THÈSE

Pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE POITIERS
UFR de sciences humaines et arts
Laboratoire Hellénisation et romanisation dans le monde antique (Poitiers)
(Diplôme National - Arrêté du 7 août 2006)

École doctorale : Lettres, pensée, arts et histoire - LPAH (Poitiers)
Secteur de recherche : Histoire, civilisations, archéologie
et arts des mondes anciens et médievaux

Présentée par :
Romain Roy

Les rites d'initiation en Grèce ancienne : historiographie d'une catégorie anthropologique et perspectives de recherche

Directeur(s) de Thèse :
Yves Lafond

Soutenue le 14 mai 2016 devant le jury

Jury :

Président	**Pascal Payen**	Professeur d'Histoire grecque - Université Toulouse 2
Rapporteur	**Pascal Payen**	Professeur d'Histoire grecque - Université Toulouse 2
Rapporteur	**Vinciane Pirenne-Delforge**	Directrice de recherche du F.R.S. – F.N.R.S., Université de Liège
Membre	**Yves Lafond**	Professeur d'Histoire grecque - Université de Poitiers
Membre	**Claude Calame**	Directeur d'études émérite - École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris)
Membre	**Sandra Boehringer**	Maître de conférences d'histoire grecque - Université de Strasbourg

Pour citer cette thèse :
Romain Roy. *Les rites d'initiation en Grèce ancienne : historiographie d'une catégorie anthropologique et perspectives de recherche* [En ligne]. Thèse Histoire, civilisations, archéologie et arts des mondes anciens et médievaux. Poitiers : Université de Poitiers, 2016. Disponible sur Internet <http://theses.univ-poitiers.fr>

UNIVERSITÉ DE POITIERS

THÈSE

Pour l'obtention du grade de
Docteur en HISTOIRE, CIVILISATIONS, ARCHÉOLOGIE ET ARTS DES MONDES ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

École doctorale : Lettres, pensée, arts et histoire – LPAH

Présentée par
Romain Roy

Les rites d'initiation en Grèce ancienne : historiographie d'une catégorie anthropologique et perspectives de recherche

Sous la direction d'**Yves Lafond** professeur à l'Université de Poitiers
Soutenue publiquement le 14 mai 2016

JURY

Sandra Boehringer	Maîtresse de conférences d'histoire grecque à l'Université de Strasbourg Délégation CNRS 2013-2015
Claude Calame	Directeur d'études émérite, EHESS
Yves Lafond	Professeur d'Histoire grecque, Université de Poitiers
Pascal Payen	Professeur d'Histoire grecque, Université de Toulouse 2
Vinciane Pirenne-Delforge	Directrice de recherche du F.R.S. – FNRS, Université de Liège

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....9

PARTIE 1 : Accueillir les rites d'initiation. Préalables méthodologiques et épistémologiques pour une utilisation de la catégorie des rites d'initiation dans le champ des études grecques

Chapitre 1 : Le comparatisme en partage : postulat minimal pour l'émergence de la catégorie des rites d'initiation

A De quelques considérations sur le comparatisme en histoire 56

A.I Comparer dans le passé : les problèmes de l'observation par traces.....58

A.II Se débarrasser de nos “filtres-perspectives” ?.....64

A.III À la recherche du passé : comparatisme et affectivité 68

B Joseph François Lafitau : “gréciser” les sauvages ? 70

B.I Le comparatisme au cœur d'une triple relation dialogique.....71

B.I.1 Des Anciens aux Sauvages : une contagion d'humanité 73

B.I.2 L'unicité du genre humain 75

B.I.3 La pratique d'un double comparatisme ? 77

B.II Sauvages, Anciens et initiation : un comparatisme de l'aller-retour.....80

B.II.1 Les Mystères de Lafitau : ancêtres des rites de passage ?.....81

B.II.2 La *diamastigôsis* : entre Mystères des Anciens et initiations des Sauvages.....82

B.II.3 De la nature initiatique des amitiés masculines antiques 88

C Jane Ellen Harrison et les ritualistes de Cambridge : ensauvager les Grecs.....91

C.I Ensauvager la Grèce.....93

C.II Harrison anthropologue ?.....101

C.III Où il est question de l'importance de la relation rite/mythe 109

D Henri Jeanmaire : Les sauvages pour penser les Grecs 116

D.I La cryptie : dernière phase de l'initiation lacédémonienne 116

D.I.1Un paradoxe originel : cryptie vs phalange 116

D.I.2 D'une « psychologie de l'homme en société » 118

D.I.3Des sociétés observées par les ethnologues à Sparte : similarité des organisations et structures sociales.....121

D.II Jeanmaire, la Grèce et l'Afrique : la possibilité d'un comparatisme spatio-temporel.124

D.II.1 Le comparatisme de Jeanmaire au prisme de ses contemporains 124

D.II.2 *Kulturkreise*, “aires de civilisation” et “horizons de culture” : quand la pratique l'emporte sur la théorie 126
D.II.3Une métaphore géologique des sociétés humaines comme fondement du comparatisme 130

Chapitre 2 : Accord provisoire sur la notion de rites d'initiation. De l'influence des *Rites de passage* d'Arnold Van Gennep
A Les rites de passage : processus de formulation d'une catégorie anthropologique 138
A.I Un schéma ternaire ou tripartite 138
A.II Passages matériels, passages symboliques 142
A.III Les rites d'initiation : paradigme des rites de passage 149
B Réception des Rites de passage en histoire grecque 152
B.I Rites de passage vs rites d'initiation : le poids de “l'extraordinaire” 153
B.I.1De l'exotisme de l'objet historique “rites d'initiation” 153
B.I.2 L'anthropologie historique et le « “paradigme” de l'ordinaire » 157
B.II Une réception en demi-teinte 160
B.II.1 Les rites de passage au temps des pionniers : une catégorie utile mais un schéma encombrant 160
B.II.2 (Re)découverte des Rites de passage et structuralisme 165
B.II.3 Les rites de passage, source d'un imaginaire initiatique 170
C Qu'est-ce que les rites d'initiation ? 171
C.I Paradigme, concept, catégorie : de la nature des rites d'initiation 171
C.I.1Le schéma des rites de passage : un truisme ? 171
C.I.2 Les rites d'initiation : un paradigme “kuhnien” ? 173
C.I.2.1 Un paradigme dans un paradigme 175
C.I.2.2 L'incarnation d'un paradigme 180
C.I.2.3 L'impérialisme interprétatif des rites d'initiation 181
C.I.3 Les rites d'initiation grecs : de la catégorie semi-figurative au prototype indigène 182
C.I.3.1Les rites d'initiation : une catégorie anthropologique semi-formelle et semi-empirique 183
C.I.3.2 Rites de passage, rites d'initiation : une relation complexe 186
C.I.3.3 Formation cognitive des rites d'initiation : entre CNS (Conditions Nécessaires et Suffisantes) et prototype 190

C.I.3.4 Du rite au récit. La triadicité comme fondement imaginaire des rites d'initiation 196
C.II Ma conception : accord provisoire. 201

PARTIE 2 : Les rites d'initiation grecs : mise en question de la version grecque d'une catégorie universelle

Chapitre 3 : Archéologie d'un concept interprétatif plastique et de sa réception en contexte grec
A L'ouverture d'un nouveau chantier de recherche : Jane Ellen Harrison et Henri Jeanmaire 207
A.I Jane Harrison ou le transfert littéraire d'un concept rituel 207
A.I.1 L'hymne des Courètes et les rites d'initiation : entre anthropologie et comparatisme appliqué 209
A.I.2 Bilan historiographique critique 222
A.II Henri Jeanmaire : l'extrême plasticité de l'initiation 228
A.II.1 *Couroi* et Courètes : homonymie, synonymie et... 228
A.II.2 La temporalité dans l'argumentaire de Jeanmaire : une démarche synchronique légitimée par un raisonnement circulaire 234
A.II.3 Un schéma évolutionniste et flou de l'initiation : l'exception spartiate 240
B Les années 60 ou la congruence des idées 245
B.I Angelo Brelich : initiation et et formation du polythéisme 246
B.II Le modèle du chasseur noir : initiation, structuralisme et métaphore 256
B.II.1 Le décisif chasseur noir : modèle d'existence pour les éphèbes ou les historiens ?256
B.II.1.1Mythe, rite, société : le chasseur noir et les structures 257
B.II.1.2 Et la chasse dans tout ça ? 263
B.II.2 Réception 267
C L'apogée initiatique : pour le meilleur et pour le pire 273
C.I Des filles à l'honneur 273
C.I.1Des chœurs de jeunes filles à la fille d'Athènes 273
C.I.2 Le long moment Brauron 277
C.II Suite au "tout initiatique", le temps venu de la réflexivité 279

Chapitre 4 : Construire le corps de l'initié
A Reconnaître et donner à voir l'initiation en Grèce 284

A.I La construction imaginaire du néophyte grec 287
A.II Une existence (spatiale et temporelle) marginale : le poids historiographique des *eschatiai* comme lieux initiatiques 289
A.III Chasseur, noir et rusé : une totalité à démembrer 296
B Au-delà d'une lecture (structuraliste) binaire de la construction identitaire de l'initié : entre lumière et ombre, les modalités de la surveillance dans l'éducation spartiate 303
B.I L'*agôgê* : instrument pour une société de la surveillance ? 307
B.I.1L'œil de la cité 307
B.I.2 L'*agôgê* : de l'obéissance au dressage 309
B.II L'*agôgê* : instrument pour une société du spectacle ? 313
B.II.1 Entre la honte et la gloire 313
B.II.2 Uniformiser et différencier : le double objectif (contradictoire) de l'*agôgê* 315
B.III Se soustraire à la lumière : le pan invisible de la *paideia* spartiate 319
B.III.1 Ne pas se faire voir 319
B.III.2 Réinterroger la cryptie 324
B.IV L'*agôgê*, au carrefour des surveillances 328
C Marquer l'initiation : une anthropologie historique du corps de l'initié est-elle possible ? 329
C.I La triade du corps (réel/représenté/ethnographique) : des images corporelles pour quels corps ? 333
C.I.1Thésée ou l'imaginaire athénien : isotopie politique *vs* isotopie végétale 336
C.I.2 Sacrifice et patriotisme : aux yeux de qui les *parthenoi* sacrifiées sont-elles des modèles ? 340
C.II Représentation et expérience vécue : imager les pratiques corporelles ou incorporer les images ? 343
C.II.1 La mort symbolique du néophyte, concentré imagé de l'interprétation initiatique : le dossier Orthia 343
C.II.2 Marquer l'initiation : la question des marques rituelles 348
C.II.3 Éprouver l'initiation ou la question de l'expérience vécue : mort symbolique, mort métaphorique ou mort réelle ? 351
C.II.4 La violence initiatique à la croisée des corps néophytes et historiens 357
C.II.5 Retour à Sparte. Sur la nature et la fonction de la violence initiatique : peut-on se passer de l'idée de la mort symbolique ? 359

PARTIE 3 : Au-delà du paradigme initiatique : éprouver l'initiation

Chapitre 5 : Quand le sang doit couler : proposition d'une lecture temporelle des cas de sacrifices humains en lien avec la jeunesse

A La multiplicité des sources législatives du rite 375
A.I Du rapport des hommes et des dieux 376
A.II Les oracles : injonction ou médiation ? 378
A.III La *mantikè* comme connaissance large 385
B Temps des lois, temps des rites, temps de la narration 386
B.I Du caractère non pertinent de la distinction entre temps du rite et temps du mythe 386
B.II Des temps aux épaisseurs historiques différenciées 389
B.III Orthia et les "oubliés" de l'histoire 396
C Quand faire, c'est croire ? 400
C.I De l'existence d'une marge de manœuvre humaine : de la transformation rituelle à la plasticité du rite 400
C.II Le sacrifice humain : un moyen pour penser la relation humain/divin 402
C.III Une adaptation au champ des possibles grec : la justification humaine 404
D Quand revient le temps de l'interprétation : Anciens et Modernes face aux valeurs du sacrifice humain grec 411
D.I Anti-norme *vs* surplus positif 411
D.II De l'écueil initiatique en matière de temporalité 413

Chapitre 6 : Pratiques cultuelles juvéniles mixtes, genre et sexualité

A Trouble dans le genre : des pratiques cultuelles juvéniles mixtes dites initiatiques 415
A.I De l'hypothèse de l'existence de deux modèles initiatiques grecs (ou l'exception athénienne) 415
A.I.1 Initiations conjointes ou parallèles ? 416
A.I.2 Des canons de la normalité 417
A.I.3 Une exception athénienne ? 418
A.II De l'existence d'une configuration rituelle spécifique à l'analyse de sa dimension sexuelle 420
A.II.1 Un appariement spécifique des sexes et des âges 420
A.II.2 Initiation, sexualité et construction du genre : une construction initiatique du

genre et de la sexualité ? 421
A.III Initiation conjointe et genre : une étrangeté anthropologique ? 425
A.III.1 L'initiation : un point clef de la construction du genre du sujet 425
A.III.2 De la possibilité d'une dissolution des identités de genre 428
A.III.3 Pour « instituer » du genre, réunir ou séparer ? 431
B Parcours juvéniles, classes d'âge et genre 433
B.I De la pertinence heuristique de la supposition d'une structure des âges 433
B.II Devenir religieusement actif 436
B.III Filles et garçons : des parcours parallèles mais non symétriques 443
B.III.1 Les filles : entre biologie et rapport à l'homme 445
B.III.1.1 *Parthenoi* et *korai* : du rapport à l'homme 446
B.III.1.1.a Où il est visiblement question de mariage 446
B.III.1.1.b « Ah qu'elles sont jolies les filles de mon pays » 453
B.III.1.1.c Où il est question de sexualité 459
B.III.1.2 La puberté en question 462
B.III.1.3 Estimer un âge ? 466
B.III.2 Les garçons : de la difficile distinction des étapes 467
B.III.2.1 Une échelle grecque des âges masculins ? D'une pluralité irréductible des conceptions 468
B.III.2.2 *Paides*, éphèbes et *neoi* en contexte de procession 474
B.III.2.3 L'*hèbè* et la construction de l'idéal de masculinité 479
B.III.2.3.a Où il est déjà question de puberté... mais aussi de barbe 479
B.III.2.3.b D'une simple division *paides*/*neoi* ? 483
B.III.2.3.c Potentialité masculine et masculinité en devenir 485
C Religion, genre et sexualité : garçons et filles face à la sexualité adulte 490
C.I Garçons et filles face à face : les complexes cultuels comme lieux privilégiés de rencontre amoureuse ? (Pour une anthropologie du regard (1)) 490
C.I.1 Des contextes rituels qui “excitent” au mariage ? 490
C.I.1.1 L'idéal platonicien du mariage 490
C.I.1.2 Plutarque à Sparte 494
C.I.2 Les amoureux d’Éphèse : archétype des “frairies antiques” ? 496
C.II Les complexes cultuels comme moment hypersexualisé ? Sous le regard de... (pour

une anthropologie du regard (2)) 500
C.II.1 Sous le regard des hommes : les *parthenoi* ont-elles une sexualité ? 500
C.II.2 Sous le regard des hommes : des garçons qui ne sont pas en reste 504
C.II.3 Petit détour par la sexualité adulte : qui sont les actifs, qui sont les passifs ? ..505
C.III Une mixité sexuelle pour des rites asexuels ? 509
C.III.1 Du caractère exclusif et asexuel des associations du type *paides*/*parthenoi* : recensement 509
C.III.2 Des associations rituelles sexuées mais dénuées de potentiel sexuel 513
C.III.2.1 De deux hypothèses possibles 513
C.III.2.2 Des possibles raisons d'une absence de potentialité sexuelle dans la configuration *paides*/*parthenoi* : L'ordre des générations » et la relation triangulaire selon Marcello Lupi 515

Chapitre 7 : *Paides* et *parthenoi*, des frontières au centre de la cité : parcours rituels et espaces sacrés
A Des jeunes aux marges de la cité : l'hypothèse classique de l'initiation 521
A.I En passant par les marges : statut, spatialité et initiation 521
A.II Initiation et fête civique : retour sur l'évolutionnisme d'Angelo Brelich 525
B Espace du mythe, espace du rite : de la transcription à la dynamique spatiale 527
B.I Dionysos Aisymnètès ou la célébration de la médiation politique 529
B.II Apollon et Artémis à Sicyone 534
B.III La réclusion corinthienne ou un aller simple vers la mort symbolique ? 538

CONCLUSION 543

BIBLIOGRAPHIE 550

Introduction

« *La sociologie est un sport de combat* ».
Titre du film documentaire réalisé par Pierre Carles, 2001.

Dans d'autres circonstances, eût-il été possible que l'idée vienne à un documentariste de réaliser un documentaire intitulé « Les études grecques sont un sport de combat » ? La question est saugrenue, mais la poser d'emblée permet de souligner la représentation différenciée que renvoient, d'une manière générale, les deux disciplines que sont la sociologie et les études grecques. À la première est aujourd'hui souvent associée une dimension combative qui paraît autoriser une intervention presque immédiate dans le champ du débat public, quand la seconde semble peiner à parler d'autre chose que d'elle-même[1]. Et plus concrètement, il suffit d'observer les rayons d'une librairie dite militante pour vite s'apercevoir que les ouvrages d'histoire grecque n'y sont pas légion. Ces remarques n'ont aucune prétention scientifique ; elles visent plus modestement à exprimer une impression personnelle qu'il n'est toutefois peut-être pas excessif d'imaginer être plus largement partagée. Impression aussi,

[1] Bien des exceptions rendent mes remarques exagérées. Citons par exemple l'interview de Sandra Boehringer publiée le 9 novembre 2012 sur le blog du site internet rue89 « Les échos de l'histoire », en réaction aux propos tenus par Serge Dassault le 7 novembre 2012 au micro de France culture, sur le projet de loi ouvrant le mariage aux couples de même sexe : cf. http://www.rue89.com/2012/11/07/serge-dassault-lhomosexualite-une-des-raisons-de-la-decadence-de-la-grece-236853.

Retenons également les journées d'étude des 5 et 6 avril 2013 organisées par Jean-François Cottier et Florence Dupont et intitulées « Antiquité, territoire des écarts ». L'introduction de l'affiche annonçant la tenue de ces deux journées dit suffisamment l'ambition qu'ont ses organisateurs de sortir l'antiquité de son placard : « Ces journées d'études qui prennent la suite du séminaire collectif, donné au Collège International de Philosophie (bimensuel d'octobre 2012 à Janvier 2013), s'adressent à tous ceux qui ne jugent pas les Humanités classiques "inutiles", mais cherchent un usage nouveau de l'Antiquité proposé par ce terme d'écarts. L'anthropologie permet une déconstruction des illusions généalogiques comme des ressemblances illusoires entre l'Antiquité et la Modernité, y compris la postmodernité. À partir de quoi d'une part nous pouvons réintroduire une historicité des catégories modernes, prétendument enracinées dans la culture grecque, comme la philosophie, ou dans la culture romaine comme le droit naturel, et d'autre part dialoguer dans cet écart avec une Antiquité installée, mais différente, offrant d'autres traditions, jusqu'ici occultées, heuristiques dans le présent. Cet usage de l'Antiquité pourrait s'intituler aussi "ce que fait l'Antiquité au monde contemporain". »

qu'il n'en a peut-être pas toujours été ainsi, comme si en d'autres temps les réflexions sur l'antiquité avaient su acquérir une légitimité leur offrant un espace de parole publique plus large. On pense évidemment à l'émergence de “l'École de Paris” à la fin des années 60. Mais aussi à l'Angleterre du début du XX^{e} siècle. C'est à tout le moins ce que semble laisser penser l'introduction que Jane Ellen Harrison donne en 1927 dans la réédition de son désormais classique *Themis*. Cherchant à dresser un bilan de la réception dont ses thèses ont été l'objet, voici ce qu'elle écrit :

« Aux orthodoxes parmi mes contemporains, et aux jeunes réactionnaires, *Themis* est apparu dangereux. Leur peur est justifiée. Une main a été posée sur leur arche. Un policier cultivé, un membre du *Working Men's College*, avec qui j'ai eu le privilège de m'entretenir à Cambridge, m'a dit, “j'avais l'habitude de croire tout ce qu'ils me disaient (tout ce que l'on me disait), mais, grâce à Dieu, j'ai lu le *Golden Bough*, et je suis devenu à jamais un penseur libre depuis”. Je ne suis pas obscurantiste et je suis fière d'avoir vécu pour entendre la même chose du *Themis*. J'offre mon “dangereux” *Themis* à une nouvelle génération, davantage apte que la mienne à sauvegarder sa propre mentalité[2]. »

Ainsi donc, en 1927, un livre d'histoire grecque pouvait être “dangereux”, selon l'expression même d'Harrison. Et ce danger, le simple exemple de ce policier évoqué par Harrison suffit à le montrer, ne paraît pas avoir été cantonné au sein des murs des universités. Il est certes ici question avant tout de débats entre savants. Mais au-delà des querelles professionnelles, des controverses intellectuelles, c'est comme un nouveau paradigme qu'Harrison semble avoir proposé à travers son *Themis*. Un paradigme qui est venu déstabiliser les fondements d'une lecture de l'histoire qui, pour une partie des hellénistes britanniques, semblaient pourtant à jamais posés : « une main a été posée sur leur arche »... Un paradigme qui a aussi voulu proposer, à partir d'une étude des mythes et rites hellènes, une nouvelle façon de penser le monde, de penser le rapport de l'homme au monde[3]. Harrison n'est

---

[2] Harrison Jane E., *Themis. A Study of the social Origins of greek Religion*, Londres, 1963² (1912), p. viii. Je Traduis.

3 Et ses détracteurs ne s'y sont pas trompés. D'une manière générale, Robert Ackerman dit des critiques qu'ont reçues les Ritualistes de Cambridge, que certaines d'entre elles n'étaient pas directement adressées aux travaux de ces historiens, mais plutôt au type de changement que l'on pensait qu'ils représentaient. Cf. Ackerman Robert A., *The myth and ritual school. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New-York-

bien entendu pas seule dans cette entreprise ; elle ne le sait que trop bien et inscrit d'ailleurs son *Themis* dans la filiation directe du *Golden Bough* de James G. Frazer. Ça ne semble pourtant pas suffisant à rendre ses écrits légitimes. C'est que la société, à l'en croire, n'est, au moment où elle publie, peut-être pas encore prête à entendre ce qu'elle a à dire. En léguant son *Themis* à une nouvelle génération, l'historienne espère qu'elle sera un jour comprise. Il est, aujourd'hui, réjouissant de constater combien il lui était impossible en son temps, d'anticiper à quel point allait être prophétique cette phrase et comment son *Themis*, rencontrant bientôt cette génération tant souhaitée, pourrait pleinement développer son potentiel analytique. En 1927 cependant, nous n'en étions pas encore là. Les études grecques pouvaient encore effrayer. Il était encore trop tôt.

