colloque. L'ensemble n'en est pas pour autant unifié : une grande majorité des études aborde un cas précis inscrit dans un champ hautement technique, sans toujours présenter le contexte qui lui donnerait toute sa signification ni l'insérer dans l'approche suggérée par le titre et le sous-titre de l'ouvrage d'une façon qui permettrait la circulation souhaitée. Il est donc à craindre que le volume ne soit consulté qu'à cause de l'excellence de telle ou telle étude technique (et elles sont toutes de haute tenue), et non pas comme un tout organique. Le cas est, bien entendu, fréquent.
- 4 Anna Akosy étudie ce qu'elle nomme « la légende islamique d'Alexandre », elle-même référée à plusieurs textes de statuts variés : le conquérant macédonien meurt au lieu qui deviendra le centre du califat abbasside, sa figure cristallisant ainsi pour ce dernier des rêves de conquêtes, un modèle politique, et la cooptation de la philosophie grecque. Du même coup, cette figure suscite des réactions beaucoup plus ambiguës dans d'autres parties du monde musulman. Par ailleurs, une fois mis en parallèle avec la biographie de Mahomet, laquelle offrait la vision tribale et arabe des origines de l'Islam, le récit d'Alexandre en vint à illustrer la face universelle et cosmopolite de la même foi. Au moment où sa légende prenait forme, elle parlait à la fois de l'héritage gréco-perse de l'Islam et des nouveaux territoires qu'il s'apprêtait à conquérir.
- 5 La contribution de Stephen Berkwitz retrace les étapes de la découverte du bouddhisme par des voyageurs et missionnaires portugais. C'est d'une cartographie dont il est question : celle des territoires, des identités, puis, plus tard, des « faussetés » de la religion dressée en face du christianisme (le bouddhisme est qualifié de « religion » dès la seconde moitié du XVI^e siècle, voir p. 44). Alexandra Cuffel s'intéresse à un autre type de migration en étudiant la translocation juive dans l'Empire Ottoman des XVI^e et XVII^e siècles essentiellement au travers de la lecture de trois récits. Ces derniers illustrent l'ambiguïté des rencontres entre les voyageurs juifs, leurs coreligionnaires, et des non juifs, musulmans ou chrétiens essentiellement. Ces rencontres sont « sublimées » et prolongées au travers de récits concernant notamment la transmigration des âmes et la pratique des exorcismes : les frontières sont réaffirmées dans le même temps où elles sont souvent transgressées.
- 6 Ana Echevarría livre une étude détaillée des monastères andalous durant la période de domination musulmane, contrastant ceux qui suivaient un modèle largement inspiré des Pères du désert (transmis pour une part par Fructueux de Braga) et ceux dont l'inspiration cénobitique s'inscrivait dans la tradition latine portée par Isidore de Séville et autres. Ces deux traditions possédaient des traits communs (notamment la

possibilité d'ouvrir des monastères doubles, masculins et féminins), et elles ne devinrent directement concurrentes que vers le IX^e siècle, lorsqu'il apparut à certains que la confrontation des communautés monastiques aux modes de vie et de pensée islamiques exigeait des premières d'être libérées de règles et pratiques « orientales » – alors même que la tradition initiée par Fructueux permettait sans doute une meilleure adaptation aux conditions imposées par la société dominante. L'auteure retrace ces évolutions au travers des épisodes qui ponctuent le transfert des reliques des martyrs et la concentration progressive des traditions et édifices religieux autour de la ville de Cordoue.

