

---

Marie-Charlotte Arnauld

## **Claude-François Baudez, *Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon***

Paris, Albin Michel, 2002, 467 p. (bibliogr., carte,  
33 planches couleur, illustr., glossaire) (coll.  
« Bibliothèque Histoire »)

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Marie-Charlotte Arnauld, « Claude-François Baudez, *Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 126 | avril - juin 2004, document 126.3, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2172>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales  
<http://assr.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/2172>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Très rapidement, dès le lendemain du 5 août, quelques notables musulmans condamnent vigoureusement ce qui venait de se passer, désapprouvant publiquement le pogrom. Avec des notables juifs, ils unirent leurs efforts pour éviter de nouveaux affrontements. Au plus fort de l'émeute, nombre de juifs furent sauvés par des arabes, qui les cachèrent. Cette émeute a profondément marqué les juifs d'Algérie. À Constantine, pendant plusieurs mois, les relations entre les juifs et les arabes restèrent tendues. Pourtant, en 1940, lorsque les dirigeants pétainistes appliquèrent avec un zèle tout particulier les lois raciales liées "au statut des juifs" en Algérie : abrogation du Décret Crémieux (les juifs d'Algérie redevenaient "indigènes"), renvoi des élèves et des enseignants juifs des établissements publics, mise sous tutelle des biens juifs, ils ne rencontrèrent pas l'enthousiasme attendu des populations musulmanes.

On aura compris l'ambiguïté des relations entre juifs et arabes en Algérie : non seulement en raison du passé au cours duquel des périodes de coexistence, inégalitaire mais sans affrontement, ont alterné avec des périodes d'affrontements violents, mais encore à cause de la situation coloniale. Aux yeux du colonisateur, juifs et arabes sont des "indigènes" : ils parlent quasiment la même langue, portent des vêtements de même type, partagent une même cuisine, ont des comportements et des coutumes proches. Mais sur le plan juridique, le décret Crémieux délivrera les juifs de leur statut d'indigène, qui plus est *dhimmi*, pas de la haine, "qui conduisit une population musulmane exaspérée par la sujétion coloniale à succomber à l'intoxication anti-juive".

Pour l'A, ce pogrom n'est en rien fortuit. Il est le résultat de l'histoire de l'Algérie, avant et après la conquête : pour lui "l'histoire de l'Afrique du Nord est éclaboussée de sang juif...la conquête arabe avec sa religion triomphante, a relégué le juif dans une position subalterne, non exempte de violence. La France, du moins dans sa projection outre-mer, n'a pu empêcher les communautés juives d'être en butte à l'hostilité et à la discrimination". Le pogrom, conclut-il dans cet ouvrage passionnant et lucide, "s'inscrit dans le droit fil de cette double tentation".

Joëlle Allouche Benayoun.

126.3

BAUDEZ (Claude-François).

**Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon.** Paris, Albin Michel, 2002, 467 p. (bibliogr., carte, 33 planches cou-

leur, illustr., glossaire) (coll. « Bibliothèque Histoire »).

Faire une histoire de la religion maya, quand n'existe en français aucun ouvrage de synthèse digne des avancées récentes de la recherche sur la civilisation maya, était un véritable défi. Il est relevé avec bonheur, grâce à une introduction assez substantielle et générale pour aider le lecteur à situer cette histoire. Mais en réalité, si le défi est relevé, c'est plus fondamentalement parce que le thème de la religion tel que C.-F.B. le traite, permet d'aborder un grand nombre d'aspects de cette civilisation étonnante.

Étonnante par la multiplicité des sources d'études, car l'archéologie des ruines monumentales ou domestiques est loin d'être la seule : d'innombrables images peintes et sculptées, des inscriptions glyphiques anciennes et tardives puis des textes alphabétiques, des chroniques européennes et mayas de l'époque coloniale, de célèbres mythologies, l'ethnographie contemporaine, c'est un ensemble de données offertes pour l'interdisciplinarité la plus exemplaire qui couvre une période de près de trois millénaires. Or la religion maya a été un objet d'étude bien avant que ne le deviennent l'organisation sociopolitique des Mayas, leurs structures de l'habitat ou leur écologie. Dès la conquête, les Espagnols se sont évidemment intéressés à la religion maya et les premiers chercheurs mayanistes français et allemands du XIX<sup>e</sup> siècle ne furent pas en reste. La religion maya est au fond une vieille affaire. On n'est donc pas surpris que l'ouvrage cherche à renouveler la question par une option méthodologique qui consiste à la traiter sous l'angle historique. Quant à la diversité des sources d'information, l'auteur en tire parti largement, mais sa position forte est fondée sur une approche interdisciplinaire principalement archéologique et iconographique, secondairement ethnohistorique.