Parmi les thèses hétérodoxes que développe Harrison dans le *Themis*, figure l'idée de l'existence en pays grec de rites similaires aux rites d'initiation tribale tels qu'anthropologues et folkloristes en découvrent au sein de sociétés extra-européennes dès la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Hypothèse hérétique ? Aujourd'hui pourtant, il ne fait généralement aucun doute – ou si peu – que derrière les manifestations rituelles ou mythiques de l'*arkteia* attique par exemple, l'on peut reconnaître les traces d'un schéma initiatique. Dans ces conditions, l'évocation par Harrison de la peur engendrée par son œuvre apparaît tout bonnement surréaliste. Le décalage chronologique qui nous sépare d'elle ne nous autorise cependant pas à remettre en cause son ressenti quant à la réception de ses thèses. Il semble au contraire nécessaire de comprendre comment s'est effectué le passage d'un danger si grand à un consensus si prégnant. Car il n'est en effet pas de manuels de religion grecque de premier cycle qui n'évoquent aujourd'hui, de façon souvent schématique d'ailleurs, les rites d'initiation grecs. Au même titre que la citoyenneté, ils font dorénavant partie de cette sorte de kit mental qui nous permet une appréhension imaginaire rapide des sociétés grecques. Le temps a fait son œuvre et l'œuvre d'Harrison semble avoir enfin trouvé une génération à même de l'aborder de façon dépassionnée et d'en saisir ainsi toute la portée. Est-ce à dire que les études grecques se sont à jamais débarrassées d'une forme d'orthodoxie qui voyait dans le "génie" grec un "miracle" ? En partie, et c'est fort heureux, il n'y a pas à en douter. Il n'y a d'ailleurs

---

Londres, Routledge, 2002, p. 90 : « This is not to dismiss their opponents but only to indicate that some of them were responding not only to their work but as well to the kind of change they were believed to represent. »

pas à s'étonner que la génération appelée de ses vœux par Harrison fût aussi celle de l'émergence des premiers travaux d'anthropologie historique, qui n'ont eu de cesse de participer à la déconstruction dudit miracle.

Car il faut dès à présent voir qu'accepter l'hypothèse d'Harrison quant à l'existence de rites d'initiation dite tribale, c'est aussi accepter la position épistémologique qui permet de faire des sociétés grecques des sociétés comparables à d'autres sociétés, à toutes les sociétés. Et ce saut épistémologique, bon nombre d'historiens de l'antiquité grecque l'ont aujourd'hui, si ce n'est eux-mêmes entrepris dans leurs propres travaux, au moins accepté d'un point de vue théorique. L'affaire serait donc entendue et l'on pourrait en rester là. Pourtant l'impérieuse nécessité d'un comparatisme audacieux dans l'élaboration d'une telle théorie paraît aujourd'hui négligée, pour ne pas dire tout simplement oubliée. Et si l'on parle volontiers des rites d'initiation grecs, c'est davantage pour combler un vide interprétatif – ici un discours, là une pratique – qui résiste à l'analyse, que dans le but de participer aux débats anthropologiques soulevés par la question de l'initiation. Les rites d'initiation ne font plus peur, il faut certes s'en réjouir. Mais leur entière domestication, jusqu'à en devenir parfaitement inoffensifs, devrait, elle, nous alerter. Consécutivement à leur acceptation par un spectre toujours plus large de spécialistes, ils semblent avoir été peu à peu dépouillés du potentiel subversif qui semblait les caractériser au moment où Harrison proposait leur introduction dans le champ des études grecques. N'est-ce pas là le destin de toute idée subversive qui entend être – et finit par être – plus largement partagée ? Certainement ; mais il y a plus. Car ce dépouillement de tout potentiel subversif s'est accompagné d'une perte du potentiel heuristique que cette hypothèse manifestait à ses débuts et qui, n'en doutons pas, fut une des clefs de son succès. À force de dépouillement, l'hypothèse initiatique a quitté une position originellement hétérodoxe, pour le “camp” de l'orthodoxie. En matière de pratiques rituelles juvéniles, elle est devenue hégémonique. C'est du moins mon ressenti, et c'est autour de lui que s'est construit le travail essentiellement historiographique qu'à présent j'écris. Osons la métaphore de la tripartition van gennépienne : comment, à travers une phase de marge historiographique, s'est effectué ce passage d'une posture hétérodoxe à une posture orthodoxe – étant entendu que cette opposition manichéenne n'a à mes yeux qu'une valeur évocatrice permettant la distinction de différents moments historiographiques ?

Pourquoi s'intéresser à une telle question ? Au-delà de l'évident caractère

conventionnel de l'exercice, si justifier d'une thématique de recherche tend assurément vers l'obtention d'une reconnaissance par le lecteur de la pertinence du sujet retenu, cet acte assure néanmoins également une forme d'auto-persuasion : ou comment se persuader d'une part que l'on ne fait pas fausse route, d'autre part que le travail accompli ne sera pas entièrement vain. La nécessaire lenteur inhérente à la recherche – lenteur parfois jubilatoire en regard de l'accélération exponentielle du quotidien imposée par l'idéologie néo-libérale – rend en effet inévitable le questionnement du dessein de sa propre recherche, au rythme justement décalé par rapport à celui du quotidien. Non tant qu'il s'agisse d'assigner une quelconque utilité à la recherche, mais plutôt que l'angoisse du caractère vain d'une entreprise personnelle entraîne un besoin permanent de se rassurer : « en faisant ceci – qui me prend beaucoup de temps – ne suis-je pas en train de passer à côté de tout cela – pour lequel le temps semble me manquer ? » C'est qu'il faut dire que le temps, pris dans ses multiples acceptions, apparaît comme l'ultime contrainte qui pèse sur le travail de thèse : temps comptable, chaque année (re)calculé par les écoles doctorales, temps qui semble manquer, en lien direct avec le temps comptable, mais aussi temps/période de latence, probablement le plus dur à supporter au fur et à mesure qu'il dure plus qu'il ne passe. Latence entre un avant socialement bien défini et un après toujours incertain, mais nécessairement conditionné à l'aboutissement de cette période de latence qui se veut aussi – et malheureusement – une période de flou statutaire : étudiant, professeur, apprenti, chercheur, imposable, ou pas, touriste de bibliothèque ? La dimension initiatique de la thèse n'a-t-elle pas été déjà régulièrement relevée ?

À ces angoisses, l'écriture apporte comme un apaisement, offrant dans sa matérialité un rassurant concret – une forme de concret que l'on se voit parfois soi-même regretter d'opposer à la pression sociale exercée à travers le sempiternel « quand est-ce que tu termines ta thèse ? », sous-entendant un trop peu subtil et utilitariste « quand est-ce que tu fais quelque chose de sérieux ? ». Ce concret de l'écriture ne représente-t-il pas, finalement, le soulagement de parvenir à extraire, d'une manière que l'on espère toujours cohérente, ce qui, errant confusément à l'intérieur de soi et ne semblant que demander à sortir, nous apparaît comme continuellement trop immature pour une jetée hors de l'esprit ? Quelle légèreté lorsque l'on se déleste de ces encombrants germes d'idée et quel bonheur (fierté ?) de les voir mûrir et s'organiser au fur et à mesure qu'ils arrivent sur le papier ou plus exactement qu'ils apparaissent sur l'écran d'ordinateur. Car l'écriture permet en définitive de mettre un terme au sentiment de frustration qui résulte de la sensation d'être prêt à écrire tout en ayant la

conviction supérieure de ne pas être prêt à écrire, ou de ne pas avoir encore le courage de sauter le pas. Pourtant, si rassurant soit-il, le concret de l'écriture ne saurait suffire à une pleine autosatisfaction. D'autant plus que la thématique des rites d'initiation ici retenue apporte, à travers des caractéristiques spécifiques, son lot de doutes.

S'il me fallait hiérarchiser ces doutes en fonction d'une échelle de perplexité, le moindre de ceux-là ne serait certainement pas le caractère insaisissable de cette notion (catégorie/concept ?) qui rend son usage si difficilement maniable et sur lequel je reviendrai longuement. Pourtant, plus qu'un frein, cette complexité se présente à la fois comme l'étincelle à l'origine de cette recherche et comme le moteur principal qui continue de la faire avancer. Plus qu'à clarifier cette notion de rites d'initiation qui semble inexorablement instable, j'ai bon espoir de parvenir à mettre en évidence l'incongruité qui peut résulter d'une approche trop systématique de l'application de son schéma organisateur. Le constat de l'aspect multiforme de la notion de rite d'initiation, son extrême plasticité, est la conséquence d'une production massive de travaux sur le sujet. Comment alors s'engager dans ce champ de recherche sans avoir l'amère impression de n'apporter qu'un peu plus de flou à ce qui mériterait au contraire davantage de mise au point ? Comment ne pas ajouter qu'une pierre de plus à un édifice dont les fondements semblent certes peu stables, mais dont la structure paraît depuis bien longtemps échafaudée ? Là réside en partie tout l'enjeu de ce travail, un enjeu qui à nouveau est une source de motivation et ne se veut finalement être qu'un des fondements de toute recherche : la poursuite, si ce n'est de l'originalité, tout du moins du différent, du pas de côté.

Des doutes donc, mais qui demeurent, ceux-là, intrinsèques au champ thématique retenu. Mais un doute plus important a accompagné cette recherche, relatif lui aux autres potentiels champs thématiques qui traversent l'historiographie du monde grec ancien. Car si la production de travaux liés à la thématique des rites d'initiation s'avère si importante, c'est en raison d'une longue lignée de travaux fondateurs et d'une historiographie du sujet désormais plus que séculaire. Amorcée au tournant des XIX^{e} et XX^{e} siècles, cette historiographie a connu son apogée au cours des décennies 1970 et 1980, avec une tendance boulimique lui permettant d'acquérir un espace de diffusion exceptionnel. Fruit du succès de l'émergence d'une véritable anthropologie historique dans le champ des études classiques, la thématique des rites d'initiation rencontrait alors, avec certes quelques retards, les idées en pointe dans les sciences humaines, au premier rang desquelles le structuralisme. Bien de son temps et au

contact des idées de son temps, cette thématique n'a pas manqué de créer comme un moment historiographique spécifique. Travailler sur cette notion, en développer toujours plus les domaines possibles d'application, en préciser les possibles approches méthodologiques, persuader encore et encore de sa valeur heuristique inépuisable, voilà des tâches qui paraissaient incomber à des chercheurs formant alors comme une avant-garde. La description que Pierre Vidal-Naquet donne de la réception contrastée de ses premiers jets de chasseur noir en France et en Angleterre illustre suffisamment, il me semble, le sort de toute entreprise novatrice : entre rejet, ignorance et enthousiasme[4].

Mais quarante ans plus tard, que reste-t-il de cet enthousiasme lié à la nouveauté ? Peut-on encore ressentir la moindre excitation à replonger, plusieurs années durant, dans un sujet trituré à l'extrême et passablement vieillissant ? Surtout, entamer une telle entreprise, n'est-ce pas se priver soi-même des nouveaux moments historiographiques : *gender*, corps, énonciation, *care*, anthropologie réflexive, histoire globale, anthropologie de la nature, etc. ? Entre le regret d'arriver trop tard et le sentiment d'être un brin *has been*, le travail à contre-courant de l'historiographie ne peut manquer parfois de laisser une désagréable impression d'impuissance voire d'inanité. Cependant pour ma part, ces impressions qui reviennent dans les moments de doutes se voient vite balayées par la conviction profonde qu'un manque historiographique demeure, qui ne permet pas d'apporter une cohérence suffisante au dossier des rites d'initiation tels qu'ils sont envisagés dans le monde grec antique. Je parlais du risque d'apporter en vain une simple pierre de plus à l'édifice, mais, par le biais historiographique, il s'agit en définitive davantage d'analyser comment chacune des pierres précédentes a trouvé – plus ou moins bien – sa place, et donc de comprendre ainsi pourquoi cet édifice manque éventuellement de cohérence. Mais même armé de cette conviction historiographique, des doutes demeurent. Un succès peu ordinaire et une longévité exceptionnelle pour un objet d'étude du monde grec ont certes tendu à galvauder une notion au potentiel heuristique prometteur. Pour autant, est-ce bien encore nécessaire de chercher à sauver ce qui peut encore l'être ? N'est-ce finalement pas un combat d'arrière-garde que de vouloir régler son compte à cette notion ? Et puis constitue-t-elle encore véritablement un enjeu essentiel de l'historiographie de l'antiquité grecque ? Une façon de répondre à ces questions consiste à souligner la dimension paradoxale que revêt cette notion : déjà vieillie, et

[4] Vidal-Naquet Pierre, « Retour au chasseur noir », *in Mélanges Pierre Lévêque 2, Anthropologie et société*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 387.

pourtant si présente dans l'historiographie contemporaine, seulement évanescente dans de nombreux travaux, mais si décisive quant à leur orientation générale, la notion de rites d'initiation demeure à n'en pas douter fort prégnante dans la littérature universitaire sur le monde grec. Nombreux sont les historiens qui s'y sont essayés, et peut-être d'autres s'y essaieront encore. J'ai déjà dit comment dans n'importe quel manuel de premier cycle on pouvait voir figurer, sous une forme résumée et largement stéréotypée, un condensé des principales caractéristiques de cette notion. Dans les manuels en français sur lesquels j'ai eu l'occasion de me pencher, on observe que bien souvent ce condensé obéit à un scénario relativement classique et consensuel, largement construit sur le modèle du chasseur noir, et ignorant admirablement les diverses critiques qui ont pu, dès les débuts de son succès, ébrécher l'utilisation à outrance de cette notion. Un travail historiographique, encore aujourd'hui, ne me semble donc aucunement anachronique.

Un dernier élément rend par ailleurs actuel un tel travail : issus d'un comparatisme novateur, les rites d'initiation, au fur et à mesure qu'ils ont essaimé dans tous les champs de l'histoire grecque, n'ont pas manqué de masquer la nécessaire subtilité dont il est souhaitable de faire preuve pour qui cherche une utilisation pertinente du comparatisme – et non un simple artifice légitimant un emprunt conceptuel. Or si la reconstruction d'un comparatisme audacieux est souhaitable et bien dans l'air du temps, il semble d'autant plus nécessaire d'analyser les approximations passées afin de repenser ce que pourrait être une anthropologie historique des rites d'initiation en pays grec.

Cheminer avec les rites d'initiation : de l'idée à l'écriture

Le passage à l'écriture, à la fois compte rendu d'un travail et mise en forme d'un argumentaire, produit un récit fictif de l'élaboration de ce travail destiné à conférer une cohérence à un instant *t* à ce qui, en réalité, n'est que le produit d'un cheminement parfois hasardeux. À cet instant *t*, la problématique apparaît stable, le corpus de source parfaitement circonscrit et l'approche méthodologique définitivement fixée. Pourtant, se remémorer tel extrait de Xénophon d'Éphèse trop longtemps mis de côté et qui n'a pas manqué d'ébranler, à un moment donné, quelques certitudes acquises au prix d'une sélection trop approximative des sources, ou relire Michael Houseman et douter du bien-fondé méthodologique jusque-là

suivi, ne laisse de rappeler combien rien n'est écrit avant ce passage à l'écriture – lui-même soumis à relecture et réécriture. Mais cette fiction de cohérence est inévitable, à moins d'imaginer la possibilité de conférer au lecteur l'ensemble du matériau brut à la base du travail final[5], et encore ne manquerait pas de demeurer absent tout ce qui, essai après essai, tente de trier, d'organiser et finalement de trouver une ligne de conduite à cet ensemble. Ce n'est cependant certainement pas une raison pour se priver de l'intérêt qu'il peut y avoir à, çà et là – et de manière évidemment choisie et donc toujours construite –, revenir sur certaines étapes de ce cheminement pour mieux comprendre à la fois l'entreprise initiale et le résultat final qui peut en être parfois fort éloigné.

Si j'ai tenté de mettre en avant les doutes qui ont parfois émaillé mon travail de recherche, ces doutes ne sont pas initiaux. Il faudrait être en effet un brin torturé pour embrasser un travail dont on doute dès les premiers instants. Il n'en fut rien. Lorsqu'à l'été 2006 j'ai fait mes premiers pas en histoire grecque et qu'il m'a fallu déterminer une thématique de recherche, je n'avais alors qu'une obsession en tête, celle de parvenir à trouver un "sujet" abordable par l'angle anthropologique. Fasciné par la découverte de cette discipline dans les deux années qui avaient précédé, je n'avais néanmoins pas la moindre idée de ce que pouvait être une thématique anthropologique ni même ce que pouvait réellement signifier faire de l'anthropologie sur le terrain de l'antiquité grecque. Tout juste, me disais-je, qu'il n'y avait pas de raison que les travaux de Philippe Descola[6], que j'avais récemment découverts et qui m'avaient fasciné, ne puissent être porteurs, dans le champ de l'antiquité grecque, d'un renouvellement épistémologique semblable à la découverte des travaux de Lévi-Strauss. Comment ? Cela restait une autre question. Seule certitude, aujourd'hui révolue, ce monde grec antique m'apparaissait suffisamment lointain, pour ne pas dire exotique, et donc déconnecté du temps contemporain, pour être soumis au regard anthropologique. Un décentrement semblait, plus que possible, souhaitable et nécessaire pour l'aborder.

Épaulé par Yves Lafond, j'ai alors entrepris un premier tour rapide de la bibliographie francophone classique en matière d'anthropologie historique ; manière d'essentiellement se

[5] Des tentatives pour mettre à disposition ces matériaux sont régulièrement faites, par exemple, dans le domaine de la sociologie, en publiant une partie des carnets de notes des chercheurs (cf. Bruno Latour ou Loïc Wacquant). Notons néanmoins que la non simultanéité de la rédaction de ces carnets ainsi que le simple fait qu'ils soient rédigés par le chercheur, leur enlèvent ce caractère "brut" au final toujours insaisissable.

[6] Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

familiariser avec les travaux de ce qu'on appelle parfois l'École de Paris[7]. Fort de cette première approche, Yves me proposait alors, en vrac, plusieurs pistes qu'il estimait fécondes pour le type de travail que je souhaitais mener. Si l'essentiel de ces propositions m'échappe aujourd'hui, ce n'est pas tant par ce qui temporellement me sépare d'elles, qu'en raison du choix évident pour moi de la thématique générale des "classes d'âge". La fascination qu'a exercée sur moi le *chasseur noir* de Pierre Vidal-Naquet a été décisive : l'utilisation du structuralisme – la table d'opposés chère à Vidal-Naquet – m'apparaissait alors comme une clef de lecture si puissante qu'elle en semblait inépuisable. Cette façon d'embrasser tout à la fois les rituels, les structures sociales et le champ artistique m'enthousiasmait. Et conséquemment, cette possibilité de poursuivre à l'infini cette entreprise – possibilité ouverte par sa lecture initiatique du Philoctète de Sophocle, notamment – apparaissait comme un défi à relever. Enfin, l'intensité palpable de cette traque au chasseur noir, rampeur embusqué ne sortant que de nuit, comme une mise en abyme, une chasse dans la chasse, conférant à l'entreprise et à son écriture un caractère suffisamment ludique pour clairement se démarquer de l'ennui qui caractérise bon nombre de travaux sur l'antiquité, finissait de me convaincre. Tout cela me semblait grandement suffisant pour justifier la poursuite d'une entreprise similaire. Si d'autres chasseurs noirs se dissimulaient, tapis dans la nuit, et bien il n'y avait qu'à aller eux aussi les traquer pour les mettre au jour.

Je n'étais, cela va sans dire, pas le premier à suivre cette invitation. Au-delà de son aspect d'enquête, d'expérimentation structuraliste à la limite du jeu, c'est bien une marche à suivre qu'a en effet proposée Pierre Vidal-Naquet. C'est en tout cas ce qui semble avoir été perçu par ses continuateurs, et cette approche de la jeunesse grecque par le prisme de l'initiation était, lorsque j'ai fait mes premiers pas dans la recherche, plus que largement entamée pour les périodes archaïques et classiques, notamment concernant les initiations

[7] Cf. néanmoins les réticences de José Otávio Guimarães à parler d'École de Paris, réticences visiblement partagée par Jean-Pierre Vernant dans l'entretien qu'il accorde à Guimarães : « - *José Otávio Guimarães* : Pour en revenir au Centre Louis Gernet, il n'a jamais existé, à mon avis, d'« École de Paris », comme le disent les hellénistes anglo-saxons, mais il y a eu quand même un mouvement, une manière française de faire de l'anthropologie de la Grèce antique, un travail collectif qui a produit de très beaux fruits. Et le Centre Gernet en a été le locus institutionnel. - *Jean-Pierre Vernant* : Tout à fait, chacun mène sa barque ; mais tout de même, chacun tient compte aussi de ce que fait l'autre et parle avec lui, évidemment. », *in* Jean-Pierre Vernant, « Entretien inédit (II) : « Ce que je pensais, ce que je faisais » », *Anabases* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 07 novembre 2012. URL : http://anabases.revues.org/93.

féminines. Afin donc d'éviter la production d'un simple travail de synthèse, Yves m'a proposé de prendre pour cadre chronologique de travail, l'époque romaine, dans une perspective qui se voulait au départ diachronique : comment les pratiques socio-religieuses initiatiques, bien attestées pour les époques archaïques et classiques, ont-elles évolué en fonction des transformations politiques et sociales qui ont touché les cités grecques aux époques hellénistique et romaine ? La question paraissait fort intéressante étant donné qu'elle permettait de s'intéresser à la relation de l'initiation et de la forme politico-sociale de la société dans laquelle elle s'inscrit nécessairement. Si la cité n'est finalement pas morte à Chéronée, les intégrations successives des cités grecques aux royaumes hellénistiques puis à l'Empire romain nécessitent une interrogation sur les transformations des rapports des individus à leurs communautés et donc *in fine* à leur intégration à ces communautés. Dans cette optique, avec d'évidentes prédispositions qui lui sont personnelles et en ayant aussi pragmatiquement à l'esprit le souci de me proposer un corpus de sources pertinent et abordable dans le cadre d'un mémoire de master 1, Yves a estimé que la Périégèse de Pausanias pouvait constituer une bonne porte d'entrée dans cette thématique des classes d'âge juvéniles, notamment par l'étude lexicale de la jeunesse qu'elle permettait. Ce choix de la Périégèse fut décisif pour l'orientation générale de ce travail. J'y reviendrai.

J'abordais la Périégèse ainsi plein de naïveté. Suivant l'ethnographe Pausanias dont l'entreprise générale ne m'importait encore pas, je relevais patiemment chaque passage que j'estimais, de façon subjective, témoigner d'une connexion entre la jeunesse et la sphère religieuse, que cette connexion s'exprime au niveau civique, associatif ou familial. Mes premières lectures d'historiens contemporains m'avaient convaincu du lien consubstantiel entre initiation et religion. Je faisais alors le choix de rejeter toute pratique juvénile ne présentant pas de lien explicite avec la sphère religieuse ; manière d'évacuer la difficile question des liens entre pratiques éducatives et initiation, manière d'évacuer aussi, il faut l'avouer, la question complexe, mais primordiale d'un point de vue historiographique, de l'*agôgê* spartiate. Par cette focalisation sur les éléments religieux, il s'agissait également sous l'influence des travaux d'Yves, de réfléchir au rôle du système des classes d'âge et du rapport des sexes comme possibles éléments structurants de l'identité religieuse grecque dans les cités d'époques hellénistique et romaine. Cette première approche, problématique par son caractère limitatif, s'est pourtant révélée par la suite féconde. Et peut-être sans elle serais-je passé à côté de ce qui constitue le cœur de ce présent travail, à savoir une tentative de mise au point des

utilisations de la notion de rites d'initiation dans le champ des études grecques et des implications rétroactives de ces utilisations sur cette notion. Ce choix restrictif, en effet, s'est révélé plus complexe qu'il n'y paraissait. Bon nombre de pratiques cultuelles juvéniles décrites par Pausanias prennent en effet pour cadre ce que, faute de mieux pour le moment, j'appellerai le temps mythique, sans qu'aucune contrepartie factuelle (rituelle) contemporaine de son époque ne soit garantie par le Périégète. Que nous ayons là une source de nature à éclairer la religion grecque, il n'y a pas à en douter. Avons-nous pour autant affaire à une source permettant un accès à la pratique rituelle initiatique grecque ? La certitude ne m'apparaissait plus de rigueur. Il n'est pas question de déjà traiter du rapport mythe/rite en matière d'initiation, mais simplement de faire remarquer la trop régulière immatérialité des pratiques cultuelles catégorisées comme initiatiques par la tradition historiographique[8]. Si le chasseur noir, sorte de figure tampon entre le Mélanthos mythique et l'éphèbe lambda du "réel", était parvenu par ce grand écart à conserver une certaine matérialité, ce n'était pas le cas des divers exemples de jeunes princesses mythiques violentées au moment de leur passage à la sexualité adulte ou de ces jeunes garçons engagés dans un combat, qui contre un sanglier, qui contre une créature monstrueuse, dans le but, disait-on, d'accéder au statut d'adulte. Tous ceux-là me semblaient manquer singulièrement d'alter ego historiques. Très tôt la contradiction émanant d'une surreprésentation des mythes formés sur un canevas qualifié d'initiatique par les historiens, par rapport aux séquences socio-rituelles historiques d'initiation, m'est apparue problématique d'un point de vue méthodologique. J'en venais à douter de la pertinence heuristique d'une utilisation systématique du concept de rites d'initiation. D'autant plus qu'une seconde surprise m'attendait.