- 7 Deux contributions concernent le Tibet : celle de Georgios Halkias, largement consacrée à la figure de Songtsen Gampo (609-650), s'intéresse à la déclinaison tibétaine de la dialectique instaurée par le bouddhisme primitif entre le « roi » et « l'Éveillé ». Il retrace la façon dont le bouddhisme tibétain légitima l'union des pouvoirs spirituel et politique en fixant et neutralisant par une constellation de monastères le corps de la démonsse censée habiter sous le territoire du pays. Enfin, il insère cette étude dans celle de la « pensée corrélatrice » qui caractériserait aussi bien le Tibet que la Chine et conduirait à une « spatialisation du temps » aussi bien qu'à une « temporalisation de l'espace ». Michael Willis et Tsering Gonkatsang quant à eux livrent une brève et belle étude d'un drapeau de prière ; animaux, texte et disposition graphique créent un paysage, un palimpseste disent-ils aussi (Halkias fait usage du même terme), qui est celui-là même du Tibet dans ses dimensions religieuse, géographique et historique.
- 8 Adam Knobler livre une étude du thème de « l'allié lointain » (et d'autant plus puissant qu'il est lointain) dans trois contextes : la chrétienté latine et la figure du Prêtre Jean ; celui des tribus perdues dans le judaïsme européen ; les contes qui circulaient à Java sur de possibles libérateurs lointains durant la colonisation portugaise. Zaroui Pogossian pour sa part présente une étude de l'éphémère royaume arménien du Vaspourakan centrée sur la sacralisation de certains de ses emplacements vers le temps où il conquiert son indépendance (fin du IX^e siècle, début du X^e) : Jérusalem fournit le modèle dominant de l'opération symbolique ainsi menée, sans par ailleurs qu'on puisse discerner clairement une polémique antimusulmane dans le maniement des concepts et des références. Une autre approche de l'entreprise religieuse comme « localisation » du soi et de l'Autre dans un paysage plus large est fournie par Knut Martin Stünkel : il s'agit ici de se pencher sur le décor, le lieu réel ou imaginaire offert par quatre dialogues médiévaux qui se mesurent avec les échanges interreligieux. Outre le *De pace fidei* de Nicolas de Cues sont ainsi évoqués le *Llibre del Gentil i dels tres savis* de Raymond Lulle, et deux dialogues plus tardifs de Gilbert Crispin. La mise en situation qui ouvre chacun des dialogues transporte la diversité religieuse dans un « autre lieu », qui sera celui de l'argumentation, marquée alors par autre usage du langage que celui ordinairement en vigueur. En même temps, plus le texte étudié est tardif plus il paraît renforcer la difficulté de parvenir jusqu'au lieu où le dialogue doit prendre place.
- 9 Le travail très complet de Henrik Sørensen décrit la construction du monde infernal dans les imaginaires spatiaux du taoïsme et du bouddhisme chinois. L'auteur rappelle d'abord la vision du monde des défunts qui est celle de la Chine pré-bouddhiste, centrée d'une part sur la conjonction/séparation de deux âmes, *hun* et *po*, d'autre part sur le culte de certaines montagnes, lequel favorisera la représentation du monde souterrain qu'elles recèlent sur le mode d'une bureaucratie en tout point semblable à celle qui régit l'existence terrestre. Le bouddhisme n'apportera pas seulement la vision très

précise d'enfers terrifiants, mais encore la notion de responsabilité individuelle et celle de cause et d'effet pour l'appréhension des actes commis (l'auteur néglige ici l'apport confucéen sur les mêmes questions). L'approche taoïste, ancrée au départ dans celle de la religiosité populaire d'avant les Han, sera profondément influencée par sa rencontre précoce avec le bouddhisme. La représentation chinoise du monde infernal telle qu'elle se stabilise vers le ^v^e siècle apparaît comme un compromis entre la religiosité première et les constructions narratives et théoriques portées par les deux religions. Elle se nourrira d'un florilège d'histoires populaires et de l'apparition de nouveaux lieux de culte, consacrés notamment à Dizang (Kṣitigarbha).

- 10 La contribution de Dorothea Weltecke est sans doute celle dont l'apport théorique est le plus intéressant : elle s'interroge sur les modèles à utiliser pour une histoire transculturelle du christianisme du ^{vi}^e au ^{xiv}^e siècle environ. Elle montre sans peine que les repères temporels et les schèmes narratifs généralement utilisés sont tous empruntés à l'histoire du christianisme latin (en sa version la plus centralisatrice), à quoi l'on rattache, comme on peut, l'étude des autres aspects du phénomène chrétien. La simple prise en compte de la multilocalité du christianisme brouille pourtant déjà les pistes : durant toute la période médiévale, les Églises étaient organisées en groupes ou communautés qui assumaient des fonctions non seulement religieuses mais aussi juridiques, économiques et sociales. Déroulant les conséquences de cet état de fait, l'auteure propose trois modèles susceptibles de se substituer au grand récit dominant : le premier est celui de la forêt de bambous ; les Églises ne se ramifient pas à partir d'un tronc, elles poussent, indépendantes et entrelacées, dans un sol commun, celui du christianisme primitif. Le deuxième modèle est celui des « chrétientés locales », qui prête une attention particulière au phénomène de régionalisation du christianisme dont témoignent des écrits tels *L'Histoire ecclésiastique du peuple anglais* de Bède le Vénérable. Le troisième modèle est fourni par la théorie des *networks*, lequel met l'accent sur les communications entre communautés distinctes, parfois sur de très longues distances.
- 11 On le voit : ce volume offre nombre de communications de grand intérêt, même s'il n'est pas aisé de les connecter les unes aux autres. Au fond, ses éditeurs encouragent les lecteurs à s'engager dans un travail de localisation assez similaire à celui tenté par les contributions rassemblées.