C'est donc la diachronie qui structure l'ouvrage : après l'introduction servant d'abrégé à l'évolution culturelle maya, la première partie traite de la religion classique (250-950 apr. J.-C.), la deuxième partie, de Chichén Itzá comme transition (900-1250) et la troisième partie, de la religion du Postclassique récent, c'est-à-dire dans les siècles précédant la conquête (1250-1525). Chaque partie analyse les lieux "religieux", monuments et espaces, avant d'en venir aux croyances et aux rites. Les données archéologiques et iconographiques sont privilégiées dans la première et la deuxième parties, les données ethno-historiques dans la troisième, mais tout au long de la séquence, une grande attention est accordée à

l'interprétation des formes. Le livre est par conséquent abondamment illustré, avec deux cahiers d'images en couleur et de nombreux dessins au trait. L'échelle de reproduction de ces derniers est cependant assez réduite et l'édition, pourtant familière en France, des "arts précolombiens", ne rend pas ici justice à l'élaboration esthétique et sémantique manifeste des images. Quelques effets graphiques guident cependant le lecteur, comme les grisés de la figure 2.3. d'une peinture de Chichén Itzá, de telle sorte que les analyses et interprétations de C.F.B., nécessairement concises, sont généralement faciles à suivre.

Le point de vue historique est méthodologique : il s'agit de refuser de traiter la religion maya comme "un bloc monolithique" (p. 424), mais bien plutôt d'en dégager le caractère évolutif à travers les deux millénaires de la séquence culturelle préhispanique, par le moyen de trois coupes synchroniques à travers les informations des grandes périodes. Ceci pour la seule aire culturelle des basses terres. Cette option modifie les pratiques dans la mesure où elle interdit le jeu des correspondances entre les sources de toutes époques et de tous contextes : par exemple, il faut cesser de jouer à interpréter les scènes peintes sur les vases classiques au moyen de la mythologie des textes alphabétiques d'origine postclassique, comme le *Popol Vuh*, et les confronter plutôt à l'iconographie d'autres supports de même époque classique. Le renversement de perspective est capital et suppose une méthode d'analyse structurale adaptée aux images, exposée clairement au début de l'ouvrage (p. 33 *passim*). Mais il est important aussi en ce qu'il met en valeur deux facteurs de changement religieux, les influences du haut plateau mexicain sur les sociétés mayas (à partir de 750) d'une part, la transformation du système sociopolitique maya classique d'autre part.

La principale question que pose, pour l'heure, l'évolution historique de la religion maya est celle de la naissance des dieux. Il est communément admis que les dieux des codex mayas postclassiques sont les mêmes que les dieux représentés à l'époque classique. C.-F.B. réfute précisément cette thèse, pour défendre celle d'une religion du Classique sans dieux. Les créatures surnaturelles sont des entités cosmologiques, des aspects des forces de l'univers, mais pas des divinités. Aucun temple n'est consacré à un dieu et il n'y a pas d'œuvres sculptées qu'on puisse qualifier d'idoles. Les temples sont dynastiques et les sculptures représentent des rois. La place centrale, axiale, du roi dans la cosmologie maya empêche la naissance des dieux, dans des sociétés qui

délèguent à leur souverain la responsabilité totale de la bonne marche de l'univers et de l'issue du combat entre la vie et la mort. C'est ce qu'exprime à profusion une iconographie classique dont le caractère officiel est évident, occultant d'autres aspects qui nous demeurent inconnus, comme l'existence (probable) de prêtres autour du roi et la diversité d'une religion populaire, dont de rares témoignages suggèrent l'omniprésence. Avec la transition que représente Chichén Itzá "maya-toltèque", les influences du haut plateau mexicain et l'évolution aristocratique des régimes politiques des cités mayas accompagnent une transformation de la religion. L'analyse des nombreux personnages sculptés en bas-reliefs sur les colonnes de l'ensemble du temple des Guerriers de Chichén Itzá dégage des personnages surnaturels bien distincts des guerriers et des prêtres, qui préfigurent les dieux postclassiques ; certains sont des héritiers des créatures classiques, mais d'autres sont bien importés du Mexique central (pp. 314-317). Les représentations religieuses reflètent alors les formes de cultes propres aux corporations, communautés et ordres divers, multipliant les figures de "patrons divinisés" ou de "divinités tutélaires", au fur et à mesure que les collectivités s'attribuent la responsabilité de l'univers, autrefois dévolue au roi. Les dieux sont nés.

Sur la cohérence et la force structurante de la cosmologie maya classique, les analyses des données archéologiques et iconographiques sont impressionnantes. Citons ne serait-ce que l'interprétation des conceptions spatiales mayas classiques mises en œuvre dans les catégories des temples téramorphes et dynastiques (pp. 76-105), ou dans certaines configurations monumentales de Copán ou de Palenque (pp. 106-129). Montrer une telle "confiance dans l'archéologie" de la période classique (p. 69) mène évidemment plus loin que passer au peigne fin les documents ethno-historiques pour en tirer un inventaire des "dieux". En outre, le plaisir intellectuel se double de la promesse d'un tourisme intelligent : il suffit d'y aller et de s'y promener le livre à la main. Mieux encore, il y a dans cet ouvrage un parti pris de prendre au sérieux les configurations d'objets (dans les sépultures, les caches...), voire seulement de leurs matériaux, jade, obsidienne, coquille, silicé..., considérés comme des indices de signification à organiser et à interpréter dans une approche quasiment ethnologique, pour discerner plus qu'un rite, une croyance en un monde précisément configuré sur lequel on se donne les moyens d'agir (pp. 245-252). Derrière le bric-à-brac d'un fétichisme formaliste, l'A. nous montre en réalité

une symbolique abstraite, expression d'un formidable respect de la vie et des forces cosmiques.