La plongée dans la Périégèse avait entre autres objectifs, celui de saisir les changements historiques dont les institutions initiatiques avaient pu être l'objet au cours de la période historique qui séparait la fin de l'époque classique de l'époque romaine. L'objectif était ambitieux, et certainement irréalisable. Certes, Pausanias rapporte régulièrement, sur un mode descriptif, les pratiques religieuses dont il est témoin ou, à tout le moins, celles que ses

[8] Je précise, afin de ne pas être catégorisé comme matérialiste : si l'énonciation d'un mythe peut être considérée comme une pratique cultuelle en soi, et même si cette énonciation par son caractère performatif donne sens (voire forme) à la pratique cultuelle qu'elle énonce – indépendamment du fait qu'elle puisse elle-même être considérée comme une pratique cultuelle –, il est pertinent de se demander s'il est légitime, dans le cadre d'une recherche, de substituer cette énonciation à la pratique qu'elle énonce.

informateurs lui ont dévoilées. Rien à voir cependant avec une enquête ethnographique. Au présent de la narration se mêlent digressions historiques et mythiques – les deux ne s'excluant en rien –, formant ainsi un projet qui n'a pas pour but de photographier précisément une époque spécifique. Source majeure pour l'histoire culturelle et religieuse de la Grèce romaine, la Périégèse l'était peut-être moins pour une appréhension diachronique de l'histoire des rites d'initiation. L'unité de la Périégèse et les desseins qui la sous-tendent, aujourd'hui unanimement acceptés, ont en effet longtemps été ignorés. Cette œuvre a ainsi, au mieux été abordée comme une carrière aux minerais multiples où chacun, selon ses propres buts et ses propres objets de recherche, tente d'exploiter un filon spécifique, au pire, comme un grenier mal rangé où ne manque pourtant jamais de traîner l'objet utile, l'exemple nécessaire permettant l'illustration parfaite d'une idée conçue préalablement à l'analyse du texte. En conséquence, presque entièrement dés-historicisée, la Périégèse s'est vue contrainte de venir combler les trous du continuum historique grec, telle une boîte de rustines atemporelles. Comment dans ces conditions espérer réaliser un travail diachronique ? Ces espoirs semblaient vains, mais cette constatation faisait naître une seconde question plus positive : puisque la Périégèse, composée à l'époque romaine, servait aussi bien à l'analyse des rites d'initiation dans la Grèce archaïque que dans celle des cités d'époque classique, ce n'était pas seulement l'utilisation de cette œuvre qui faisait problème, mais bien aussi l'assise sur laquelle reposait une partie de l'historiographie des rites d'initiation grecs. Étant donné en outre que ceux-ci demeuraient largement métaphoriques – *i.e.* mythiques –, ne méritaient-ils pas d'être entièrement repensés, en cherchant d'une part à accorder une plus large place à la diachronie, et d'autre part en gardant à l'esprit qu'ils ne sont jamais qu'un outil d'analyse et non une réalité en soi ?

Poser cette question m'apparaissait d'autant plus pertinent à mesure que j'avançais dans les premiers dépouillements de littérature anthropologique consacrée aux rites d'initiation. Deux raisons au moins à cela : d'une part, je m'apercevais que derrière un groupe de mots, « rites d'initiation », se dissimulait une multitude à la fois de pratiques socio-rituelles empiriques, mais aussi de présupposés théoriques qui rendaient relativement flexible l'utilisation de cette notion ; d'autre part, il semblait clair que le recours abusif à ce concept dans les travaux d'historiens du monde grec avait pour conséquence d'accroître ce phénomène, une prise de liberté théorique – mais sans prise empirique – toujours plus large semblant s'imposer. Ainsi, plusieurs "anomalies" interprétatives semblaient faire jour lorsque

je confrontais théorie anthropologique et histoire des rites d'initiation grecs : comment, par exemple, le concours organisé à l'autel d'Orthia et consistant en une épreuve de résistance à la flagellation, pouvait théoriquement parvenir à faire coïncider l'idéal agonistique reposant sur la distinction individuelle avec la nécessité coercitive de l'initiation visant une intégration collective des individus à la société adulte ? La dichotomie distinction individuelle / intégration collective ne m'apparaît plus aujourd'hui si essentielle. Il n'empêche, l'éventualité d'une possible association de l'un et l'autre mérite une analyse à part entière, et d'autres incompatibilités théoriques pouvaient déjà être relevées : comment, et malgré l'idée répétée d'une représentation métonymique, deux jeunes Athéniennes, par leur statut d'arrhéphore, pouvaient-elles concourir à l'initiation de l'ensemble de leur classe d'âge ? Le "changement ontologique¨ si souvent évoqué par la théorie anthropologique pour décrire le processus à l'œuvre dans l'initiation, peut-il s'opérer par simple procuration ? Il me semblait que l'historiographie grecque avait parfois eu recours à quelques arrangements théoriques, lui permettant d'étendre toujours plus l'emprise herméneutique de cette notion. Un dérangeant nivellement des réalités sociales m'en semblait être la conséquence. Ce qui m'avait séduit dans l'approche structuraliste de Pierre Vidal-Naquet me semblait n'être ailleurs qu'une invasion conceptuelle injustifiée. Mais il n'était pour le moment pas question d'envisager une quelconque remise en cause du *chasseur noir* : certainement avait-il été injustement corrompu.

Après la fascination initiale donc, la contestation de ceux que l'on considère comme ses prédécesseurs. Ne s'agit-il après tout pas que d'une des possibilités de trouver sa place ? Quoi qu'il en soit, je n'envisageais pas alors que le concept même de rites d'initiation puisse être problématique. La théorie me semblait cependant devoir primer sur l'empirie. Les rites d'initiation possèdent à n'en pas douter un puissant potentiel heuristique, néanmoins bridé par une utilisation non pertinente du concept. Discriminer les utilisations pertinentes de celles qui ne l'étaient pas devrait permettre de redonner à cette notion toute la rigueur théorique seule à même de la rendre opérante dans le champ des études grecques. Je me voyais alors un peu comme un justicier de l'initiation, dans une démarche qui, outre son caractère autoritaire, n'aurait au mieux permis que de présenter une synthèse subjective des "réussites" initiatiques dans le monde grec. Cette perspective n'a jamais réellement pris forme et sa reconstitution ne se veut qu'une introspection destinée à retrouver le cheminement méthodologique qui m'a conduit au présent travail.

Cette première année de recherche m'avait permis de ne dépouiller que les ouvrages devenus classiques dans le champ de l'initiation grecque. J'avais alors la désagréable illusion d'être seul à envisager qu'une utilisation sans borne du concept de rites d'initiation puisse avoir quoi que ce soit de problématique. J'en finissais par douter de ma propre probité intellectuelle. Certainement avais-je raison de repérer, çà et là, des recours abusifs au concept initiatique ; mais n'étais-je pas en train de fabriquer de toute pièce, quitte à forcer le trait des éventuelles maladresses que je repérais dans certains travaux, des preuves permettant d'abonder en faveur de mon argumentaire ? N'avais-je pas un profond désir de détruire ce que j'aurais finalement aimé moi-même construire ? Se posait finalement à moi la question de savoir où s'arrêtait la critique constructive et où commençait la mauvaise foi intellectuelle. Cette question s'avérerait salutaire : je devais parvenir à situer précisément mon travail, à en dégager une ligne de lecture suffisamment claire pour justement ne pas tomber dans ce genre de travers. Que souhaitais-je faire ? Démonter pierre par pierre un concept qui avait depuis longtemps montré l'étendue de ses capacités analytiques ? Certainement pas. Je percevais en effet qu'à travers l'introduction de ce concept dans les études grecques se jouait quelque chose de plus important que l'initiation elle-même, le fait de casser pour de bon l'exception anthropologique dans laquelle, à travers l'idée d'un miracle grec, l'antiquité grecque risque toujours d'être maintenue. Comme nous le verrons, c'est en effet la reconnaissance d'une possibilité de comparatisme qui a permis cet emprunt anthropologique. S'évertuer à pointer les limites de son utilisation en histoire grecque, n'était-ce pas jouer le jeu de ceux qui avaient refusé ce comparatisme ?

Dans une perspective assez similaire, l'année que je consacrais à terminer ce travail de master s'en distinguait néanmoins par l'introduction importante de sources épigraphiques. L'enjeu ne résidait pas dans un croisement des sources destiné à éclairer sous un jour différent les pratiques discursives et rituelles présentant des caractéristiques susceptibles d'être interprétées à travers le prisme initiatique – le matériel que j'avais extrait notamment de la Périégèse se prêtait en effet mal à ce type de tentative. Le dépouillement du corpus des "Lois Sacrées" avait davantage pour objectif de penser des pratiques rituelles généralement considérées initiatiques, en dehors de ce prisme conceptuel, par le truchement de la comparaison épigraphique. En d'autres termes, je cherchais à retrouver, face à ces pratiques rituelles, un regard naïf, non déformé par le prisme initiatique. Je dis naïf, car tout simplement

irréalisable : comment espérer pouvoir, d'une part, faire fi de ce que l'on a déjà intégré, voire incorporé, consciemment ou non, des lectures préalables, et, d'autre part, ignorer, de façon arbitraire, en seule raison de leur présupposé théorique, les analyses des pratiques rituelles au cœur de l'enquête ? Ce n'aurait tout simplement pas été raisonnable. Pourtant, cette recherche d'un regard nouvellement naïf ne m'apparaît rétrospectivement pas dénuée de sens, au moins dans ses intentions. Il permettait d'aborder les pratiques rituelles dites initiatiques comme n'importe quel autre type de pratique rituelle et, en ce sens, permettait le déploiement de nouveaux rapprochements autour de caractéristiques différentes. Il ne s'agissait en effet plus de rapprocher les éventuelles symbolisations de mort rituelle ou de renaissance du néophyte, mais plus prosaïquement d'effectuer des rapprochements autour du type de rite en jeu au sein de ces pratiques (sacrifices, libations, offrandes, chœurs, etc.), des espaces sacrés qu'elles mettent en branle ou des catégories sociales qu'elles sollicitent. Car ce qui pose à mon sens le plus problème, c'est le caractère extraordinaire que semble conférer le label initiatique à toute pratique rituelle qui se voit le recevoir. Or, constater qu'au début du II^{e} siècle av. notre ère, la présence de neuf *paides* et neuf *parthenoi* est requise à Magnésie du Méandre lors des prières prononcées en l'honneur de Zeus Sôsipolis[9], dans une configuration assez similaire au groupe symétrique de sept *paides* et sept *parthenoi* censés supplier, sur les bords du fleuve Sythas à Sicyone, Apollon et Artémis[10], permet de redonner de la trivialité à la seconde de ces pratiques rituelles, souvent interprétée, depuis les travaux d'Angelo Brelich, en fonction du schéma initiatique[11]. Cette banalisation volontaire de pratiques rituelles généralement circonscrites à l'intérieur d'un espace double, formé par la superposition des théories de l'initiation et de leurs expressions rituelles hellènes, permet, sans remettre en cause la nécessité d'un traitement comparatiste extra-sociétal, d'étendre le spectre des possibles pratiques socio-rituelles avec lesquelles comparer les pratiques dites initiatiques. (Re)banalisées, les pratiques rituelles jusqu'alors intégrées au cercle restreint des pratiques initiatiques s'en trouvent alors presque désacralisées : elles ne font plus seulement partie du schème initiatique, mais retrouvent une forme de liberté théorique qui me semble fondamentale.

J'ambitionnais toujours, en parallèle, de poursuivre un travail critique sur l'usage de la

[9] *LSAM* 32.

[10] Pausanias, II, 7, 7-8.

[11] Brelich Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, p. 377-387.

catégorie des rites d'initiation dans les études grecques. Trois études allaient retenir particulièrement mon attention. La lecture que je faisais de *Thésée et l'imaginaire athénien*[12], influencée à la fois par un désir d'auto-justification et par une connaissance plus que superficielle des travaux de Claude Calame – que j'assimilais alors essentiellement aux *Chœurs de jeunes filles* –, était certes réductrice ; elle n'en constituait pas moins pour moi une source forte de motivation. Si la découverte de la controverse séculaire sur le couple mythe/rite a marqué durablement la suite de mon travail, c'est surtout sur la dimension auto-critique de cette étude que je me focalisais. Elle m'apparaissait comme l'aveu qui justifiait mes soupçons. La simple réévaluation de l'interprétation d'une partie de son travail de thèse plaidait en faveur d'un travail qui me semblait nécessaire. L'interprétation de la geste de Thésée par le seul prisme initiatique ne semblait pouvoir tenir, et c'était là vraiment ce qui m'importait. Par ailleurs, et alors qu'il me semblait que *La fille d'Athènes* pouvait être considérée comme une lecture devenue classique de l'arrhéphorie, l'article que Guy Donnay proposait quant à ce rituel rencontrait les critiques que je jugeais nécessaire d'objecter à l'analyse de Pierre Brulé[13]. Plus décisive enfin fut pour moi, l'analyse que Pierre Bonnechère a proposé du rituel spartiate de la flagellation éphébique à l'autel d'Orthia[14]. Certes, la parution de cet article précédait la publication de son travail de thèse[15]. Mais l'analyse y semblait pourtant plus critique quant au concept de rites d'initiation qui avait servi, de manière souvent subtile il faut le reconnaître, de clef de lecture à son analyse des récits de sacrifices humains dans le monde grec antique. À rebours d'un traitement souvent synchronique et discursif de la thématique des sacrifices humains, les sources du rituel en l'honneur d'Orthia ont permis à Bonnechère une approche diachronique questionnant l'interprétation initiatique du rituel. Pour être précis, c'est d'ailleurs, bien plus que le concept de rites d'initiation lui-même, l'identification de la flagellation comme avatar de la nécessaire phase de mort symbolique que Bonnechère y remettait en cause.

Chacune à leur manière, ces études m'offraient ce qui m'avait fait défaut un an plutôt : la confirmation extérieure que, après une période d'audace intellectuelle caractérisée par le

---

[12] Calame Claude, *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, Payot, 1990.

[13] Donnay Guy, « L'Arrhéphorie : initiation ou rite civique ? Un cas d'école », *Kernos*, 10, 1997, p. 177-205.

[14] Bonnechère Pierre, « Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain », *Kernos*, 6, 1993, p. 11-23.

[15] Bonnechère Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, *Kernos*, Supplément 3, Athènes-Liège, 1994.

défrichage, à travers le prisme de l'initiation, de divers pans des sociétés grecques anciennes, l'usage de la catégorie des rites d'initiation était en partie entré dans une phase de stagnation théorique qui la rendait quasiment auto-justificatrice : il est légitime d'user de la catégorie de rites d'initiation pour interpréter des pratiques socio-cultuelles hellènes puisque des pratiques socio-cultuelles ont déjà servi de preuve à l'existence de rites d'initiation en pays hellène. D'une position marginale, l'utilisation herméneutique de la catégorie anthropologique des rites d'initiation était progressivement passée à une position si consensuelle qu'elle en était devenue dominante. Et rares devenaient, dans le courant des années 80, les pratiques sociales et culturelles à échapper totalement à des tentatives de lecture initiatique. Cette boulimie interprétative, confinant à l'uniformisation, devait trouver son origine dans une imprécision conceptuelle, me disais-je, et celle-ci devait devenir l'élément problématique de mon enquête. Est-elle originelle ? Ou au contraire est-il possible d'en faire l'histoire ? Quels mécanismes scientifiques, cognitifs ou rhétoriques, permettent de faire cohabiter l'unité d'un concept et son éclatement empirique ? Quelle utilité scientifique peut-elle se trouver dissimulée par ce flou conceptuel ? Paradoxalement, ces questions germaient au moment où, en accord avec Yves, j'avais fait le choix de chercher à prendre du recul par rapport à la notion de rites d'initiation tribale en élargissant au maximum le champ des pratiques cultuelles considérées dans mon travail – l'objectif étant de ne plus se confiner dans un espace de recherche circonscrit aux seules pratiques cultuelles et/ou discursives présentant des séquences susceptibles d'être rapprochées des rites d'initiation, mais de chercher au contraire à reconnecter celles-ci à des ensembles de pratiques cultuelles et/ou discursives non nécessairement en lien avec l'initiation tribale. Tout en en faisant des rites d'initiation mon point de départ et mon prisme favori, je pensais pouvoir m'en émanciper en repensant non pas ses fondements théoriques, mais plutôt la catégorie d'individus à laquelle on l'appliquait de façon exclusive : "les jeunes". À une approche déployée en master 1 que je qualifierais d'essentiellement anthropologique, je tentais donc d'ajouter une optique largement sociologique au cours de cette seconde année de master. En questionnant la pertinence de l'utilisation moderne de termes tels que "jeunesse", "adolescence", "jeunes filles" ou encore "fillettes", mais évidemment aussi de l'utilisation antique de termes tels qu'éphèbe, *parthenos*, *pais*, ou *neos*, je cherchais, par le rapprochement de matériaux mythiques, ethnologiques et épigraphiques, à décloisonner lesdits rites d'initiation tribale hellènes afin de les replacer dans le cadre plus large des pratiques rituelles juvéniles. Peut-être aussi, dois-je

bien avouer, y étais-je encouragé par le fait que la documentation épigraphique se prête plus difficilement à l'exercice de métaphorisation à l'œuvre au sein de l'analyse initiatique[16].

Lorsque fut finalement arrivée l'heure pour moi de décider la façon dont j'allais conduire ce travail de thèse, il m'apparaissait que, malgré le caractère salutaire de cette prise de distance avec le concept de rites d'initiation dans l'étude des pratiques cultuelles juvéniles, ma toute première intuition avait en fait dû être la bonne. L'utilisation de la catégorie des rites d'initiation en histoire des sociétés grecques anciennes posait bel et bien problème ; elle devait en conséquence être interrogée. Simplement n'avais-je pas su percevoir comment pénétrer correctement ce champ de recherche. Il fallait donc changer de méthode, il fallait tout revoir et surtout le revoir autrement : les textes de référence d'anthropologie historique qui jusqu'alors avaient été pour moi des sources d'inspiration méthodologique (croisement des sources, rapprochement de séquences mythiques et/ou rituelles, analyse structurale), interprétative (mort symbolique du néophyte, métaphore du passage, croissance végétale, animale et humaine comparée, interprétation d'épiclèse, etc.) et conceptuelle (inversion périodique des normes de société, séparation des sexes, représentation métonymique du groupe social, etc.) devaient devenir des sources tout court, du matériau brut à partir duquel construire une historiographie de l'usage du concept de rites d'initiation dans le champ des études grecques. Qu'un possible malentendu soit cependant dès à présent dissipé au risque sinon de ne pas être bien compris : en cherchant à traiter la bibliographie contemporaine comme un corpus de sources renseignant l'histoire de la notion de rites d'initiation en histoire grecque, je ne cherche pas à revendiquer la possibilité d'accéder à une position surplombante, qui seule permettrait un traitement dépassionné de la question. S'il ne semble pas déraisonnable de suggérer qu'aujourd'hui les enjeux autour du concept de rites d'initiation se sont quelque peu amoindris, une part d'affectif est nécessairement engagée par le chercheur dans l'objet de son étude, qui rend celle-ci subjective. Il en va donc des autres comme de moi-même. D'autant plus qu'une perspective historiographique m'est apparue, seule, insatisfaisante ; séparée d'une confrontation directe aux sources, elle n'aurait au mieux permis qu'une mise en valeur des problèmes inhérents à l'utilisation du concept initiatique, au pire

[16] Cf. sur ce point Ma John, Black Hunter variations, *PCPhS*, 40, 1993-94, p. 49-80 et Chankowski Andrzej S., *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 2010, p. 25-29.

aurait laissé la désagréable impression d'un jugement péremptoire[17]. J'ai donc jugé préférable de tenter de confronter aux sources de l'histoire grecque, la posture critique qu'il me semblait légitime d'adopter suite à mon enquête. Ou pour le dire autrement, c'est au contact direct des pratiques sociales et culturelles grecques qui, depuis Jane E. Harrison, ont permis à l'historiographie de l'antiquité grecque de développer sa version propre du concept de rites d'initiation, que j'ai estimé bénéfique de tester empiriquement les conclusions plus théoriques que j'avais cru pouvoir établir à partir de l'analyse des études consacrées à ce sujet.

Il ne s'agira donc en aucun cas de chercher à parler à partir d'une position qui se voudrait extérieure à l'historiographie des rites d'initiation en pays hellène ; et cette étude ne fait finalement pas autre chose que participer à la construction continue de cette historiographie. Pourtant, une fois rejetée *a priori* la position de surplomb qui a, soulignons-le, le net avantage de dédouaner le chercheur de penser sa relation à l'objet de son étude, il faut avouer qu'il est malaisé de définir le lieu d'où j'entends réellement parler. La métaphore du surplomb, qui charrie avec elle l'idée d'une vision panoptique de l'objet, est en effet bien plus simple à conceptualiser qu'une position qui se veut à la fois juge et partie, tout en même temps en-dedans et en-dehors de l'objet qui est au centre de son questionnement. Mais c'est pourtant bien cette position ambiguë que j'ai choisi – ou tout du moins essayé – de tenir. C'est donc elle qu'il va me falloir tenter de préciser au fur et à mesure que l'enquête avancera. Au préalable cependant, il me semble opportun de revenir maintenant sur les choix d'écriture personnels retenus pour ce travail.

[17] Cf. Certeau Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 64. Michel de Certeau s'interroge ici sur la position du « praticien » qui prend pour objet d'étude sa discipline même. D'où parle-t-il ? « Peut-il inverser le processus de compréhension qui rapporte un produit à un lieu ? ». Certainement pas ou alors « il serait donc un fugueur, il céderait à un alibi idéologique si, pour établir le statut de son travail, il recourait à un *ailleurs* philosophique, à une *vérité* formée et reçue en dehors des voies par lesquelles, en histoire, tout système de pensée est référé à des « lieux » sociaux, économiques, culturels, etc. Pareille dichotomie entre ce qu'il fait et ce qu'il en dirait servirait d'ailleurs l'idéologie régnante en la protégeant de la pratique effective. Elle vouerait aussi les expériences de l'historien à un somnambulisme théorique. Bien plus, en histoire comme ailleurs, une pratique sans théorie verse nécessairement, un jour ou l'autre, dans le dogmatisme de « valeurs éternelles » ou dans l'apologie d'un « intemporel ». Le soupçon ne saurait donc s'étendre à toute analyse théorique ».

Je, tu, il...

Ce retour sur le parcours qui m'a conduit jusqu'au présent travail avait pour objectif de rendre moins artificielle la forme définitive prise par ce même travail. J'y ai parlé à la première personne et de manière assez personnelle. J'aimerais maintenant dire pourquoi.

Paul Ricœur a jadis écrit :

« C'est une attente du lecteur du texte historique que l'auteur lui propose un "récit vrai" et non une fiction. La question est ainsi posée de savoir si, comment, et jusqu'à quel point, ce pacte tacite de lecture peut être honoré par l'écriture de l'histoire[18]. »

L'idée d'un « pacte tacite » entre le lecteur et le producteur d'histoire, associée à celle d'une recherche du comment faire que ce pacte soit rendu possible, rend peut-être compréhensible, mais non plus justifiable, ce qui semble être une constante moderne de l'écriture scientifique : histoire, sciences humaines et sciences dures, chacune à un degré différent selon les conventions de son propre champ disciplinaire, partagent en effet visiblement une même passion pour une forme austère d'écriture. Une austérité qui contraint, pour ce qui est de l'histoire, tant la forme générale de la composition historique que le mode énonciatif choisi pour narrer le récit historique ou les éléments littéraires retenus pour composer ce même récit. L'austérité d'écriture se veut rigueur et se pose comme un des garants du caractère scientifique de ce qui est écrit[19]. Toute fantaisie est perçue comme a-scientifique et l'on semble supposer qu'une fois épurée de tout agrément littéraire, la chose

[18] Ricœur Paul, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 55, 4, 2000, p. 731.

[19] Il n'est pas anodin que puissent s'émanciper de cette contrainte seulement ceux qui ont déjà suffisamment démontré le caractère scientifique de leur production historique. Il n'est ainsi pas rare qu'au terme d'une carrière scientifique "exemplaire", les historiens parmi les plus réputés passent à l'écriture de parcours personnels, mémoires, mais aussi essais ou autres formes littéraires qui ne semblent plus réclamer un apparat critique aussi fourni que celui d'une thèse en bonne et due forme. Ceux-ci permettent de développer, du point de vue littéraire, un argumentaire bien plus libre. C'est une notion de confiance qui apparaît donc ici au premier plan, entre celui qui produit et celui qui lit l'histoire : l'habitude d'avoir prouvé avoir dit vrai dispense donc, en quelque sorte, de continuer à le faire.

écrite ne fait plus montre que de science, qu'elle ne sert donc uniquement qu'à ce dont elle doit servir. Elle devient un vecteur transparent de l'analyse. Pourtant, l'on sait trop désormais combien cette austérité est fallacieuse et qu'à travers sa recherche constante, la science, et donc partant l'histoire, se ment en quelque sorte à elle-même, refusant d'affronter les problèmes d'élaboration des savoirs qui sont pourtant les siens.

La fabrication de l'histoire et son écriture sont en effet des activités nécessairement subjectives, une subjectivité qui mérite donc d'être, un maximum, assumée afin de ne pas tromper. La conscience de la subjectivité ne rend certes pas l'écriture de l'histoire moins subjective, mais rend certainement plus sensible le lecteur à cette subjectivité et, en ce sens, ne cherche donc pas à se dissimuler. L'objectif de l'historien ne saurait donc être de poursuivre la chimère d'une technique ou d'un programme d'écriture permettant d'éviter ce qui, à la suite du tournant linguistique, a pu apparaître comme des écueils de la rigueur scientifique ; car d'écueils, il n'y en a qu'à partir du moment où l'on masque cette réalité de la subjectivité scientifique. Assumés, ces écueils redeviennent ce qu'ils ont finalement toujours représenté : la richesse de la diversité et d'une certaine liberté de l'écriture. Contre cette option fantasmatique donc, la solution est selon moi ailleurs : dans la revendication assumée – et donc indiquée – de la position éminemment subjective à partir de laquelle on travaille et du style et de l'organisation générale employés, revendication qui me semble la plus apte à offrir les meilleures conditions d'une possibilité de questionnement de son propre travail par le lecteur. Non pas qu'il s'agisse de proposer une sorte de guide de lecture de ses propres écrits – ce qui reviendrait d'une part à désamorcer, dans son propre intérêt, les possibilités de remise en cause des formulations et modes d'expression choisis par l'auteur, mais aussi d'annihiler à la fois la diversité des lectures possibles d'un même texte et les possibilités d'en livrer une critique –, mais de mettre en exergue autant que faire se peut, ce que l'on décèle, bien qu'insuffisamment, de partis-pris dans sa propre pratique, ce qui relève d'une subjectivité[20].

Par subjectivité, je n'entends pas l'expression pure d'un sujet absolu, mais bien une subjectivité construite et médiatisée par et à travers les différents cercles sociaux dans lesquels

[20] Même s'il est illusoire d'espérer pouvoir y parvenir, ce doit être, je pense, au moins un objectif à se fixer. Évidemment, l'appréhension de sa propre subjectivité par le chercheur demeure limitée par le rapport nécessairement personnel qu'il entretient vis-à-vis de celle-ci, ce qui peut avoir pour conséquence des erreurs de jugement : telle évidence qui lui paraît premièrement objective peut, en réalité, s'avérer profondément subjective ; ou comment il est toujours plus simple de voir la paille dans l'œil de son voisin...

l'individu est engagé, mais qui, au final, engage un ensemble de choix qui lui sont propres. Pour ces raisons, à un « nous » de modestie, j'ai préféré, pour l'indication des choix méthodologiques, l'expression d'avis personnels et plus généralement la conduite de l'argumentaire, le recours au « je ». De plus, sans vouloir forcer outre mesure la dimension bénéfique d'une écriture subjective assumée, il est à noter qu'elle se veut aussi un écho à l'objectif que je me suis fixé dans ce travail : l'objet rites d'initiation n'a, *a priori*, pas de volonté propre, même si cela ne signifie pas qu'on lui refuse le statut de sujet – un sujet qui, en dehors des universitaires et savants qui l'utilisent, l'enrichissent, le transforment, l'appauvrissent, le dupliquent, a des conséquences sur la construction savante et imaginaire de l'antiquité grecque en général. À la confluence des subjectivités multiples des historiens l'utilisant et de sa circulation quasi autonome – magique ? –, l'utilisation de la notion de rites d'initiation est nécessairement fort subjective. Repérer et analyser cette dimension subjective/idéologique ne signifie toutefois aucunement qu'il soit désirable, ni même simplement envisageable, de s'en défaire. En l'assumant, au contraire, il me semble que cette notion perd quelque peu de sa dimension magique, celle qui produit de façon systématique, une fois la notion évoquée, un imaginaire initiatique surplombant, masquant et dominant toute pratique sociale et culturelle. La notion, chargée de tout ce qui l'a précédemment construite, apparaît alors telle qu'on a alors choisi de l'utiliser, même si une part d'inconscient demeure toujours nécessairement.

Sources, chronologie et méthodologie

Choix de sources, d'une chronologie et d'une méthodologie : trois éléments qui ont, dans ce travail, partie liée. Aucun ne s'explique sans le concours des autres, à tel point qu'il est difficile de déterminer lequel pourrait revêtir un caractère premier par rapport aux deux autres. De ce qui précède, on pourrait toutefois supposer que la méthodologie retenue pour aborder la thématique des rites d'initiation est l'élément qui conditionne, même inconsciemment, le choix des sources et du cadre chronologique de l'étude. L'idée de sources brutes me semble en effet n'être qu'un fantasme ; elles sont en réalité toujours déjà en partie déterminées par une sorte de pré-lecture. Quant à la chronologie, au-delà de goûts personnels qui peuvent amener à privilégier telle période historique plutôt qu'une autre, elle s'avère aussi

souvent être davantage la conséquence que la cause de l'option méthodologique choisie.

Ceci étant dit, il faut souligner qu'au-delà de la posture épistémologique, existe une tout autre complexité de l'aventure de recherche, où une forme de hasard a aussi son mot à dire. Et ce hasard a voulu que, pour ce qui est de ma propre aventure de recherche, ce soient les sources et la chronologie initialement choisies qui aient quasiment orienté mes choix méthodologiques finals. C'est en effet un constat d'impasse – impasse de ne pouvoir parvenir à mener à bien une histoire diachronique des rites d'initiation grecs – qui m'a conduit à repenser et refondre mon projet initial. Ce constat, en quelque sorte fortuit, je le dois au fait d'avoir convenu avec Yves Lafond d'inscrire au départ mon projet dans le cadre de la vieille Grèce romaine et de prendre Pausanias comme informateur privilégié. Face à cette impasse, deux options s'offraient à moi : rebrousser chemin, à la recherche d'une autre piste de travail plus à même de pouvoir satisfaire mes premières ambitions – alternative qui nécessitait de changer de cadre d'étude. Ou comprendre pourquoi je tombais dans une impasse, comprendre ce qui rendait impossible la production d'une histoire diachronique des rites d'initiation à partir de la Périégèse. Persuadé que le cadre initialement choisi n'était pas en cause, c'est la seconde voie que j'ai choisi de suivre. Elle s'est imposée comme une évidence : il était nécessaire, au moins dans un premier temps, de me détourner de l'étude des rites d'initiation entendus comme une catégorie spécifique de rituels grecs, pour me pencher sur le concept de rite d'initiation en tant qu'il est lui-même un produit de l'histoire et à ce titre un objet d'histoire. Le choix de cette voie allait paradoxalement me contraindre à repenser également le cadre chronologique et le corpus de sources de ma recherche. Enfin plus que repenser, il s'est plutôt agi de s'abandonner, dans une situation presque de passivité, à une autre forme de chronologie et une autre forme de corpus de sources. Je décidais de laisser tomber la définition *a priori* d'un cadre chronologique et d'un corpus de sources, et de m'en remettre finalement aux choix de sources et de cadres chronologiques de ceux des historiens qui avaient traité la question des rites d'initiation grecs. Je pensais ainsi comprendre comment la combinaison de leurs différents travaux avait pu à la fois être la source de mon projet initial, et en même temps constituer ce qui avait concouru à son abandon.

En remontant chacun des dossiers initiatiques suivis par les hellénistes, j'ai dès le début ambitionné de comprendre la construction, par l'historiographie grecque, des multiples liens entre les traces des sociétés grecques anciennes et une catégorie anthropologique. Ce

sont ces liens, presque comme combinés en une seule et même entité, qui en effet ont permis tout au long de la construction de l'historiographie de ce sujet, la production d'une représentation grecque (d'une version grecque) du concept de rites d'initiation. Détricoter cette version implique donc de repartir des dossiers-preuves de l'existence de rites d'initiation en pays grec afin de déconstruire les *a priori* ayant pu conduire à l'établissement de relations sémantiques entre des pratiques discursives et rituelles grecques et la catégorie anthropologique des rites d'initiation. Sans exclure *a priori* aucun de ces dossiers-preuves, il n'a cependant pas été question de rendre compte de l'ensemble des pratiques grecques ayant à un moment ou un autre, de près ou de loin, été associées à la catégorie des rites d'initiation. D'une part, il m'a semblé que ces pratiques pouvaient elles-mêmes être catégorisées en fonction du type de relations sémantiques établi par les historiens entre elles et la catégorie de rites d'initiation – et à ce titre, certains dossiers-preuves, en raison tantôt d'un corpus de sources plus solide qu'à l'accoutumée, tantôt de leur caractère extraordinaire, ont acquis une sorte de valeur archétypale. On pourrait citer par exemple le cas des Brauronies. J'ai donc fait le choix de me concentrer sur l'étude de ces archétypes, estimant que la mise au jour des présupposés ayant conduit à leur qualification en tant que rites d'initiation aurait valeur de démonstration pour les autres pratiques se rapportant à la même catégorie. D'autre part, il faut déjà préciser qu'après un premier moment historiographique consacré à la recherche de preuves visant à confirmer, préciser et structurer ce que l'on sentait être une part fondamentale des processus sociaux des sociétés grecques anciennes – *i.e.* l'existence des pratiques similaires aux pratiques existantes dans d'autres sociétés et qualifiées par l'anthropologie de rites d'initiation –, une seconde période s'est ouverte où il a surtout été question de trouver de nouveaux cas permettant d'étendre toujours plus le domaine d'intervention des dits rites et d'ainsi gonfler le dossier global. Dans ce second moment historiographique, rares sont les sources de l'histoire grecque à avoir échappé à une tentative de lecture initiatique. Pour le présent exposé, il m'a semblé que s'il était important de mettre en évidence ce changement d'objectif de la recherche, il y avait en revanche peu d'intérêt à reprendre une à une chacune de ces tentatives de lecture par le prisme initiatique. Des choix ont dû être effectués et il est possible que certains d'entre eux apparaissent arbitraires aux lecteurs.

Mon approche des rites d'initiation grecs se veut donc premièrement synchronique. Cela peut sembler paradoxal si l'on se souvient que c'est le manque de dimension diachronique du phénomène initiatique en Grèce qui m'a initialement conduit à repenser mon

projet initial. Mais ce paradoxe n'est que de surface. Car l'approche synchronique pour laquelle j'opte n'est qu'une manière de viser un objectif différent : je n'envisage en effet aucunement de proposer une étude synchronique des rites d'initiation, étude qui chercherait à établir, à partir des diverses monographies qui jalonnent l'histoire de l'utilisation de cette catégorie, les multiples et mouvantes facettes de ce qu'auraient pu être les rites d'initiation dans leur existence grecque. Il ne s'agit pas non plus – ou pas uniquement – de chercher à faire dialoguer une certaine réalité du phénomène initiatique dans les sociétés grecques anciennes et les diverses dimensions anthropologiques de la catégorie anthropologique des rites d'initiation. Non. Par le biais d'une approche synchronique, j'entends saisir comme un tout, mais à partir des divers éléments qui la constituent, la représentation historienne contemporaine d'un ensemble de pratiques grecques pensées comme les diverses expressions d'un même processus général se voulant la déclinaison grecque de la catégorie anthropologique des rites d'initiation. Je ne pars donc pas du présupposé selon lequel l'antiquité grecque aurait connu des processus sociaux relevant de la catégorie anthropologique des rites d'initiation, mais plutôt d'une posture qui considère que l'historiographie des sociétés grecques a rattaché différents processus sociaux grecs à la catégorie anthropologique des rites d'initiation. La distinction peut sembler mince mais est fondamentale. Dans le premier cas, il s'agit de considérer que la présence de rites d'initiation dans les sociétés grecques anciennes est un fait, et qu'ainsi, les processus sociaux qui ont été catégorisés comme tels répondent, dans leurs dimensions anthropologiques, aux logiques qui sous-tendent la catégorie anthropologique des rites d'initiation. Dans l'optique qui est la mienne en revanche, les « rites d'initiation grecs » ne sont jamais plus qu'une interprétation historienne, parmi d'autres, de la reconstitution de pratiques sociales anciennes. Je ne leur accorde pas *a priori* d'existence propre, pas d'existence autre que celle qu'ils tirent de la représentation contemporaine du passé grec. L'enjeu de cette recherche n'est donc pas, par le biais d'une approche synchronique, de chercher à ramasser dans les sources grecques l'ensemble des manifestations des rites d'initiation afin d'en dresser un portrait général, mais plutôt de chercher à ramasser l'ensemble de ce qui, dans les sources grecques, a pu amener les historiens à forger, au sujet de l'antiquité grecque, le postulat que s'y déroulaient des rites similaires à l'ensemble des pratiques sociales que l'anthropologie a regroupé sous le vocable de rites d'initiation.

Dans un premier temps, donc, les sources grecques ne m'intéresseront que parce

qu'elles ont déjà été passées au filtre initiatique par un ou plusieurs historiens. C'est donc avant tout l'analyse des sources grecques, plus que les sources grecques elles-mêmes, qui feront en premier lieu l'objet de mon attention. En ce sens, ce que la pratique historienne entend généralement par le vocable de sources secondaires, je le considérerai comme autant de sources primaires de ce qui constitue l'objet de mon étude : la construction d'un avatar grec de la catégorie anthropologique des rites d'initiation. L'ensemble de la littérature contemporaine traitant de la question de l'initiation dans l'antiquité grecque sera ainsi traitée comme une masse de sources primaires permettant de penser l'objet historique rites d'initiation grecs. Telle monographie ne sera, à ce titre, pas uniquement appréhendée comme une source d'information potentielle sur la catégorie générale des rites d'initiation, ni non plus comme la simple expression de la pensée de l'historien qui l'a produite sur lesdits rites, ni enfin comme une simple illustration du caractère heuristique de l'utilisation, en histoire grecque, de la catégorie de rites d'initiation. Ces analyses historiennes seront plutôt saisies comme faisant intégralement partie d'un même édifice, certes protéiforme, celui de la représentation par l'historiographie, sous la forme de la catégorie des rites d'initiation, de divers processus sociaux grecs. En ce sens, non seulement chacune de ces études devra être analysée à partir de la place qu'elle occupe dans la tradition historiographique du sujet traité, mais devra aussi être saisie comme une potentielle trace laissée, sur l'objet rite d'initiation, par le cadre d'analyse et les schémas de pensées qui auront été ceux de son auteur et des courants de pensée dans lesquels celui-ci s'inscrit[21].

[21] Michel de Certeau a écrit : « Aussi bien, on ne peut pas appeler « recherche » l'étude qui adopte purement et simplement les classements d'hier, qui par exemple « s'en tient » aux limites posées par la série H des Archives, et qui donc ne se définit pas un champ objectif propre. Un travail est scientifique s'il opère une redistribution de l'espace et il consiste d'abord à se donner un lieu par « l'établissement des sources » – c'est-à-dire par une action instituante et par des techniques transformatrices », Certeau Michel, *op. cit*, p. 86-7. Bien que j'aie expliqué m'être plutôt laissé porter par les corpus de sources établis avant moi par les historiens de l'antiquité grecque ayant travaillé autour de la thématique des rites d'initiation, j'espère avoir suffisamment montré comment mon approche des sources n'avait pourtant rien de passive et comment elle procédait bien à une « redistribution de l'espace ». D'une part, à l'intérieur de ce « corpus de corpus » – corpus le plus souvent lus conventionnellement de façon univoque, au sens où l'on estime qu'ils décrivent tous une seule et même réalité sociale –, je tente d'opérer d'autres découpages, à même de mettre en exergue d'autres types de logiques et en cela je reconfigure en quelque sorte divers corpus (cf. la troisième partie de cette recherche). D'autre part, je répète que je considère, au sein du travail qui est le mien, que la bibliographie contemporaine devient elle-même corpus de sources : je fais donc le choix d'opérer non pas

Ainsi on postulera que la représentation qu'un historien de l'antiquité grecque lambda se fait de la catégorie anthropologique des rites d'initiation se nourrit de la réification de cette catégorie à partir du conglomérat des études antérieures qui ont traité du sujet, tout autant que cette représentation nourrit en retour cette même réification, et ce, tout au long du continuum historiographique. Je chercherai donc, lorsque cela s'avérera possible, à contextualiser au mieux la production d'une étude afin de dégager autant que faire se peut, la position à partir de laquelle son auteur l'a produite. Mon approche de la littérature contemporaine comportera donc une dimension diachronique non négligeable. Mais il faudra également voir les liens multiples que tissent entre elles ces études historiques et qui finissent par former comme des réseaux sémantiques, non nécessairement cohérents entre eux, mais dans lesquels puise sans cesse, afin de se constituer, et même si c'est dans un perpétuel mouvement, la représentation collective de la catégorie des rites d'initiation dans sa variante grecque.

À ce sujet, il convient d'expliciter ce que j'entends par l'expression vague de « représentation collective » : telle que je l'ai utilisée précédemment, on pourrait, d'une part, garder l'impression que celle-ci existe, et d'autre part qu'elle est consensuelle et définie, au moins à un moment donné. Ce n'est pourtant pas mon intention. Je ne cherche pas à théoriser cette expression ; juste à en faire un outil. Ce faisant, je suis conscient de procéder à une forme de réification de cette expression. Je lui donne en quelque sorte vie, alors même que je n'ai pas cherché à expliquer sur quoi je me fondais pour l'utiliser. Mais je ne chercherai justement pas à l'expliquer. Car bien que cette réification puisse être gênante, elle n'en est pas moins inévitable afin de mener mon travail à bien ; ou du moins se doit-elle d'être une première étape que je ne chercherai à dépasser que par la suite. Je m'explique. Il est évident que chaque historien s'insère à sa façon dans l'historiographie du sujet qu'il choisit et que cette insertion est en elle-même productrice de cette historiographie. C'est avec son expérience, sa sensibilité et son imaginaire propres que chacun aborde et s’approprie en effet la notion de rite d'initiation qu'il utilise comme outil herméneutique et/ou heuristique. Mieux, c'est à son image et à l'image de sa propre sensibilité que chacun configure et modèle cette notion qui lui

simplement dans la relation d’un présent (ego et son temps) à un passé (objet et son temps), mais aussi dans celle d’un présent (ego et son temps) à des micros présents-passés (historiens et leurs temps) qui eux-mêmes sont pris dans une relation à un passé antérieur (objet et son temps). Il me semble donc qu'à travers ce jeu de relations croisées, qui par ailleurs me permet de revendiquer une position que j'estime pertinente, se joue une « redistribution de l'espace » suffisante pour conférer à ce travail au moins un des caractères de tout travail scientifique (historique).

préexiste. L'utilisation d'une catégorie telle que celle des rites d'initiation comporte donc une part éminemment personnelle. Mais cela n'empêche pas pourtant que derrière tous ces particularismes existe un fond commun imaginaire à partir duquel seulement un dialogue disciplinaire est rendu possible[22]. Ce fond commun, essentiellement du domaine de la représentation pour ce qui est des rites d'initiation en pays grecs, n'est certes pas figé. Le stock d'images sur lequel il se construit se renouvelant sans cesse, c'est lui-même qui est sans cesse remodelé. Par ailleurs, même d'un point de vue théorique, il faut ajouter qu'il semble difficile, pour ne pas dire impossible, de tenter de figer ce fond commun afin de l'étudier, du fait qu'il n'existe réellement qu'à travers une fusion de son existence potentielle avec la vision particulière que chacun s'en fait. Or c'est pourtant bien ce programme impossible que je me propose de suivre. Il semble en effet opportun, et même si cela constitue une erreur théorique, de réifier la « représentation collective » des rites d'initiation grecs née de ce fond commun, et ce dans le but de pouvoir artificiellement la figer, à différents moments historiographiques, afin de la disséquer. Alors seulement, il deviendra possible de mettre au jour les présupposés à partir desquels cette représentation a été rendue possible, mais aussi les conséquences que son

[22] D'une certaine façon, il me semble que la façon dont j'appréhende la production de savoir autour de la catégorie des rites d'initiation dans le champ des études grecques n'est pas totalement différente de la façon dont Jacques Guilhaumou décrit le programme de recherche développé en histoire des concepts autour des historiens à l'initiative du projet *Handbuch politish-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* (Hans-Jürgen Lüsebrink, Rolf Reichardt et Eberhard Schmitt (éd.), *Handbuch politish-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, München, Oldenburg, fasc. 1-20, 1985-2000): « Ainsi, explique Guilhaumou, l'accent est mis sur une histoire pragmatique et culturelle des concepts qui associe de plus en plus les sources iconographiques aux textes. À ce titre, les concepts ne sont pas appréhendés uniquement dans leur résonance discursive, mais aussi dans leur dimension corporelle et leur charge émotionnelle sur la base des sources visuelles. La dimension réflexive des concepts, dans leur historicité même, s'en trouve renforcée : il ne s'agit donc pas de construire une sémiologie du concept, mais d'en appréhender la vision que les contemporains en ont par *leur conscience collective sur la base d'une combinaison d'éléments verbaux et iconiques* », Guilhaumou Jacques, « De l'histoire des concepts à l'histoire linguistique des usages conceptuels », *Genèses*, 38, 2000, p. 109. (C'est moi qui souligne). Il faut néanmoins souligner ce qui, selon moi, distingue mon projet de ce programme de recherche : à savoir le fait qu'à la différence des concepts appréhendés par ce type d'histoire des concepts, la catégorie des rites d'initiation n'a quasiment pas de résonance hors du milieu universitaire ; nous y reviendrons. Ainsi, pour ce qui nous concerne, les contemporains de cette catégorie et leur « conscience collective » se résume donc à une sorte de microcosme, celui des antiquisants, dont les interactions sociales, en dehors des éventuels jeux de pouvoir, se résument essentiellement à la production de savoir.

existence même exerce en retour sur l'analyse des pratiques sociales grecques juvéniles.