La démarche archéologique et iconographique se révèle fructueuse, non seulement vis-à-vis de l'ethnohistoire, mais aussi de l'épigraphie, dont l'A. suspecte les tendances récentes à un phonétisme abusif, alors que tout porte, dans certains cas, à "faire confiance" au contenu imagé des glyphes, donc à leur valeur logographique. La mise en garde est salutaire et de bonne guerre de la part de l'A., iconologue. Toutefois, les dimensions linguistiques du déchiffrement, dans les approches des années très récentes de l'épigraphie mayaniste, ouvrent des voies nouvelles sur les conceptions mayas classiques du souverain, du sacré et du divin ; les recherches archéologiques nuancent par ailleurs la puissance de la royauté classique, prise dans les tensions sociales et politiques des factions lignagères, qui annoncent les développements aristocratiques du Postclassique.

Le propos diachronique, dans son refus heuristique de voir une religion maya intemporelle, néglige logiquement d'en établir le socle fondamental, ou de suivre l'axe central de continuités qui sont indéniables (pp. 177 et 188, concernant les conceptions du ciel, p. 426, celles de la terre), jusque dans le temps présent des sociétés mayas. Ce serait peut-être un autre livre à écrire. De même, on souhaiterait que, dans la perspective du caractère mésoaméricain de la religion maya (p. 424), la notion si fondamentale mais si ambiguë de "dette" des hommes dans la tradition du sacrifice soit développée, encore qu'il ne s'agisse pas d'un thème vraiment abordable par l'iconographie. Et la capacité de la religion maya postclassique à accueillir et à intégrer des éléments du christianisme à partir de la pacification de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, est un autre problème, seulement évoqué, que la démarche historique soulève. Mais tant de livres restent à écrire sur les Mayas...

Celui-ci est le résultat d'un immense travail de synthèse et de réflexion, qui marque fortement les études mayanistes par sa cohérence et les réoriente par la mise en évidence du changement : les modes d'articulation successifs du politique et du religieux sont dessinés avec fermeté, ouvrant la voie à une approche renouvelée des instances de pouvoir et de leurs postures dans les cités mayas du Classique au Postclassique. C'est en outre un ouvrage qui donne largement assez à voir et à comprendre pour qu'on puisse aussi y chercher la promesse d'autres synthèses à venir sur cette culture.

Marie-Charlotte Arnauld.

126.4

BENBASSA (Esther),  
GISEL (Pierre), éd.s.

**L'Europe et les juifs.** Genève, Labor et Fides, 2002, 215 p.

L'Europe éprouve bien des difficultés à se construire mais elle en éprouve tout autant à se penser en tant que telle. Cet ouvrage, très riche, en est une illustration. Difficile en effet pour les coordinateurs de cet ensemble, fruit d'un colloque organisé en 2000 par la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, de trancher entre une approche « juxtaposante », procédant par blocs nationaux ou régionaux, et une approche transnationale, synthétique ou thématique. Ce n'est pas là un reproche, ni même un regret, mais un constat. Un constat qui prête à réfléchir sur le fait que cette Europe qui ne se résigne pas, à juste titre, à se définir comme une simple entité géopolitique ni même comme un simple espace régi par des règles communes (économiques, juridiques et/ou autres,...) est aussi une construction intellectuelle, voire épistémologique. Comment l'appréhender, la constituer en « objet » d'étude, de réflexion, d'interrogation ? Comment en circonscrire, au-delà du cadre politique et éventuellement constitutionnel, les limites territoriales, culturelles, religieuses, philosophiques, alors que nous savons que ces limites n'en sont pas ou qu'elles ont vocation à être transgressées ? Car n'est-il pas vrai que cette Europe est condamnée à se dépasser elle-même, à se projeter en permanence en dehors et au-delà d'elle-même, que ce soit du fait de son histoire et des références dans lesquelles elle se reconnaît ou aspire à se reconnaître, ou que ce soit par la circulation et les flux des populations, des biens, des idées qui la traversent et la constituent ?

Si parler d'Europe ou écrire sur l'Europe n'est déjà pas simple, combien moins simple encore la possibilité d'un discours sur l'Europe et les juifs ! C'est pourtant bien là le pari des éditeurs. Mais, une fois encore et au risque de nous répéter, pour qu'un tel discours soit concevable encore faut-il que l'Europe elle-même soit « pensable ». Or elle ne peut l'être ou prétendre le devenir que pour autant qu'on parvienne à l'ériger en objet ou encore qu'elle s'impose comme sujet face à son/ses Autre(s) vis-à-vis de même nature : espaces géographiques, culturels, civilisationnels. C'est à l'évidence ce jeu de cache-cache entre une Europe-objet et une Europe-sujet qui se donne à voir ici, le fil invisible qui mène de l'une à l'autre étant, cela va de soi, les histoires juives qui s'y jouent, s'y nouent, s'y dénouent, s'y renouent.