J'ai conscience que ce danger de la réification guette plus généralement l'utilisation que je fais de la catégorie anthropologique des rites d'initiation. Je dois également m'en expliquer. En cherchant à faire des rites d'initiation non pas une catégorie d'analyse, mais une catégorie à analyser, je l'objective en tant qu'objet historique, objet digne d'histoire. Et cette objectivation n'a pas d'autre dessein que celui justement de faire de cette catégorie un objet historique, un objet digne d'histoire. Pour produire l'historiographie d'un objet, il faut en effet soi-même construire cet objet. Pourtant, ce faisant, il n'y a pas à douter que je réifie cette catégorie qui m'obsède depuis maintenant plusieurs années. En souhaitant démontrer son caractère construit, parfois arbitrairement, et les conséquences de cette construction, je tends à lui offrir une forme d'existence propre. La catégorie des rites d'initiation prend alors vie et semble muée par une forme d'intériorité propre, ce qui en aucun cas n'est mon intention première, bien au contraire. Je souhaite en effet, à l'inverse, démontrer justement que c'est ce type de processus qui a eu tendance, insidieusement, à faire de la catégorie des rites d'initiation une catégorie dévorante. Par ailleurs, cette focalisation qui est la mienne sur les rites d'initiation en tant que catégorie d'analyse n'est pas nécessairement partagée par l'ensemble des historiens ayant, de près ou de loin, approché la thématique des rites d'initiation chez les Anciens Grecs. Il y a donc fort à parier que le caractère totalisant que je confère régulièrement aux rites d'initiation ne soit pas nécessairement présent à l'esprit de l'ensemble des hellénistes les ayant utilisés. J'ai en effet toujours eu tendance à associer le recours à l'expression « rites d'initiation » au sein de travaux sur les sociétés grecques anciennes, à l'ensemble du champ sémantique charrié par cette catégorie anthropologique. Il n'est cependant pas certain que ce fût toujours le cas pour l'ensemble des hellénistes ayant utilisé cette catégorie d'analyse. Rien n'empêche en effet, si ce n'est le fait qu'il s'agisse d'une approximation théorique, d'imaginer qu'un auteur ait pu avoir recours à l'expression « rites d'initiation » sans avoir obligatoirement à l'esprit l'ensemble du bagage mental qui voyage aux côtés de cette catégorie, mais simplement pour souligner qu'une séquence rituelle, par exemple, ait pu revêtir une certaine dimension initiatique. Ce danger de la réification peut donc constituer, je le reconnais, une importante limite à mon travail. Ce me semble toutefois constituer un préalable inévitable. Tout d'abord, et si l'on poursuit l'hypothèse d'un historien qui aurait eu recours à la notion de rites d'initiation sans pour autant souhaiter que soient activés les multiples liens sémantiques que la mobilisation de cette catégorie a la capacité de

mettre en branle, il faut remarquer que cela ne doit pas nécessairement amener à nuancer le propos qui est le mien. Peu importe, en effet, que pour cet historien lambda l'utilisation de l'expression « rites d'initiation » n'ait pas le caractère totalisant que je lui confère, car ce que je souhaite démontrer c'est qu'il n'est justement pas possible d'utiliser cette catégorie anthropologique en dehors de l'ensemble des champs sémantique et imaginaire à l'intérieur desquels elle prend seulement forme et sens, et que de plus, chaque étude renforce, même malgré elle, ce processus de réification. Une certaine orientation[23] de l'histoire des concepts ne semble, selon Jacques Guilhaumou, pas dire autre chose : l'historien explique en effet que pour l'histoire des concepts telle que développée par des historiens comme Quentin Skinner et J. G. A. Pocock, « il s'agit de montrer, d'une étude à l'autre, que les auteurs considérés ne se contentent pas de conceptualiser dans une situation spécifique, mais qu'en écrivant, ils investissent le contexte dans leur mouvement argumentatif par des actes de langage : ils disent donc quelque chose au sens performatif du dire, ils sont agissants24. » En outre, il me semble que sans cette réification première, il n'est pas de travail possible de déconstruction qui puisse être envisagé sérieusement. En quelque sorte, il s'agira donc de réifier de façon exacerbée cette catégorie des rites d'initiation, comme pour la caricaturer, afin de mettre en évidence le processus de réification plus insidieux déjà à l'œuvre dans l'historiographie de cette notion.

Opération historiographique et utilisation historiographique des « rites d'initiation »

J'espère avoir convaincu qu'une historiographie de la catégorie des rites d'initiation s'avérait nécessaire afin que le champ d'études ouvert par l'utilisation de cette catégorie ne tombe pas de lui-même en désuétude.

J'aimerais maintenant amorcer l'idée que l'utilisation qui est faite de la catégorie des rites d'initiation dans le champ des études grecques n'est rendue possible qu'à travers un dispositif spécifique d'opération historiographique dans lequel la production d'un savoir

23 Jacques Guilhaumou propose en effet, au sein de l'histoire des concepts, une distinction entre un courant prenant appui sur les travaux de Reinhardt Koselleck et la *Begriffsgeschichte*, et un courant qu'il nomme « École de Cambridge », autour des travaux de Quentin Skinner et J. G. A. Pocock. Cf. Guilhaumou Jacques., *op. cit*.

24 Guilhaumou Jacques, *op. cit.*, p. 110.

“objectif” est fortement corrélé à la production *a priori* d'images mentales “subjectives” – j'entends par-là des images mentales individuelles mais comportant une dimension collective indéniable –, ou mobilisant, à tout le moins, les parts imaginaire et émotionnelle des historiens y ayant recours. Telle que je l’envisage, cette production d'images mentales n'est pas un simple préalable à l'opération historiographique, mais plutôt tout en même temps un filtre général qui contraint l'opération historiographique et comme une toile de fond qui permet à l'analyse, en s'y déployant, d'acquérir une forme de consistance et d'offrir ainsi un corps au produit de cette opération historiographique. Une analyse des spécificités de ce dispositif d'opération historiographique semble donc offrir le seul chemin permettant une compréhension complète des enjeux de l'utilisation de la catégorie des rites d'initiation dans le champ des études grecques, mais aussi une voie privilégiée pour une mise au jour des points aveugles de l'utilisation de cette même catégorie en histoire grecque. Si l'on fait le choix de prendre pour postulat le fait que cette production d'images mentales se matérialise dans le travail historiographique par le biais de divers processus narratifs sur lesquels je reviendrai tout au long de ce travail, j'aimerais convaincre le lecteur que les apports, tant théoriques qu'empiriques, des travaux s'inscrivant plus ou moins dans un courant que l'on peut qualifier de narrativiste me semblent essentiels à l'analyse du dispositif spécifique d'opération historiographique qui fonde la production d'une histoire des rites d'initiation dans l'antiquité grecque.

Il convient donc dans un premier temps d'expliciter ce qu'à partir de maintenant on entendra par « opération historiographique ». Si nous devons la paternité de cette expression passée à la postérité à Michel de Certeau, il me semble, après les travaux de François Dosse, que celle-ci se voit enrichie des analyses de Paul Ricœur[25] : un enrichissement qui ne se veut ni correctif, ni même augmentatif. Il s'agit plutôt d'envisager les définitions qu'en donnent ces deux auteurs comme un conglomérat permettant d'appréhender l'opération historiographique dans toute l'étendue et toute la richesse de son spectre.

Michel de Certeau a jadis décomposé l’opération historiographique en la triple combinaison « d’un *lieu* social, de *pratiques* “scientifiques” et d’une *écriture*[26] ». Par ces trois

[25] Dosse François, *Paul Ricœur et Michel de Certeau. L'Histoire : entre le dire et le faire*, Paris, L'Herne, 2006.

[26] Certeau Michel de, *op. cit.*, p. 64. Précisons que par le terme « scientifique » il entend « la possibilité d’établir un ensemble de *règles* permettant de « contrôler » des *opérations* proportionnées à la *production* d’objets

composantes, se détachent déjà de leur support matériel – à savoir les écrits que l'on qualifie d'histoire –, comme en surimpression, les principaux lieux où la subjectivité historienne – entendue comme une subjectivité marquée par la *praxis* historienne – se fait jour. C'est ici et là que se posent les limites de la recherche de la "vérité historique", faisant alors place à la production d'histoire[27]. La description de ces lieux devrait donc nous offrir des clefs pour pénétrer l'édifice historiographique construit à partir des travaux sur les rites d'initiation. Il nous faut par conséquent maintenant les passer en revue.

Telle qu'elle est envisagée par Michel de Certeau, cette combinaison comporte une part éminente qui relève de la sociologie et de la politique, ou plus généralement de la société, dans son rapport à l'histoire. Je veux parler de cette part que Certeau nomme le *lieu* social et à partir duquel est élaborée l'opération historiographique. François Dosse explique que dans la perspective de Michel de Certeau, « l'œuvre historienne est alors conçue comme le produit d'un lieu institutionnel qui le surdétermine en tant que relation au corps social, tout en restant le plus souvent purement implicite, le non-dit du dire historien[28]. » Ce lieu de production de l'histoire est un élément fondamental de l'opération historiographique telle que la conçoit Michel de Certeau, si fondamental que le refus de sa prise en compte par l'historien vaut presque refus de scientificité :

« Est abstraite, en histoire, toute "doctrine" qui refoule son rapport à la société... Le discours "scientifique" qui ne parle pas de sa relation au "corps" social ne saurait articuler une pratique. Il cesse d'être scientifique. Question centrale pour l'historien. Cette relation au corps social est précisément l'objet de l'histoire[29]. »

L'attention portée à ce *lieu* social de production de l'histoire – de même que le champ lexical "industriel" qui traverse en partie les analyses épistémologiques de Certeau – laisse

déterminés » (*Ibid*., note 5 p. 64).

[27] Comme je l'ai déjà signifié, ceci n'est pas à regretter, simplement à prendre en considération lorsque l'on se trouve en position de récepteur d'histoire et à affronter le plus consciencieusement possible lorsque l'on endosse le rôle du producteur d'histoire.

[28] Dosse François « Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2/2003, n° 78, p. 147, consultation en ligne, URL : www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2003-2-page-145.htm. DOI : 10.3917/ving.078.0145.

[29] Certeau Michel de, *op. cit*., p. 70.

apparaître en filigrane les apports marxistes dont l'historien a expliqué, lors d'un entretien avec Jacques Revel en 1975, s'être inspiré :

« Je suis parti de Marx : “L’industrie est le lieu réel et historique entre la nature et l’homme” ; elle constitue “le fondement de la science humaine”. Le “faire de l’histoire” est en effet une “industrie[30]”. »

L'industrie comme métaphore possède la force de donner à voir, tout en même temps, les trois éléments de la combinatoire certalienne. Car, certes, dans une perspective marxiste, c'est évidemment un agencement spécifique des conditions de production de l'histoire que Certeau entend dévoiler ; un agencement qui, d'ailleurs, et c'est la raison d'être de l'historiographie, évolue en même temps qu'évolue son rapport à la société. En ce sens, l'élément liant le comparé au comparant, au sein de ce premier jeu métaphorique, est le dispositif spécifique de médiation qui, dans un rapport constant à la société, permet de produire, à partir du donné, le créé : d'un côté l'industrie comme mode de production spécifique, de l'autre la recherche historique et son inscription, du moins pour ce qui est de la période la plus contemporaine, dans un champ disciplinaire organisé au sein d'une université publique d’État (au moins pour ce qui est de la France). Mais l'industrie, puisque suivant un contexte spécifique, il peut aussi s'agir d'un synonyme, c'est aussi, voire avant tout, la “fabrique”. C'est ici qu'intervient un second jeu métaphorique : à travers lui se trouve alors mis en lumière le processus même de fabrication dont la fabrique est le *lieu* social, et, avec la fabrication, est charrié tout un imaginaire du faire qui dévoile le caractère fabriqué, construit de l'histoire, en même temps que les techniques et procédures de cette fabrication. Voici alors illustrées pour nous, d'une manière quelque peu métaphorique, ce que Michel de Certeau nomme les pratiques scientifiques et l'écriture. Mais déjà nous allons trop vite.

Il faut en effet encore dire de l'idée de *lieu* social qu'aussi déterminante qu'elle puisse s'avérer pour la compréhension globale de l'opération historiographique, elle n’a que peu

[30] Certeau Michel de, Entretien avec Jacques Revel, *Politique – Aujourd’hui*, novembre-décembre 1975, p. 66, cité par Dosse François, *op. cit*. Je précise que cette citation, et sa pertinence, ont été portées à ma connaissance par la lecture de l'article de François Dosse ci-avant cité. Plus généralement, je profite de l'occasion pour dire combien ces quelques réflexions sur l'opération historiographique m'ont été inspirées par le même auteur.

retenu l'attention des études critiques qui ont secoué la discipline histoire dans les années 70. Amorçant un retour au récit, c'est davantage aux pratiques scientifiques et encore plus à la dimension scripturale de l'histoire que se sont intéressées ces diverses entreprises. Munies d'une focale essentiellement narrative, il était certainement – c'est en tout cas une hypothèse que l'on peut avancer parmi d'autres – plus évident pour ces études de se tourner avant tout vers la construction de l'objet médiatisant les discours de l'histoire – à savoir les livres et autres articles scientifiques – plutôt que vers le lieu de sa production, ce dernier étant, par sa nature non scripturale, moins à même de laisser paraître le discours dont il est néanmoins porteur. Concernant plus spécifiquement le cas de Paul Ricœur et le fait que le philosophe n'ait pas, pour sa définition de l'opération historiographique, retenu le *lieu* social comme un des éléments constitutifs de l'opération historiographique, une autre explication est avancée par François Dosse :

« C'est sans doute, explique-t-il, cette dimension privilégiant l'inscription matérielle, institutionnelle et sociologique de l'histoire comme discipline qui diverge le plus clairement des analyses de Paul Ricœur. Le philosophe se montre moins disposé à accorder une telle prévalence à une consubstantialité supposée entre l'énonciation historienne et son milieu social d'origine, afin d'éviter toute forme de sociologisme ou d'explication en termes de reflet, ce qui ne signifie pas que Michel de Certeau ait buté sur cet écueil réductionniste[31]. »

Il me semble clair que la prise en compte du lieu de production de l'histoire ne peut en aucun cas être assimilée à un réductionnisme sociologique. D'ailleurs, si l'on envisage l'opération historiographique comme un tout, rien ne nous contraint, en matière d'impact scriptural, à accorder une quelconque primauté au *lieu* social. En revanche, s'il ne doit pas être question de primauté, l'inspiration marxiste revendiquée par Certeau doit nous empêcher de ne voir dans le *lieu* social qu'une simple interface permettant une relation dialogique entre la société et le producteur d'histoire, soit l'historien. Il faut redire avec François Dosse comment, pour Michel de Certeau, la relation de l'œuvre historienne au corps social, justement par la médiation du *lieu* social, surdétermine la première. En ce sens, nul besoin de faire appel à une explication en termes de reflet pour comprendre, en dehors de tout réductionnisme sociologique, que le *lieu* social oriente, voire pèse de tout son poids sur les

[31] Dosse François, *op. cit.,* 2006, p.147.

pratiques scientifiques et l'*écriture*, sans pour autant en constituer l'alpha et l'oméga. Façon de dire qu'il me semble que rejeter hors de l'opération historiographique le *lieu* social envisagé par Michel de Certeau, reviendrait à se priver d'une arme des plus efficaces en matière d'analyse de la production historienne et de l'écriture de l'histoire. Une arme qui, à travers son application à un domaine tel que l'utilisation des rites d'initiation au sein de l'histoire des sociétés grecques antiques, voit sa force d'analyse empiriquement mise en lumière.

Car il ne suffit en effet pas de rendre compte de la mise en place de l'université moderne et de ses relations au pouvoir et au corps social pour épuiser ce que le *lieu* social a à nous dire de la production historienne. L'histoire certes, appartient à l'université ; en tant que champ disciplinaire, elle constitue une partie de ce savoir, de cette totalité qui se veut la raison d'être de l'Université. Pourtant en tant que champ disciplinaire, c'est aussi dans l'altérité qu'elle se constitue, dans l'altérité qu'elle affirme sa légitimité. Elle doit se distinguer. Son existence et sa survie sont finalement presque autant le résultat des jeux relationnels qu'elle entretient avec les autres champs disciplinaires, au sein d'un réseau de constructions identitaires concurrentes, que la conséquence de facteurs intrinsèques à la discipline : concurrence, coopération, emprunt, réception, dialogue, interdisciplinarité, etc. Autant de termes que l'on pourrait diversement coupler et qui témoignent du caractère vivant et relationnel d'une discipline, mais aussi, par conséquent, des rejaillissements très concrets que cette vie fait peser sur la production disciplinaire[32].

Or il me semble par exemple que le contexte d'émergence de la catégorie interprétative des rites d'initiation dans le champ de l'histoire grecque à la jonction des XIX^{e} et XX^{e} siècles, contexte duquel transparaît une forme de perméabilité interdisciplinaire[33], s'avère nécessaire pour comprendre les conditions de possibilités de l'émergence de cette catégorie en histoire. Bien entendu, le bouillonnement intellectuel d'un réseau de chercheurs, notamment groupés autour de l'École dite de Cambridge, chacun avec sa sensibilité propre, ses affects, ses relations personnelles et intellectuelles, a favorisé le jaillissement d'une catégorie d'analyse exogène dans le champ des études grecques. Et puis il faut dire combien c'est surtout et avant

[32] Sur la pertinence et la fécondité d'une approche épistémologique par le prisme de la discipline, cf. Boutier Jean, Passeron Jean-Claude et Revel Jacques (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?* Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

[33] Certaines disciplines telles l'anthropologie ou la sociologie n'en étant qu'à leurs balbutiements, elles n'avaient par conséquent, qu'approximativement défini leurs frontières, et encore de manière non définitive.

tout la singularité de Jane Harrison qui a permis à l'histoire grecque ce premier accueil. Pourtant, chacun de ces acteurs était pris, personnellement et collectivement, dans des réseaux de contraintes et de possibilités fortement liés à la mise en place, à la sédimentation ou à la consolidation (voire à la pétrification) des savoirs académiques. En d'autres termes, le *lieu* social duquel est née l'idée de l'emprunt d'une catégorie anthropologique exogène au monde grec pour analyser ce monde grec, n'est pas peu pour rien dans cette idée même. De la même manière, mais presque au sein d'un processus inverse, l'enfermement disciplinaire qui a progressivement été mis en place au cours du XX^{e} siècle par les acteurs universitaires et plus généralement politiques et qui, me semble-t-il, caractérise aujourd'hui le mieux le savoir universitaire – et ce en dépit des appels, sincères ou non, à l'interdisciplinarité –, n'a pas manqué de conférer une destinée spécifique à cette catégorie des rites d'initiation, devenue désormais une catégorie presque endogène aux sociétés grecques anciennes[34]. Autant de raisons qui me laisse convaincu que la catégorie des rites d'initiation et son utilisation en histoire grecque ont cheminé, tout au long du XX^{e} siècle, avec les aléas de la discipline historique, et qu'il faudra savoir observer ce cheminement pour comprendre parfois la destinée singulière de cette catégorie d'analyse.

Mais il y a plus. Nous aurions en effet tort de voir dans la discipline l'unique témoin de l'importance du *lieu* social : une discipline n'est en effet pas un monolithe. Certes, une *praxis* et des *habitus* communs règlent la vie d'une discipline tout en lui conférant une identité spécifique – ce qui n'est pas pour toujours favoriser le dialogue interdisciplinaire. Mais au sein de cette discipline, concurrence, hiérarchie et hégémonie demeurent d'indépassables réalités qui ne cessent de rappeler que la science pure n'est qu'illusion, l'organisation de la discipline n'arrangeant en rien cet état de fait. Encore une fois, il est ici question d'existence, et la *distinction* – qu'elle soit épistémologique, méthodologique, thématique, idéologique ou interprétative – reste d'une efficacité non encore démentie pour atteindre un tel but[35]. Il faut se

[34] J'entends par-là la tendance historienne croissante qui a eu pour effet d'assez rapidement isoler cette catégorie à l'intérieur d'un dialogue interne aux seules études grecques, comme si finalement, à partir d'une catégorie interprétative commune à deux disciplines (anthropologie et histoire), avaient surgi deux catégories presque indifférentes l'une à l'autre.

[35] Un exemple parmi d'autres : cf. Lajeunesse Maude, « Identité raciale et guerres culturelles dans le champ intellectuel américain : la controverse autour de Black Athena », Gingras Yves (dir.), *Controverses. Accords et désaccords en sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS éditions, 2014, p. 95 : à propos de la controverse qui a, entre autres personnes, opposé Martin Bernal à Mary Lefkowitz concernant l'œuvre *Black*

faire une place, il faut dénicher sa niche : en d'autres termes, il faut trouver un lieu à partir duquel l'on peut être entendu – et le plus possible sera le mieux – ainsi que quelque chose au sujet de quoi parler – et ici, la rareté et la nouveauté sont souvent synonymes de qualité. Écoles, courant d'idées, groupes de réflexion, laboratoires, sans parler des diversement prestigieuses positions académiques, constituent donc autant de points d'appui pour accéder à un espace discursif, points d'appui qui ne manquent eux non plus pas de conformer l'écriture de l'histoire. Je ne m'exclus pas de ce jeu, étant à peu près évident le fait que, par la simple ambition de déconstruction dont témoigne ce travail, je me trouve entièrement pris entre ses mailles. Mais quoi qu'il en soit, je suis convaincu que c'est avec cet arrière-plan politique et social en tête que deviennent plus facilement analysables les choix thématiques, méthodologiques et interprétatifs des historiens, au premier rang desquels les historiens qui ont fait le choix de recourir à la catégorie des rites d'initiation pour expliquer le passé des sociétés grecques antiques.

Si je me suis quelque peu attardé pour dire toute la considération que je porte à l'idée de *lieu* social comme élément combinatoire de l'opération historiographique, c'est entre autres choses pour la raison déjà évoquée que ce n'est pas l'élément de la combinatoire certalienne qui a été le plus approfondi. En revanche, que cette opération historiographique soit le fait de *pratiques* scientifiques et d'une *écriture*, ceci est, sinon une idée largement acceptée, au moins la représentation ordinaire que l'on peut se faire de l'apport des travaux d'historiographie critique. La dimension (trop ?) narrative de ces travaux est en effet à la fois emblématique de leurs approches et constitue en même temps la pierre d'achoppement entre ses thuriféraires et ses détracteurs. Il n'est pas question pour moi ici de débattre, ni de la pertinence de l'étiquette « tournant linguistique », qui a contre elle à la fois la prétention d'englober sous un même label des études qui peuvent être fort diverses quant à leurs contenus et surtout à leurs objectifs, mais également le fait de laisser l'impression d'une rupture qui serait totale et définitive – ce que pourrait suggérer l'idée de tournant –, ni de l'éventuel projet épistémologico-idéologique – à savoir une attaque en règle contre la prétention scientifique de

---

Athena du premier, Maude Lajeunesse remarque : « Ce qui nous rappelle que l'investissement dans une controverse contre un agent dominant dans un champ académique peut être une stratégie rentable qui rapporte des profits symboliques en termes de visibilité à des chercheurs occupant des positions dominées dans ce même champ. »

la discipline histoire, à travers une dissolution de la frontière entre fiction et histoire – dont porteraient la marque ces diverses études. Il me semble que l'on en est plus vraiment là – ou alors il est temps de passer à autre chose. Au-delà de toute polémique, en effet, les procédures discursives à partir desquelles, et à travers lesquelles, s'écrit l'histoire sont désormais indéniables, me semble-t-il. Faire l'économie de leur prise en compte serait au mieux acte de fainéantise, au pire acte de contrefaçon : on vendrait en effet au lecteur une histoire emballée d'objectivité, tout en ayant délibérément mis en réserve, et sous clefs, des éléments de cette histoire dont, et même sans avoir pris le temps de l'analyse, l'on se doute qu'ils recèlent un peu trop de l'historien, en tant qu'individu et collectif. Je partage en ce sens les considérations d'Hervé Martin sur l'œuvre de Michel de Certeau lorsque ce dernier, admettant qu'à propos du « problème du réel évoqué ou représenté sous forme de simulacre par le discours historique, le fossé ne s'est pas comblé entre la grande masse des historiens et Certeau[36] », estime néanmoins :

« Quelques idées maîtresses de *L'Écriture de l'histoire* doivent être mieux admises par bon nombre de confrères, dont celle-ci : notre discipline n'est, dans le meilleur des cas, qu'un mixte de science, de narration et de rhétorique, qu'un produit hybride qui combine, le chiffre aidant, des "effets de scientificité", le prestige du "c'est arrivé" cher à Roland Barthes et une "rhétorique persuasive" usant de procédés éprouvés. [...] Pour la même raison, ils ne sauraient s'indigner d'entendre souligner l'hétérogénéité essentielle du discours historique, au sein duquel cohabitent "les éléments articulés par une théorie et ce qui n'est pas contrôlé par elle[37]" ».

La question de la peur d'une perte de contrôle de son activité par l'historien est justement relevée par Hervé Martin. Essentielle, elle constitue, outre la peur d'une perte de légitimité de la profession historienne liée à ses rapports à la fiction, une des raisons principales qui ont concouru à limiter les effets du potentiel critique du courant narrativiste. C'est qu'il est confortable d'imaginer exercer une emprise consciente sur son activité, quitte à

[36] Martin Hervé, « À propos de "l'opération historiographique" », *in* Delacroix Christian, Dosse François, Garcia Patrick, et Trebitsch Michel (dir.), *Michel de Certeau. Les Chemins de l'histoire*, Paris, Complexe, 2002, p. 120.

[37] *Ibid.*, p. 121.

admettre, puisque les faits semblent patents, que cette emprise charrie avec elle une dose de subjectivité. Il est en revanche plus vertigineux d'accepter se voir en partie dépouiller de ce que l'on pense être la caution morale et scientifique de sa propre légitimité et plus généralement de la légitimité de son métier : le contrôle conscient de son activité professionnelle. Nous reviendrons sur cette idée, mais déjà je souhaite redire ma conviction qu'il n'y a pas à craindre de ne pas tout contrôler et que seule une prise de conscience volontariste de cette fin de toute-puissance de l'historien est à même de permettre, face à l'acte d'écriture de l'histoire, de tirer parti des critiques du tournant linguistique, tout en évitant un sulfureux relativisme. Cette fin de la toute-puissance de l'historien mise en lumière par l'historiographie critique me semble finalement être admirablement illustrée par cette simple phrase de Paul Ricœur : « Les difficultés de la connaissance historique commencent avec la coupure que représente l'écriture[38]. »

Bien qu'il laisse quelque peu de côté le *lieu* social d'où parle l'historien, Ricœur n'entend pas par « écriture » la seule phase véritablement scripturaire du « faire de l'histoire ». Recombinant l'opération historiographique conceptualisée par Certeau, Ricœur y décèle à son tour trois phases : une phase documentaire qui se déroule aux archives ; une phase dite « explicative/compréhensive » et une « phase proprement littéraire ou scripturaire, au terme de laquelle la question de la représentation atteint son point ultime d'acuité[39]. » Par phases, il ne s'agit cependant pas d'entendre les étapes successives d'un travail, prévient Ricœur, « mais des niveaux de langage et des problématiques enchevêtrée[40] ». En d'autres termes, les pratiques que Michel de Certeau qualifie de scientifiques et l'écriture sont inextricablement mêlées, ce sur quoi d'ailleurs le titre de son ouvrage épistémologique, *L'Écriture de l'histoire*, ne laissait aucun doute. Il faut donc comprendre que la décomposition de l'opération historiographique n'a en cela qu'un dessein analytique, qui doit permettre, pour l'historiographe, de multiplier ses angles d'attaques. En aucun cas il ne s'agit de décrire un quelconque processus chronologique – même s'il est évident que la phase proprement scripturaire aura quelques difficultés à faire l'économie d'un travail préalable aux archives !

Cela étant dit, il est nécessaire de tirer les conséquences de cette autre combinatoire

[38] Ricœur Paul, *op. cit.*, p. 736.

[39] *Ibid.*, p. 737.

[40] *Ibid.*

historiographique. Qu'une partie de la phase « explicative/compréhensive » soit traversée de jugements et d'opinions personnels, c'est ce qui peut le plus facilement être concédé par la majorité des historiens à l'historiographie critique, tant cette phase constitue une des principales motivations du travail de recherche : apporter *son* explication, même cachée derrière un *nous* faussement modeste, à travers « les usages variés de la clause parce que[41] ». Mais encore est-il nécessaire de préciser au sujet de cette « phase », qu'il sera aisé de concéder qu'un choix explicatif puisse relever de facteurs subjectifs, tandis qu'il est déjà plus incommodant d'agréer l'idée que l'existence même de ce choix est contrainte par des facteurs si complexes qu'ils ne peuvent être pleinement embrassés par le chercheur, et que les divers éléments constituant ce choix, à savoir les possibles explications, sont toujours eux-mêmes exprimés à travers un schéma narratif modelant l'application de leur contenu à la situation empirique expliquée par le chercheur. Voilà pourtant bien un des apports majeurs, me semble-t-il, du « tournant linguistique » à l'historiographie.

Mais ce que la décomposition proposée par Ricœur met encore davantage en lumière, c'est la façon dont des phases de l'activité historienne telles que le travail en archive et l'écriture, peu suspectes à première vue de subjectivité, sont pourtant elles-mêmes des lieux et moments porteurs d'éléments narratifs qui échappent le plus souvent à l'historien. Si le travail d'archives, l'explication et l'écriture à proprement parler ne sont jamais que « des niveaux de langage et des problématiques enchevêtrées », alors il y a fort à parier que les contraintes conceptuelles et discursives qui pèsent sur l'une de ses phases, pèseront en conséquence tout autant sur les autres. Ainsi le matériau, son appréhension et son aménagement conditionnent le récit historique non moins que celui-ci oriente l'appréhension et l'aménagement de ce matériau : « l'historien doit "préfigurer" le champ correspondant de sa recherche avant de pouvoir subordonner les matériaux historiques aux concepts qu'il utilise pour les représenter et les expliquer[42] », explique Nikolay Koposov à la suite de l'analyse de Hayden White[43]. Partant de là, l'historien doit donc renoncer à la possibilité d'une lecture naïve des sources, ses sources s'avérant en outre déjà elles-mêmes collectées selon une orientation qui lui est

[41] *Ibid.*

[42] Koposov Nikolay, *De l'imagination historique*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009, p. 203.

[43] White Hayden, *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973.

propre.

Cette banale conclusion, toutefois, ne rend pas vraiment hommage à l'apport véritable des études d'inspiration narrativiste – régulièrement qualifiées de « postmodernistes » – à l'historiographie. Nikolay Koposov explique en effet que la reconnaissance du caractère construit des objets de la connaissance par l'imagination des chercheurs forme le postulat de base des différentes théories constructivistes qui ont jalonné l'historiographie et qui trouvent leur source, selon lui, dans la pensée de Kant, et qu'aujourd'hui ce postulat fait plutôt consensus parmi les historiens[44]. Comme je l'ai déjà évoqué cependant, trop souvent pourtant cette reconnaissance par les historiens se limite à la seule part consciente du raisonnement que l'historien investit dans son champ de recherche. Elle devient même un préalable à la recherche « interprétée comme un processus rationnel de formulation et de vérification des hypothèses[45] ». C'était déjà l'idée défendue par Marc Bloch, contre le caractère stérile de toute recherche passive – si du moins une telle passivité est imaginable –, de la nécessité de conduire une recherche historique à partir d'un questionnaire souple, et cela même si ce dernier peut s'avérer instinctif, en partie lié qu'il est aux expériences passées de l'observateur, mais aussi, trop souvent, aux préjugés du sens commun[46]. Mais ce que nous dit la version postmoderniste, c'est autre chose : cette version du constructivisme[47] tend en effet, selon

[44] Koposov Nikolay, *op. cit.*, p. 17.

[45] *Ibid.*, note 2 p. 221.

[46] Bloch Marc, *Apologie pour l'histoire : ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 77. Bloch ajoute : « Naturellement, il le faut, ce choix raisonné de questions, extrêmement souple, susceptible de se charger, chemin faisant, d'une multitude d'articles nouveaux, ouverts à toutes les surprises. Tel cependant qu'il puisse, dès l'abord, servir d'aimant aux limailles du document. L'itinéraire que l'explorateur établit, au départ, il sait bien, d'avance, qu'il ne le suivra pas de point en point. À ne pas en avoir, cependant, il risquerait d'errer éternellement à l'aventure » (*Ibid.*, p. 78).

[47] Selon Koposov, trois versions du constructivisme se sont succédé dans l'historiographie des XIX^{e} et XX^{e} siècles : l'herméneutique, le positivisme et le postmodernisme. « La version herméneutique part de l'idée que le sujet et l'objet de la connaissance historique participent de la même substance. Le fait que l'histoire est une construction de l'esprit est interprété dans le sens qu'elle est faite par des agents dotés d'esprit et qu'elle reproduit donc des formes de celui-ci. L'objectif de la connaissance historique consiste par conséquent à comprendre la pensée des acteurs sociaux, dont l'analyse se substitue ainsi à celle de la pensée des chercheurs. Au contraire, la version positiviste part de l'opposition entre le sujet et l'objet de la connaissance historique. L'histoire apparaît ici comme la construction de l'esprit des historiens. Mais cette construction peut s'approcher de la vérité. La recherche historique est envisagée comme un processus rationnel de formulation et de falsification des hypothèses. La notion de coupure épistémologique, qui sépare la pensée

Nikolay Koposov, « à considérer les faits historiques et les représentations que les agents de l'histoire et les historiens s'en font, du point de vue des "protocoles" linguistiques qui s'y manifestent. Le monde ne nous étant donné que dans et par le langage, on suppose que nos représentations, aussi réalistes et scientifiques soient-elles, ne représentent en réalité que des mécanismes discursifs[48]. » Plutôt en accord avec les critiques modérées qui ont tôt dénoncé les excès d'un "tout discursif" s'apparentant à une forme de réductionnisme de la pensée historienne, il me semble néanmoins important de souligner l'innovation majeure apportée par l'historiographie narrativiste : tenter d'isoler, pour mieux la mettre en évidence, la part inconsciente – et donc non maîtrisée/maîtrisable ? – de subjectivité du sujet/collectif historien qui détermine tant la manière de concevoir a priori une histoire, que la lecture des sources conditionnées par cette même manière et le compte rendu sous forme narrative que l'historien produit à partir de cette lecture[49].

Les conséquences d'une telle approche peuvent apparaître vertigineuses : le praticien se voit, en quelque sorte, dépouillé d'une partie de la maîtrise de son objet d'étude et se trouve comme dépossédé du pouvoir de produire une étude qui, en elle-même, serait totalement intelligible. Comme en filigrane, l'analyse narrativiste/discursive de l'opération historiographique, en soulignant le caractère nécessairement non maîtrisable de celle-ci, semble en effet implicitement la contraindre, si celle-ci souhaite gagner en transparence[50], à

---

scientifique du raisonnement quotidien, est à la base de cette version. […] Selon la version postmoderniste, nos représentations du passé, contrairement à ce qu'affirment les positivistes, ne renvoient qu'aux mécanismes linguistiques qui engendrent les textes historiques. D'où la nécessité d'étudier ces mécanismes. […] Mais la conception du langage sous-jacente au tournant linguistique le rapproche de la version herméneutique du constructivisme, car les deux courants visent à dépasser le dualisme du sujet et de l'objet de la connaissance. Si l'esprit des agents de l'histoire, tout comme celui des historiens, sont également réductibles au discours, l'histoire n'est rien d'autre qu'un dialogue entre des textes. Étudier ce dialogue semble bien plus important que de s'interroger sur la pensée des historiens. »

[48] Koposov Nikolay, *op. cit.*, p. 18.

[49] Nikolay Koposov considère que « le tournant linguistique a permis de franchir un pas important, celui qui va de l'élaboration théorique de l'hypothèse constructiviste à l'enquête empirique dans le raisonnement des historiens. » Néanmoins, selon lui, cette vision est réductrice car l'histoire « ne se limite pas à un récit » : « La compréhension narrative n'épuise pas l'ensemble des mécanismes cognitifs impliqués dans la production de l'histoire. » Cf. Koposov Nikolay, *op. cit.*, p. 19.

[50] Paul Ricœur explique que les configurations narratives et rhétoriques qui président à l'écriture de l'histoire deviennent « des contraintes de lecture » : « Structurant à son insu le lecteur, elles peuvent jouer le double

s'adjoindre le concours, a posteriori, du spécialiste du discours[51]. On comprend dès lors les fortes résistances, voire l'indifférence, qu'a rencontrées ce courant critique. Deux objections au moins à cette nouvelle nécessité de l'opération historiographique – i.e. la prise en compte de sa déconstruction par un sémioticien – devraient cependant permettre de rassurer l'historien. De manière quelque peu ironique, et avec Krzysztof Pomian[52], on peut en effet se demander, selon un raisonnement circulaire, à qui le lecteur devra-t-il finalement s'adresser pour obtenir une analyse sémiotique de l'analyse sémiotique d'un discours historique, et ainsi de suite. Plus sérieusement, ce serait faire bien peu de cas du lecteur que de l'enfermer dans un rôle de passivité totale lors de la réception du discours historique : sans chercher à distinguer, comme le fait Pomian, une lecture passive d'une lecture critique[53], il n'est qu'à constater avec Ricœur que « le lecteur vient au-devant du texte historique non seulement avec des attentes, entre autres, qu'on ne lui "raconte pas des histoires", mais avec une expérience comme protagoniste de l'histoire du présent. C'est lui qui fournit le vis-à-vis d'un discours réputé prendre forme à la croisée du présent et du passé[54]. » Enfin, d'un point de vue plus philosophique qu'épistémologique, si l'on postule, ce que je n'hésite pas à faire, à la suite de l'ensemble de l'œuvre de Jacques Rancière, l'égalité des intelligences, alors la nécessité du recours à un spécialiste du discours s'évanouit, comme celle de la nécessité de n'importe quel type d'intermédiaire savant d'ailleurs[55]. Cela pour un peu plus préciser la posture historiographique que j'entends tenir par la présente étude : non celle d'un spécialiste du discours qui permettrait de libérer le lecteur « des rets d'un faire croire » desquels il serait captif ; mais plutôt celle d'un lecteur spécialisé qui, traversé par un incessant questionnement critique quant à la catégorie des rites d'initiation, tente de proposer sa version d'une réception

---

rôle de médiations en direction du réel historique et d'écrans opposant leur opacité à la transparence prétendue des médiations. », Ricœur Paul, *op. cit.*, p. 742.

[51] « S'il est vrai que les structures narratives ne se bornent pas à assurer le transit du discours vers son réfèrent, mais opposent leur opacité propre à la visée référentielle du discours historique, alors ce devient le privilège du sémioticien de porter au jour les contraintes qui ont pu guider l'écrivain dans sa présentation des faits. Il est alors tentant de suggérer que ces mêmes contraintes, assumées à son insu par le lecteur, tiennent ce dernier captif des rets d'un faire croire que ledit sémioticien est seul habilité à démasquer. », *Ibid.*

[52] Pomian Krzysztof, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, p.38.

[53] Pomian Krzysztof, *op. cit.*, p. 40.

[54] Ricœur Paul, *op. cit.*, p. 745.

[55] Cf. par exemple, Rancière Jacques, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

critique d'œuvres ayant traité, de près ou de loin, cette question des rites d'initiation dans le champ des études grecques.

Il me semble que le concept d'opération historiographique tire bénéfice d'une utilisation prudente de son potentiel métaphorique. Je m'explique. Dans sa décomposition analytique, l'opération historiographique peut apparaître – mais ce n'est qu'une image parmi d'autres – comme un procédé de fabrication. De façon métaphorique toujours, il n'y a qu'un pas pour imaginer ce procédé de fabrication se matérialiser en une chaîne de travail. On voit alors se dessiner, comme autant de postes sur cette chaîne, ces nombreux moments/lieux où se fait jour la subjectivité historienne. Néanmoins, étant donné l'unité de l'opération historiographique, cette façon de voir doit demeurer une image transitoire, un "comme si" heuristique. Il serait certes pratique pour l'historiographe de pouvoir intervenir sur l'opération historiographique comme il le ferait sur une chaîne de travail, choisissant à sa guise les postes à soumettre de façon privilégiée à l'analyse. Ainsi deviendrait possible une analyse précise des éléments qui concourent, à chaque moment/lieu de l'opération historiographique, à rendre cette opération toujours unique en fonction du praticien qui opère. Une telle configuration permettrait en outre à l'historiographe, par exemple, de comparer les différentes manières développées par plusieurs auteurs afin d'aborder un même moment/endroit.

Néanmoins, face à cette tentation, il faut répéter que l'opération historiographique est bien une totalité et que cette totalité est bien plus que la somme de ses parties. Conscient de cet état de fait, mon approche de l'opération historiographique sera donc libre et non systématique : je chercherai à saisir à la fois les lignes de force historiographiques qui traversent l'histoire de l'utilisation de la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque et, tout en même temps, les points les plus saillants des productions historiques ayant eu recours à cette catégorie, et où se font jour l'originalité et la singularité des historiens responsables de ces productions. Je signale pour finir que trois historiens, en raison du caractère selon moi décisif de leurs œuvres pour la catégorie des rites d'initiation, retiendront particulièrement mon attention et me serviront de fil rouge tout au long de cette première partie : Jane Harrison, Henri Jeanmaire et Pierre Vidal-Naquet.

La première partie de ce travail consistera donc à mettre en évidence les préalables méthodologiques et épistémologiques qui ont permis l'accueil, dans le champ des études

grecques, d'une catégorie née au sein de l'anthropologie. Dans un premier temps (chapitre 1), il s'agira d'analyser ces préalables pour mettre au jour les contraintes qu'ils ont imposées en retour à la catégorie des rites d'initiation. Alors, dans un second temps (chapitre 2), nous pourrons questionner la nature épistémologique de cette catégorie. La deuxième partie sera consacrée à l'analyse de ce qui me semble constituer la construction historienne d'un avatar grec de l'initiation. Après une tentative d'archéologie de l'utilisation et du façonnage de cette catégorie dans les études grecques (chapitre 3), je chercherai à montrer le manque de matérialité qui caractérise la version grecque du novice candidat à l'initiation, largement dépendante du modèle du chasseur noir (chapitre 4). Enfin dans une troisième et dernière partie, il s'agira pour moi, dans une certaine mesure, d'éprouver cette version grecque de l'initiation, en prenant appui sur la fragilité, précédemment mise en évidence, de certaines de ses caractéristiques. À travers les prismes du temps (chapitre 5), du genre (chapitre 6) et de l'espace (chapitre 7), j'espère parvenir à proposer de nouvelles pistes d'interprétation pour ces pratiques cultuelles juvéniles que l'historiographie a souvent qualifiées d'initiatiques.

PARTIE 1

Accueillir les rites d'initiation. Préalables méthodologiques et épistémologiques pour une utilisation de la catégorie des rites d'initiation dans le champ des études grecques

CHAPITRE 1

Le comparatisme en partage : postulat minimal pour l'émergence de la catégorie des rites d'initiation

A De quelques considérations sur le comparatisme en histoire

« Où les jeunes athéniennes étaient-elles initiées dans l'antiquité ? » : face à une question qui pourrait trouver place dans la rubrique antiquité d'une émission ou d'un jeu de culture générale – certes un peu pointu –, il n'est pas déraisonnable d'imaginer que le spectateur/joueur quelque peu avisé répondra sans trop d'hésitation : « Sur la côte attique, au sanctuaire d'Artémis à Brauron ». De façon similaire, c'est le sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte qui lui apparaîtra certainement comme le lieu paradigmatique des initiations masculines, et l'on pourrait ainsi prolonger la liste de ces lieux sur lesquels plane l'ombre initiatique. L'anthropologie historique ayant en ce domaine probablement réalisé un de ses plus beaux succès, il faut souligner combien ces lieux sont désormais traversés de tout un imaginaire initiatique. Ce lien est si puissant que l'on se trouverait bien en peine de prophétiser ce qu'en matière d'interprétation aurait pu advenir tous ces rites et mythes grecs, si personne n'avait eu l'intuition qu'une réponse pouvait être cherchée du côté de l'anthropologie.

Comme ce jeu d'historiographie uchronique n'est toutefois pas au programme de ce travail de recherche, il s'agira au cœur de cette partie de s'interroger sur les conditions sociales, épistémologiques et méthodologiques qui ont justement rendu possible l'émergence, dans les études grecques, d'une catégorie analytique exogène. On n'envisagera cependant pas ces conditions dans un rapport de totale extériorité aux historiens ; c'est plutôt à la croisée de ces conditions objectives et des subjectivités historiennes que, selon moi, s'est créé comme une sorte de “terreau commun minimal” sur lequel la catégorie de rites d'initiation a pu prendre appui pour acquérir – difficilement – une forme de légitimité au sein des études grecques. Je pense en effet qu'une réception positive à l'introduction de cette catégorie n'a été rendue possible qu'à partir du moment où les récepteurs (acteurs qui reçoivent) ont partagé *a minima*, à la fois certaines positions épistémologiques et méthodologiques, mais également une base imaginaire commune héritée de lectures (et/ou expériences) similaires. Si les

positions épistémologiques et méthodologiques soutenues par les historiens le sont le plus souvent de façon consciente – du moins en partie –, étant donné qu'il s'agit des choix scientifiques qui font la singularité du chercheur, je fais l'hypothèse que le partage d'une base imaginaire est, lui, largement inconscient. Il s'agira donc ici de démêler les deux versants de ces conditions de réception, deux versants pourtant inextricablement enchevêtrés.

Dans un premier temps, il s'agira donc de montrer que pour, si ce n'est dialoguer avec, au moins emprunter à l'anthropologie, une partie de l'histoire grecque, par le biais de ceux qui la produisent, a dû accorder certains de ses postulats épistémologiques sur une tonalité commune à celle de l'anthropologie : au cœur de cet espace de partage entre disciplines, la question du comparatisme et de la possibilité, pour l'histoire, de recourir de façon heuristique à la méthode comparative. En gardant à l'esprit qu'au-delà d'une apparente – puisque rétrospective – ouverture de l'histoire à l'anthropologie, c'est peut-être surtout une certaine forme de porosité disciplinaire qui a permis le genre de phénomène d'emprunt dont il est ici question, on cherchera néanmoins progressivement à comprendre comment l'emprunt de la catégorie des rites d'initiation par l'histoire grecque a-t-il été rendu possible, quelles résistances a-t-il rencontrées – l'historiographie étant à la fois ce qui se fait et ce qui ne se fait pas –, et plus généralement qu'a-t-il, tant d'un point de vue épistémologique que méthodologique, apporté aux études grecques.

Dans un second temps, je chercherai à mettre en évidence le fait qu'au-delà d'un consensus épistémologique, consensus qui reste premier dans l'intention historiographique étant donné qu'il s'agit de la part la plus “scientifique” de l'appropriation heuristique de la catégorie des rites d'initiation, le recours à cette catégorie requiert l'acquisition d'une sorte d'arrière-plan imaginaire composé d'images performatives, seules à même de rendre efficient ce recours. Même s'il ne s'agit pas nécessairement d'une inspiration originelle, il me semble que *Les Rites de passage* d'Arnold Van Gennep ont joué un rôle décisif dans la constitution de cet arrière-plan imaginaire. Il nous faudra donc analyser en détail cet ouvrage afin de comprendre la matière qu’il a fournie aux historiens de l'antiquité grecque pour leurs appropriations personnelles de la catégorie des rites d'initiation. En outre, cet arrière-plan imaginaire que je suppose n'a évidemment pas été sans conséquence sur l'appréhension et l'utilisation que les historiens de l'antiquité grecque ont proposées de la catégorie des rites d'initiation – étant entendu que cette appréhension et cette utilisation sont multiformes. En conséquence, et presque comme un passage obligé, je serai contraint, dans le cadre de ce

travail de thèse, de trouver *a minima* un accord permettant une définition provisoire de la catégorie des rites d'initiation, et pour ce faire, de prendre appui sur cet arrière-plan largement inspiré des travaux d'Arnold Van Gennep.

A.I *Comparer dans le passé : les problèmes de l'observation par traces*

Comparer, c'est un truisme que de le dire, nécessite la mise en regard d'au moins deux éléments. Dans le cas de l'ethnologie comparative – ou méthode anthropologique – il s'agit en l'occurrence de deux sociétés ; deux sociétés qui – et même si le comparatiste lui-même n'en a pas eu nécessairement une expérience personnelle directe – ont théoriquement au moins fait l'objet d'un rapport faisant suite à une période d'observation plus ou moins longue par des observateurs le plus souvent occidentaux et donc extérieurs aux dites sociétés. Passons outre, ici, le caractère fondamental de la position de l'observateur et des conditions épistémologiques de ses observations – et donc de la nature du statut qui peut en conséquence leur être accordée. Ce qu'il m'intéresse de relever c'est que, à l'exception de possibles – mais à ce moment-là faussement nommées – observations par le truchement d'un informateur privilégié, dans le cadre d'une comparaison ethnologique contemporaine, les descriptions sur lesquelles repose l'exercice de comparaison sont certes le fruit d'une traduction interculturelle, par l'observateur occidental, d'une réalité qui lui est étrangère, mais dont on peut espérer qu'elle prend au moins appui sur une quelconque forme d'observation directe du réel dans son sens le plus matériel et restreint. Cette réalité étrangère est donc toujours certes médiatisée, et par conséquent filtrée par le regard de l'observateur et plus généralement l'ensemble de son équipement culturel[56]. Il n'en demeure pas moins que la médiation dont il est ici question se fait à travers un filtre similaire à celui qui médiatise l'exercice de comparaison. Ainsi, si produit d'une société A, je décide de comparer une société B à une société C, deux possibilités s'offrent en effet à moi :

[56] Par le terme « regard », il ne s'agit que d'une façon de parler puisque l'on peut supposer que ce sont tous les sens de l'observateur qui sont mis en branle lors de son immersion dans une société autre que la sienne, et au-delà, c'est à travers son corps tout entier – dans ses dimensions matérielles et idéelles – qu'il fait l'expérience de l'altérité.

-Soit j'ai eu l'occasion de faire moi-même l'expérience des deux sociétés que sont B et C, et alors je vais pouvoir comparer les deux rapports de terrain (non nécessairement écrits) produits par moi et à travers moi. Si mon corps et plus généralement l'ensemble de mon être servent de vecteur à l'établissement de ces rapports – et en ce sens font montre d'une dimension personnelle, voire intime, fondamentale de l'observation –, il n'en demeure pas moins qu'ils sont eux-mêmes une production sociale dont la matrice est la société A. Observation ethnographique et comparatisme ethnologique sont donc contraints par un seul et unique filtre de traduction interculturelle : le filtre social de la société dans laquelle l'observateur comparatiste que je suis vit.

-Soit, seconde possibilité, n'ayant pas eu l'occasion de faire moi-même l'expérience des deux sociétés que sont B et C, je dois recourir à des rapports d'observation produits par d'autres que moi-même. Or, les corps des ethnologues – et, jusque dans une certaine mesure, avant eux des missionnaires, négociants et autres explorateurs – ont eux-mêmes une forte probabilité d'être produits à travers une matrice relativement semblable à la mienne, à savoir celle de la société A[57]. En conséquence, les rapports qu'ils produisent – et dont il faut préciser que la qualité est aussi variable que la position qu'ils occupent et les conditions et contextes dans lesquels ils effectuent leurs observations –, et l'exercice comparatiste que je souhaite effectuer sont tous les deux contraints par un seul et unique filtre de traduction interculturelle : le filtre social commun de la société dans laquelle l'observateur et le comparatiste vivent.

On constate donc finalement que dans un cas comme dans l'autre, la réalité sociale des sociétés étrangères au comparatiste n'est soumise qu'à un seul filtre culturel. Évidemment, cela est déjà amplement suffisant pour biaiser à la fois la nature épistémologique des connaissances que l'anthropologue prétend pouvoir tirer de ces observations, mais également le contenu de ces connaissances. L'anthropologie réflexive est là pour nous le rappeler. Il ne s'agit en effet en aucun cas, et j'espère ne pas être mal compris sur ce point, de minimiser la subjectivité fondamentale de l'observateur dans le processus d'observation ethnologique. Il s'agit encore moins de relativiser le poids des conditions épistémologiques de cette

[57] Évidemment, cette matrice n'est en rien figée. En ce sens, il est nécessaire de veiller à toujours porter un regard diachronique sur les contextes de production des récits ethnographiques. La matrice culturelle qui oriente l'observation d'un voyageur du XVI^e^ siècle a finalement peu à voir avec celle dans laquelle est immergé l'ethnologue le plus contemporain.

observation. Simplement, je souhaite pointer le fait que par la (relative[58]) contemporanéité du présent des sociétés étudiées par l'ethnologie et du présent de la société productrice d'anthropologie, le comparatisme s'exerce avant tout dans le cadre d'un dialogue entre la société occidentale et elle-même à travers l'autre.

Qu'en est-il maintenant de la possibilité de l'utilisation de la méthode comparative à des fins d'analyse historique des anciennes sociétés grecques ? En dehors de toute considération d'ordre épistémologique quant au statut à accorder aux sociétés grecques en fonction des différentes options historiographiques (génie grec, évolutionnisme, etc.) et donc, il faut bien l'avouer, de manière tout à fait artificielle, on pourrait, de prime abord, postuler qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre un comparatisme qui cherche à comparer deux sociétés contemporaines et un comparatisme qui souhaite introduire, au sein de la comparaison, une société ancienne. En ce sens, dans la comparaison d'une société B et d'une société C, la société ancienne en question pourrait tout aussi bien jouer le rôle de la société B que celui de la C.

Pourtant, la non-contemporanéité des anciennes sociétés grecques avec, à la fois la société dans laquelle est immergé le comparatiste, et les sociétés “exotiques” avec lesquelles il entend comparer ces anciennes sociétés grecques, rend l'évidence d'une comparaison terme à terme plus complexe. Ces anciennes sociétés appartiennent en effet au passé et le temps qui désormais nous sépare d'elles a un double effet sur la possibilité de la mise en place à leur sujet de la méthode comparative. D'une part cet écart temporel rend nécessaire une médiation supplémentaire entre la “réalité” de ces sociétés du passé et leur appréhension par le présent, en ce sens qu'elles ne nous sont plus directement/physiquement accessibles. D'autre part, il rend possible (mais certainement pas nécessaire) la création d'un lien de nature presque affective entre le présent et ce passé, lien qui peut prendre, comme on le verra, divers aspects et diverses fonctions. Si c'est de ce second effet dont, à travers les parcours de Joseph François Lafitau et Jane Ellen Harrison, il va être principalement question dans la seconde sous partie, il nous faut néanmoins dire plus qu'un mot du premier décrit, c'est-à-dire l'impossible directe accessibilité à la réalité des sociétés anciennes.

Le passé ne nous est en effet proposé qu'à travers les traces qu'il a pu laisser, traces que

[58] On sait bien, en effet, que le « présent ethnologique » ne correspond que très approximativement au présent du savoir anthropologique en construction.

l'historien va se charger de construire/transformer en sources/documents. Je n'aborderai ici, puisqu'elles dépassent de loin le cadre de cette étude, ni les délicates questions liées au statut épistémologique des sources, ni celles qui concernent d'éventuelles possibles typologies des sources. De façon moins ambitieuse, je tiens simplement à tirer les conséquences, en matière de comparatisme, du postulat selon lequel ce qui nous est donné à voir à travers n'importe quelle source n'est jamais autre chose qu'une forme de représentation de ce qui (peut-on parler de "réalité" ?) nous est à jamais inaccessible[59]. Si les sources antiques, par exemple, ne peuvent au mieux témoigner – encore faut-il les interroger en ce sens – que d'une certaine représentation d'une forme de réalité, il faut dès lors souligner que cette représentation n'a pas été élaborée dans le cadre d'une matrice culturelle similaire à celle qui est la nôtre – j'entends par la nôtre, celle qui cherche à produire un savoir de type académique.

Dans un premier temps, l'historien doit donc culturellement traduire cette représentation afin qu'elle devienne intelligible au sein de la société pour laquelle il produit de l'histoire. On pourrait imaginer que cette traduction des sources par l'historien est en quelque sorte l'équivalent méthodologique de la transcription de son observation de terrain par l'ethnologue, en ce sens que ce dernier observe une société sans en avoir ni assimilé ni incorporé le système de signification – ou en tout cas pas dans sa totalité. Pourtant une différence non négligeable entre les deux pratiques se fait jour à mon sens. Certes, l'ethnologue n'est pas certain de ce qu'il comprend, peut-être n'est-il pas même toujours conscient de ce qu'il voit ; cependant, au moins dans une certaine mesure, il demeure maître de son observation et donc à peu près certain de ce qu'il observe, en ce sens qu'il a en partie au moins la maîtrise de la grille d'analyse et de la problématique qui oriente cette observation[60]. Pour l'historien, il en va différemment ; car lui en effet n'a pas la maîtrise de l'observation,

[59] Mais qu'est-ce véritablement que « ce qui », se demandera-t-on à raison ? Je ne souhaite pas ici développer une réflexion théorique précise sur la représentation. Plus prosaïquement, ou plus naïvement – et d'une certaine façon plus approximativement d'un point de vue lexical, je le reconnais –, j'entends souligner le fait que la réalité du passé, au sens de l'ensemble de ce qui s'est passé dans un laps de temps donné, tant d'un point de vue humain que d'un point de vue naturel, nous demeure désormais inaccessible. Évidemment les représentations de cette réalité (textes, iconographie et autres traces matérielles) font intégralement partie de cette réalité ; cependant, et même si elles nous en proposent un point de vue, une partie, une image, elles ne nous la rendent pas pour autant plus accessible, plus visible, plus préhensible.

[60] Évidemment, cette grille d'analyse et cette problématique peuvent être plus ou moins efficientes, raison pour laquelle on peut parfois observer sans ne rien voir.

cantonné qu'il est à travailler à partir de représentations. Mais surtout se pose à lui le problème de comprendre ce qu'a cherché à représenter la représentation à partir de laquelle il travaille, étant donné que nous ne connaissons plus exactement les modalités de l'observation et de la représentation qui étaient celles du producteur de la "trace" devenue "source[61]". Bien entendu, il ne s'agit pas de faire de l'historien un esclave des sources en affirmant que ce dernier est contraint de ne regarder que ce que la source (à travers son producteur) regardait. Une représentation nous montre toujours plus que ce pour quoi elle a été (consciemment) construite et c'est là d'ailleurs que se joue toute la finesse de la pratique historienne. Il n'empêche ; cette difficulté à comprendre ce qui est l'objet principal de la représentation rend plus délicat le travail préalable à une mise en comparaison dans le but d'un travail d'anthropologie historique.

Le cas des rites d'initiation me semble à cet égard évocateur, même en restant dans le domaine de l'hypothétique. Prenons deux sociétés contemporaines qui auraient en commun la pratique d'initiations masculines – ou de ce qui semblerait pouvoir être rangé dans la catégorie des rites d'initiation. Gageons que les observateurs de ces deux sociétés, partageant une matrice culturelle relativement similaire, auraient de fortes chances de s'attacher à ce qui pour eux constituerait autant d'étrangetés et d'ainsi fournir une description similaire, à travers l'utilisation d'un vocable à peu près homogène, de faits relativement semblables. Bien sûr, cette similarité serait on ne peut plus trompeuse et la possible comparaison qui pourrait en

[61] Je ne cherche évidemment pas à opposer les contraintes de la pratique historienne aux contraintes de la pratique anthropologique ; pour beaucoup, elles se recoupent et l'on écoutera sur ce sujet les réflexions de Claude Calame : « Dans la phase de préfiguration, préalable indispensable à toute mise en discours aussi bien historiographique qu'anthropologique, praticiens du champ historique et explorateurs du terrain ethnologique subissent des contingences analogues face aux "témoignages". Les uns et les autres se trouvent confrontés à la dialectique de la vue et de l'ouïe. En dépit de la possibilité spécifique de l'observation "participante" qui lui est offerte, le regard de l'anthropologue subit l'orientation que lui imposent, dans la distance spatiale, sa formation intellectuelle et ses propres préconstruits académiques. Quant à l'historien, non seulement il adopte un point de vue également orienté par son contexte académique, mais, en raison de la distance temporelle, sa perspective dépend des médiations conceptuelles et discursives auxquelles sont immanquablement soumises les images oculaires ou la mémoire visuelle de témoins et témoignages. Dans les deux cas, dans l'observation directe aussi bien que dans l'appréhension de traces et témoignages, la préfiguration dépend d'une rhétorique du regard ; elle implique, avec ses spécificités propres et dans la perspective de l'*enárgeia* déjà signalée, une mise en forme préalable du "matériau" signifiant à réélaborer. » Cf. Calame Claude, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006, p. 68-69.

découler on ne peut plus sujette à des simplifications et généralisations. Mais l'exercice de comparaison apparaîtrait néanmoins évident. L'affaire se complique quelque peu lorsque l'on souhaite faire entrer une société historique dans l'équation. Car la question qui se pose est en effet la suivante : dans les sources de l'histoire grecque, par exemple, trouve-t-on des descriptions similaires aux descriptions d'initiations qu'ont produites les premiers ethnologues ? Si par similaire l'on entend le type de similarité qui peut rapprocher deux descriptions produites par des ethnologues différents dans des sociétés contemporaines différentes, alors il me semble que non[62].

En la matière, et même s'il nous est d'une aide précieuse dans l'appréhension d'éventuelles pratiques initiatiques grecques, Pausanias ne peut par exemple faire office d'ethnologue local, son objectif premier s'avérant autre. S'il arrive que son récit approche de quelque manière que ce soit des pratiques évoquant pour l'historien les rites d'initiation, ce n'est pas vraiment dans l'optique de proposer une description objective d'une séquence rituelle, mais bien plus dans celle de collecter une pratique quelque peu exceptionnelle ou d'en proposer une explication étiologique. Sa présentation de la *diamastigosis*, pratique souvent interprétée par les historiens à travers le prisme initiatique, est à cet égard exemplaire : c'est en premier lieu la statue d'Artémis Orthia qui lui donne l'occasion d'une digression sur le retour de Tauride, en possession d'une statue, d'Oreste et Iphigénie, ainsi que d'un débat sur le lieu véritable, en Grèce, du dépôt de cette statue[63]. Ensuite vient un récit historico-mythique étiologique sensé expliquer le pourquoi de la *diamastigosis*[64]. Puis, dans un troisième temps seulement, Pausanias nous livre, non pas véritablement une description de la *diamastigosis* à proprement parler, mais davantage une description de l'activité possible de la statue au cours

[62] Plusieurs hypothèses peuvent être proposées quant à cette absence de description de rites d'initiation dans les sources grecques, sans toutefois prétendre à l'exhaustivité ni préjuger de leur validité : (1) les motivations qui président à l'observation ethnologique contemporaine et à la description qui en découle sont largement étrangères aux pratiques d'observation et de représentation grecques ; (2) si l'on part du postulat que les rites d'initiation sont une réalité des sociétés grecques parmi les plus banales – postulat que je me garderai bien de prendre comme fil directeur –, alors il est possible que ces rites ne constituent pas, en raison justement de leur banalité, une priorité des observateurs antiques ; (3) si les anciens viennent néanmoins à parler de ces rites, ce n'est pas forcément sur l'entièreté du rite que vont porter leurs représentations, mais davantage sur un ou plusieurs aspects qui auront fait l'objet de leur attention (le caractère secret, ancien, ou étiologique du complexe cultuel, par exemple).

[63] Pausanias, III, 16, 7-9.

[64] Pausanias, III, 16, 9-10.

de cette flagellation[65]. Rien ne nous sera réellement dit du dispositif et du déroulement de cette pratique. Finalement, quelques lignes plus avant, l'objectif véritable de Pausanias est avoué : montrer que la statue qui vient de Tauride aime toujours le sang humain[66] : un objectif qui a pour le moins peu à voir avec ceux de l'anthropologie.

Il en va d'ailleurs en ce domaine de Pausanias comme de tous ceux, nombreux, qui se sont par exemple intéressés aux pratiques éducatives spartiates, régulièrement depuis rapprochées par les historiens des pratiques initiatiques "tribales". Si l'éducation spartiate a intéressé les anciens, c'est avant tout parce qu'elle fait montre de singularités (au moins pour des individus de culture athénienne) et en ce qu'on l'oppose alors souvent à l'éducation athénienne. Ce n'est en tout cas pas vraiment la dimension initiatique de cette éducation qui est à l'origine de l'intérêt qu'elle a provoqué et, en ce sens, ce sont davantage les singularités non athéniennes qui vont être prioritairement exposées par les anciens aux regards des anciens. On l'aura donc compris, je ne pense pas que les "témoins" antiques aient porté sur leurs propres pratiques un regard similaire à celui que l'on souhaite pourtant porter sur elles, ce qui est problématique.

A.II *Se débarrasser de nos "filtres-perspectives" ?*

Cette opinion ne concerne pas que les seuls témoignages écrits. Là où ils sont moins bavards, comme à Brauron par exemple (et encore plus à Mounichie), l'iconographie semble à même de prendre le relais. Et il nous semble aujourd'hui à peu près évident qu'à travers la série bien connue de cratérisques visiblement liés à l'*arkteia* se dégage *a minima* l'ambiance initiatique dans laquelle devait baigner ce rituel féminin. Pourtant, si l'on faisait le choix de se placer une minute dans un cadre qui souhaiterait faire fi des acquis de l'historiographie des rites d'initiation en pays grec, cette évidence serait-elle toujours aussi évidente ? Car l'on peut se demander : qu'est-ce qui est exactement représenté sur ces cratérisques ? Qu'ont cherché à représenter les artistes ? Y est-il question d'initiation ? Si l'on faisait preuve, un peu à la manière de Richard Hamilton, d'une certaine mauvaise foi, on pourrait même avancer l'idée

[65] Pausanias, III, 16, 11.

[66] *Ibid.*

qu'il n'est même pas certain que ces cratérisques représentent bel et bien l'*arkteia*[67]. Ceci n'est évidemment pas mon intention ; simplement, il suffit de constater que rien, rien en histoire, ne nous est directement donné. Raison pour laquelle, d'ailleurs, dans le débat qui oppose Richard Hamilton à Christiane Sourvinou-Inwood quant à l'interprétation de ces cratérisques – et même si je pense que la façon dont Hamilton remet en cause l'application du paradigme initiatique à l'étude des cratérisques attiques est salutaire[68] –, ce sont les mises en garde de Christiane Sourvinou-Inwood qui retiennent davantage mon attention :

« L'étude des rituels grecs, comme d'ailleurs de tout aspect des sociétés anciennes et de leurs produits culturels (textes, images, mythes, rituels), implique des problèmes de lecture. [...] Toute lecture est le produit des "filtres-perspectives" du lecteur, qui sont culturellement déterminés. Nos propres "filtres-perspectives" sont façonnés par des assomptions culturelles qui n'ont rien à faire avec les anciennes[69] ».

Or, selon elle, c'est à une telle lecture fallacieuse que s'est prêté Hamilton à travers sa méthodologie, en maximisant, « au lieu de minimiser, l'intrusion dans le discours des assomptions culturelles du chercheur, qui sont inévitablement différentes de celles que les peintres ou écrivains anciens avaient en commun avec leur public, et à travers lesquelles les significations étaient inscrites dans les textes ou images […][70] ». Face à ces possibles écueils, explique-t-elle, il faut bloquer nos propres filtres-perspectives « et reconstruire les "filtres-perspectives" anciens afin de les déployer consciemment pendant le processus de lecture[71]. »

---

[67] Hamilton Richard, « Alkman and the Athenian Arkteia », *Hesperia*, 58, 1989, p. 449-472.

[68] Cf. par exemple, *Ibid*., n. 20 p. 459 : « *I would distinguish initiation, which is exclusive (initiates vs. the outside world) and not always found in a society, from rite of passage, which involves everyone and is found everywhere. I think there are many Greek examples of the former and hardly any of the latter (beyond those attached to birth, marriage, and death)*. » Je reviendrai plus avant sur l'ensemble de ces critiques.

[69] Sourvinou-Inwood Christiane, « Lire l'arkteia. Lire les images, les textes, l'animalité », *Dialogues d'histoire ancienne*, 16, 2, 1990, p. 45.

[70] *Ibid*., p. 47. Je reviendrai en détail dans la troisième partie de ce travail sur les interprétations possibles du complexe brauronien, ce qui nous donnera l'occasion d'aborder plus précisément les positions de Christiane Sourvinou-Inwood et de Richard Hamilton, entre autres.

[71] *Ibid*., p. 45-46. Plus avant, p. 45, elle a expliqué que : « Il est facile de présenter des hypothèses de reconstruction et d'interprétation plausibles, qui semblent tenir compte de toutes les données dont nous

Cette dernière citation est pour moi d'importance car elle permet de préciser ma pensée : si j'ai tenté de montrer les difficultés engendrées par le recours à la méthode comparative en histoire grecque, ce n'est en rien pour faire de ces difficultés un indépassable obstacle. Il ne s'agit aucunement d'en rejeter l'utilisation, simplement de pointer certains points trop souvent restés aveugles des analyses comparatives liées à l'étude des rites d'initiation. Je l'ai déjà dit, l'historien ne doit pas être esclave des sources et il est certain que c'est toujours à partir du présent dans lequel il est immergé qu'il observe, questionne et tente de comprendre le passé. Il serait illusoire et à vrai dire particulièrement inintéressant de vouloir faire autrement étant donné que c'est avant tout ce dialogue présent/passé qui fait de l'histoire une discipline vivante. Des précautions peuvent néanmoins être prises.

Des pistes sont proposées par Christiane Sourvinou-Inwood : si c'est, à mon avis, avant tout une gageure de penser pouvoir bloquer nos propres "filtres-perspectives", au moins peut-on tenter de minimiser leur effet déformant – et même si le problème premier reste cependant d'en être conscient. Quant à l'idée de « reconstruire les "filtres-perspectives" anciens afin de les déployer consciemment pendant le processus de lecture », celle-ci appelle un commentaire autour du terme "consciemment", en lien avec la déconstruction de nos propres filtres-perspectives : doit-on comprendre qu'une reconstruction complète des filtres-perspectives anciens est accessible à l'historien et qu'une fois ceux-ci retrouvés, il peut en user "consciemment" pour observer comme observaient les anciens ? Ou faut-il comprendre par-là que cette reconstruction n'est seulement qu'un processus à jamais inachevé et que la conscience de cette incomplétude par l'historien doit lui permettre de regarder à travers un instrument dont il sait pertinemment que, s'il le rapproche du regard que les anciens pouvaient porter sur leur propre réalité, il demeure traversé de résidus de ses propres filtres-perspectives. J'aurais plutôt tendance à suivre la seconde possibilité qui a d'une part l'avantage de ne pas présager d'une sorte de pouvoir illimité des historiens, mais surtout permet de conserver le potentiel heuristique de nos propres filtres-perspectives. Car, à moins d'un malentendu sur la définition exacte de ces filtres-perspectives, il me semble qu'ils

---

disposons, surtout parce que ces données sont souvent peu nombreuses, fragmentaires et ambiguës. Mais le fait que ces reconstructions et interprétations semblent plausibles aux yeux modernes ne veut pas dire qu'elles correspondent en effet vraiment aux réalités anciennes, que ces réalités ont été effectivement correctement reconstruites. » Il est intéressant de constater que dans cette analyse, Sourvinou-Inwood ne considère pas la catégorie des rites d'initiation comme pouvant éventuellement relever de ces "filtres-perspectives" ; sinon, sa mise en garde aurait pu se retourner contre elle qui plaide en faveur d'une dimension initiatique de l'*arkteia*.

renferment, outre une capacité déformante non désirable, la part du présent qui permet de problématiser, et ce en fonction des problématiques du présent – et notamment des problématiques qui émergent du comparatisme –, le processus d'observation. Jeter aux ordures ces filtres-perspectives reviendrait à croire en l'illusoire capacité de l'historien à se faire individu du passé – ce qui finalement reviendrait, de façon tautologique, à nier le rôle persistant des filtres-perspectives de l'historien.

On constate donc que l'historien comparatiste ne doit pas seulement réaliser une traduction interculturelle des sources dans le but de les confronter aux données d'une autre société ; il doit en outre comprendre et restituer au mieux le cadre d'observation et de représentation à l'origine de ses sources, et ce, même dans l'optique de mieux le dépasser en tentant, à travers ce qu'il y a de plus heuristique dans ses propres filtres-perspectives, un pas de côté pour éventuellement voir ce que la source n'avait pas pour objectif premier d'enregistrer et donc de donner à voir.

Il me semble que c'est dans une perspective de ce type qu'a travaillé et s'est particulièrement illustré Pierre Vidal-Naquet dans ses études autour du thème du chasseur noir. Ainsi, lorsque, à la fois armé de la catégorie des rites d'initiation et persuadé, à travers un travail d'analyse au plus près des sources, que l'opposition des différents âges de l'homme constitue pour les anciens un prisme de lecture privilégié – dont l'opposition entre les différents types de chasse n'est qu'une déclinaison (sur)privilégiée –, il propose une lecture éphébique du *Philoctète* de Sophocle. Cette lecture ne se veut ni l'imposition d'une lecture uniquement orientée par des considérations contemporaines – même si celles-ci sont omniprésentes –, ni une lecture qui serait forcément celle des anciens – même si c'est à travers ce qu'il pense pouvoir reconstruire de leur système de signification qu'il cherche à lire une représentation. Elle est une expérimentation, au carrefour de ces deux possibilités. S'il n'est pas déjà ici question de jauger la réussite d'une telle entreprise, au moins peut-on dès à présent souligner combien cette posture tient pour beaucoup de l'équilibriste tant il est difficile de bien toujours distinguer nos propres filtres-perspectives de ceux des anciens. En la matière, mais j'aurai à y revenir, la lecture par les Modernes de situations de morts symboliques, tant dans les pratiques discursives que dans les pratiques rituelles, est exemplaire : quel est le véritable public pour lequel ces situations évoquent ou performent un contexte de morts symboliques ? Sont-ce les Anciens ? Ou plutôt les Modernes ? Les deux, peut-être, si l'on

estime qu'il s'agit d'un ressenti ou d'une vision universelle. Peu importe pour le moment ; je n'apporterai pas encore de tentatives de réponse à ces questions. Il suffit de déjà remarquer que ces questions relèvent, en anthropologie historique, trop souvent du domaine de l'impensé.

Finalement, on constate que puisqu'il n'est donc pas possible d'éluder complètement nos propres filtres-perspectives, mais qu'il semble néanmoins nécessaire de tenter de reconstruire les filtres-perspectives des anciens, c'est donc, entre le présent et le passé, avant tout d'incessants allers-retours dont a besoin l'historien. Claude Calame offre en la matière un point de vue particulièrement stimulant : puisque « le regard et le point de vue sur l'anthropologie indigène ne peuvent être qu'extérieurs, dit-il, l'anthropologie critique se fera ethno-anthropologie[72]. »

A.III *À la recherche du passé : comparatisme et affectivité*

J'ai tenté d'introduire quelques difficultés tant épistémologiques que méthodologiques posées par la mise en place de la méthode comparative en histoire. Ces difficultés n'aspirant qu'à être dépassées, l'on pourrait croire que la légitimité du recours à cette méthode n'est, au final, qu'une affaire de protocole méthodologique. Rien ne serait pourtant plus faux qu'une telle appréhension du comparatisme. Car, comme je l'ai signalé plus haut, l'écart temporel qui sépare les sociétés du passé – ici en l'occurrence les sociétés grecques antiques – des sociétés

[72] Calame Claude, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *RHR*, 220, 1, 2003, p. 16-17. C'est à un tel travail que s'attelle Calame dans cet article, cf. *Ibid*., p. 17, où il explique : « On aura donc constamment soin de garder distincts les trois niveaux de l'anthropopoiésis dessinés ici : l'élaboration native, de l'ordre de la pratique à la fois symbolique et institutionnelle ; la représentation souvent discursive que la communauté indigène offre de ses propres gestes sociaux ; et finalement la réélaboration occidentale à travers des notions et des catégories empiriques et opératoires, envisagées dans une perspective critique. Et dans le mouvement qui doit nous conduire, en sens inverse, du modèle élaboré dans la modernité à la représentation normative qu'une culture indigène, distante dans l'espace et dans le temps, peut se faire de ses propres pratiques symboliques et institutionnelles, on passera en quelque sorte, et de manière doublement paradoxale, du stéréotype descriptif (Van Gennep) déduit de la variété des prototypes au prototype idéalisé (Platon) élaboré à partir du champ de réflexion que constituent les institutions civiques de la Grèce classique. »

productrices d'histoire professionnelle, ne fait pas qu'ajouter quelques maillons à la déjà complexe chaîne de représentations qui contraint l'exercice comparatiste. Il crée en outre la possibilité d'un lien de nature presque affective entre ces sociétés. Ceci est particulièrement vrai de l'antiquité grecque. En suivant toujours plus en amont le fil des seules sources écrites – au sein d'un raisonnement où écriture rime avec civilisation –, et malgré le déplacement géographique mental toujours plus oriental que nécessite une telle entreprise, les sociétés occidentales contemporaines ont en effet cherché, entre autres à travers les sciences[73], a remonté le temps toujours plus loin vers leurs prétendues origines.

Dans ce retour vers le passé où les sociétés du passé sont devenues les sociétés de "notre passé", c'est une quasi-forme de parenté qui s'est glissée au sein de cette interrelation. Or, lorsqu'une société du passé devient ainsi l'ancêtre d'une société du présent, elle perd en quelque sorte une partie de ce qui faisait son altérité pour entrer toujours davantage dans le domaine du connu, du proche, de l'affectif de cette société du présent. Il n'est donc pas hasardeux de penser qu'un traitement différencié sera appliqué par la société productrice de savoir, selon qu'elle traite d'une société contemporaine appréhendée dans toute son altérité ou qu'elle cherche à appréhender une société du passé dont elle pense être la descendante[74].

Il y a donc là matière à un défi supplémentaire à relever pour l'historien qui souhaite se faire comparatiste. Afin de légitimer sa méthode, il lui faut en effet en quelque sorte se positionner à la fois clairement vis-à-vis de la société du passé qui est l'objet prioritaire de ses recherches, lui assigner en quelque sorte une position ; se positionner en outre vis-à-vis des sociétés contemporaines qu'il entend faire entrer dans son protocole comparatiste ; mais enfin aussi penser la nature de la relation qui selon lui sous-tend cette possibilité d'une comparaison de la société historique sur laquelle il travaille avec d'autres sociétés contemporaines. Entre les deux termes de la comparaison, la posture de l'observateur comparatiste engage donc sa propre société dans l'exercice comparatiste. C'est ainsi au sein d'une triple relation, d'un triple

[73] À travers les sciences, en effet, mais pas seulement. La religion chrétienne a notamment joué un rôle de premier plan dans cette recherche des origines.

[74] Dans les faits, la situation est évidemment bien plus complexe puisque, par exemple, les théories évolutionnistes ont elles aussi créé une sorte de lien entre les sociétés occidentales contemporaines soucieuses d'ethnologie et les sociétés qu'elles cherchaient à étudier, pensant ces dernières comme de dignes représentantes vivantes de leur passé le plus lointain. Néanmoins, il ne me semble pas que ce lien ait comporté une dimension affective aussi forte que celle gouvernant l'idée que l'Occident était l'héritier de la sagesse des anciens Grecs.

dialogue que se joue la possibilité d'une anthropologie historique[75]. Les réponses possibles à ce défi sont multiples mais ont nécessairement des conséquences sur l'exercice comparatiste lui-même. C'est ce dont il nous faut maintenant parler, à travers les comparatismes différents qu'ont pu mettre en place les premiers hellénistes intéressés par la question des rites d'initiation. Avant cela néanmoins, retour sur un pionnier du comparatisme qui, s'il n'était pas helléniste, a parmi les premiers fait entrer l'antiquité grecque dans un dispositif comparatiste.

B Joseph François Lafitau : "gréciser" les sauvages ?

Les hellénistes tentés par l'utilisation de la catégorie anthropologique des rites d'initiation pour une meilleure compréhension des pratiques et discours grecs antiques, ont tôt fait remarquer le rôle pionnier en la matière du père jésuite Joseph François Lafitau. Parmi eux, Pierre Vidal-Naquet, dans son article « Le cru, l'enfant grec et le cuit », n'hésite pas à dire de la parution en 1724 de l'ouvrage *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*[76], qu'il « s'agit d'une sorte d'événement dans l'historiographie de l'Antiquité[77]. » Passant pour être un des pionniers de l'ethnologie, Lafitau est aussi connu pour être un des premiers à avoir tenté de faire tomber les barrières idéologiques qui semblaient à jamais protéger l'antiquité d'un possible exercice comparatiste. Vidal-Naquet rappelle à ce titre les propos d'Arnaldo Momigliano selon lesquels l'ouvrage de Lafitau « révéla au monde cette simple vérité que les Grecs aussi avaient été jadis des sauvages[78] ». L'expression ne me semble toutefois pas complètement appropriée étant donné qu'elle laisse dans l'ombre une possible (mais non systématique) conséquence logique de cette révélation, conséquence qui semble pourtant constituer un des objectifs de l'étude de Lafitau : révéler au monde cette

[75] Calame parle de « triangles comparatifs », cf. Calame Claude, Pratiques poétiques de la mémoire, *op. cit*., p. 79-83.

[76] Lafitau Joseph François, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 vol. in-douze, Paris, Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724. L'ensemble des citations qui suivront seront référencées en fonction de la pagination de cette édition.

[77] Vidal-Naquet Pierre, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *in* Le Goff Jacques et Nora Pierre, *Faire de l'histoire*, III, Paris, 1974, p.137.

[78] Momigliano Arnaldo, *Studies in Historiograph*y, Londres, 1966, p. 141, cité dans Vidal-Naquet Pierre, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *in* Le Goff Jacques et Nora Pierre, *Faire de l'histoire*, III, Paris, 1974, p. 137.

simple vérité que les sauvages auraient pu jadis être des Grecs.

Même s'il n'est pas question d'affirmer que la matrice culturelle de laquelle émerge le discours de Lafitau soit similaire à la nôtre, historiens du XXI[e] siècle, il y a chez lui – et cela en dépit du méta-discours théologique qui motive et sous-tend l'ensemble de son argumentaire – un rapport à la connaissance qui n'en fait pas un parfait étranger à nos pratiques scientifiques[79]. Ainsi, toutes choses égales par ailleurs, je n'hésiterai pas à assigner à la société française du temps de Lafitau une posture similaire, à l'intérieur de la triple relation dialogique comparatiste, à celle qu'occupent les sociétés d'où aujourd'hui parlent les historiens comparatistes. Et ceci étant dit, il faut voir combien justement, en proposant de manière originale de comparer les "Sauvages" américains aux Anciens, Lafitau rend particulièrement manifeste cette triple relation dialogique que j'estime au cœur du dispositif comparatif en histoire[80].

B.I *Le comparatisme au cœur d'une triple relation dialogique*

À partir de l'exemple des "hommes-femmes" auquel s'est intéressé Lafitau, Philippe Borgeaud, par son analyse du comparatisme du père jésuite, a bien mis ce trait en évidence[81]. Lafitau part du constat que, en raison d'un manque de curiosité entraînant une observation non contextualisée, les colons européens ont imaginé, au sujet des "hommes-femmes", « tout ce qu'on en pourrait penser de plus désavantageux[82] ». Or, pour lui, cette focalisation sur la dimension sexuelle des "hommes-femmes" est une erreur évidente. On n'a simplement pas voulu voir la profonde religiosité dont ces individus témoignaient. Évidemment, reconnaît-il,

---

[79] La bibliographie sur Lafitau est assez abondante. Je soulignerai seulement l'excellente tentative d'archéologie du discours entreprise par Andres Motsch à partir des *Mœurs* : Motsch Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Septentrion - Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Sillery - Paris, 2001.

[80] En prenant largement appui sur les exposés de Pierre Vidal-Naquet et Philippe Borgeaud, c'est de cette triple relation dialogique dans l'ouvrage de Lafitau dont il va être particulièrement question ici. Cf. Vidal-Naquet Pierre, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *in* Le Goff Jacques et Nora Pierre (éd.), *Faire de l'histoire*, III, Paris, 1974, p. 137-168 ; Borgeaud Philippe, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXIV, n°72, 1986, p. 59-75.

[81] Borgeaud Philippe, *op. cit.*

[82] Lafitau Joseph François, *op. cit.*, p. 53-54.

leur statut est ambigu puisque si « cette profession de vie extraordinaire [i.e : pas de mariage ; participation à l'ensemble des moments religieux de la vie communautaire] les fait passer pour des gens d'un ordre supérieur, et au-dessus du commun des hommes[83] », « ils sont néanmoins réellement tombés, parmi les Sauvages même, dans ce mépris où étaient anciennement les prêtres de Vénus Ouranie et de Cybèle[84] ». Mais rien qui ne justifie à ses yeux que l'on ait pu penser qu'il ait fallu purement et simplement les éliminer physiquement[85].

Face à l'attitude originale de Lafitau, Philippe Borgeaud interroge ainsi :

« Ne faut-il pas reconnaître que la reconnaissance, par le jésuite, du caractère religieux de l'homme-femme […] équivaut à l'horreur que le même objet, considéré sous l'angle de la transgression sexuelle, fait ressentir aux Espagnols[86] ? »

Si seule une réponse affirmative semble être attendue par cette question quelque peu rhétorique, il faut bien l'admettre, l'on peut se demander à notre tour : qu'est-ce qui a permis à Lafitau ce décentrement, si ce n'est la comparaison ? Car c'est en effet à travers une comparaison avec des individus consacrés, dans les marges du monde grec ancien, à des divinités telles que Cybèle, que Lafitau montre (plus qu'il ne démontre) le caractère religieux des hommes-femmes du Nouveau Monde. Pourtant, prévient Borgeaud, « il serait […] naïf de considérer la comparaison, chez Lafitau, simplement comme un instrument de la juste évaluation de la différence, permettant une meilleure compréhension et un meilleur comportement[87] ». Celle-ci semble en effet obéir à d'autres desseins, deux en l'occurrence, me semble-t-il, fortement liés et qui nous entraînent, l'un, par sa nature essentiellement théologique, vers les origines de l'humanité, l'autre, davantage teinté d'humanisme, vers le présent du discours de Lafitau.

[83] *Ibid.*, p. 52-53.

[84] *Ibid.*, p. 53.

[85] Tel qu'a pu, semble-t-il, sérieusement l'envisager le capitaine espagnol Vasco Nugnes de Valboa, par exemple.

[86] Borgeaud Philippe, *op. cit.*, p. 62.

[87] *Ibid.*, p. 63.

B.I.1 Des Anciens aux Sauvages : une contagion d'humanité

Borgeaud a parfaitement analysé le dispositif problématique des hommes-femmes tel qu'il se pose (ou tel qu'il est posé par) à Lafitau : la présentation de ce dossier par le père jésuite laisse en effet supposer que le sens de cette pratique est « indéchiffrable de l'intérieur (par la considération de la seule déviance intraculturelle), aussi bien que de l'extérieur (car le regard européen, d'abord scandalisé, ensuite horrifié, reste aveugle)[88]. » Il s'avérerait pour nous, certes, présomptueux, voire dangereux, de supputer que Lafitau eût pu, en dehors de tout comparatisme, comprendre – si ce n'est démontrer – le caractère religieux des hommes-femmes ; on peut néanmoins constater que la comparaison qu'il propose dans ce dossier n'a rien de vraiment heuristique[89], au sens où les analogies antiques ne semblent pas être la source réelle de sa découverte de la religiosité des hommes-femmes. Bien plus, « l'on se dit que l'attitude ambiguë des "Sauvages" envers les hommes-femmes aura suffi pour que Lafitau soupçonne leur statut religieux[90] ». Mais alors que vient donc faire ici la comparaison ? « Sa fonction est d'éviter l'analyse contextuelle[91] », explique Borgeaud, « le détour de l'analyse comparative où le regard, demeuré ethnocentrique, prétend retrouver indirectement la vérité du phénomène exotique[92] » permettant cet évitement. Lafitau aurait-il, alors, ressenti la nécessité de cet évitement, comme un piège à éviter pour convaincre ? C'est une hypothèse probable.

Il me semble en effet que le père jésuite anticipe en quelque sorte les réticences de son temps à accepter l'idée même d'une possible compréhension des sociétés « sauvages » (que ce soit par une compréhension interne ou externe), et voit dans l'antiquité une médiation possible à même de rapatrier les "Sauvages" vers la grande famille des Hommes – et ainsi de leur rendre une forme d'intelligibilité. En présupposant en quelque sorte que, pour ses contemporains, les "Sauvages" ne participent pas complètement de l'humanité que partagent et les Européens de son temps, et les Anciens – et ce en dépit du caractère barbare de certaines

[88] *Ibid.*

[89] Dans le sens que lui confère Philippe Borgeaud, où une comparaison est heuristique si « elle vise à contourner une difficulté momentanément insurmontable du point de vue de l'analyse interne de tel ou tel corpus. », *Ibid.*, p. 68.

[90] *Ibid.*, p. 62.

[91] *Ibid.*, p. 63.

[92] *Ibid.*

des pratiques de ces derniers –, Lafitau semble imaginer que, par le recours au comparatisme, et comme par effet de ricochet, l'humanité des Anciens peut rejaillir sur les "Sauvages" à travers l'analogie de leurs pratiques. Il y a ainsi presque comme contagion d'humanité[93]. Une fois donc cette humanité retrouvée, le sens des pratiques des "Sauvages" apparaît comme ce qu'il n'aurait toujours dû qu'être : une évidence. Ainsi en va-t-il de la religiosité des hommes-femmes. En procédant ainsi, Lafitau apparaît conscient de la triple relation dialogique qui gouverne l'exercice comparatiste lorsque celui-ci se déploie tant dans l'espace que dans le temps : il ne peut faire l'économie de sa propre société. En construisant par l'analogie la relation des "Sauvages" aux Anciens, et en prenant appui sur la relation affective des Modernes aux Anciens, il tente de modifier la relation des Modernes aux "Sauvages" (les amis de mes amis devenant mes amis)[94].

Au-delà donc des pétitions de principe qui lui font dire qu'il serait prêt à renoncer à certains de ses arguments pour ne pas mettre la foi chrétienne en danger[95], il me semble que

---

[93] Certes, Andreas Motsch souligne que dans les cercles intellectuels de l'époque de Lafitau, l'humanité des Amérindiens ne fait déjà plus vraiment question (cf. Motsch Andreas, *op. cit*., p. 34-35). Néanmoins, explique-t-il, « encore fallait-il déterminer leur rang exact dans la hiérarchie de la création. Leur reconnaissance en tant qu'êtres humains ne se fit pas sans résistance, tant la distance entre Amérindiens et Européens et les intérêts politiques en jeu étaient grands. Quand les Européens furent prêts à admettre l'humanité des peuples amérindiens, ils ne leur accordèrent en réalité que très peu ; en tout cas certainement pas l'égalité et le respect. En fait, cette reconnaissance leur enlevait beaucoup, notamment leur droit à la différence. », *Ibid*., p. 17.

[94] Peu importe ici que les Anciens dont il est question soient le plus souvent les plus "Barbares" des Anciens. Car, Barbares ou non, ils demeurent les voisins (ou ceux qui ont précédé) d'anciennes prestigieuses sociétés. Il faut en effet souligner que bien que les Amérindiens soient le plus explicitement (théoriquement) rapprochés par Lafitau des peuples "barbares" de l'antiquité (les Lyciens par exemple), par l'intermédiaire des auteurs anciens, cela n'empêche pas le père jésuite, comme nous le verrons bientôt, d'effectuer un rapprochement avec des sociétés anciennes considérées comme non barbares. Proches des anciens Barbares – ceux-ci étant eux-mêmes proches (géographiquement ou chronologiquement) des Anciens non barbares – ils sont, par contagion, proches des Anciens non barbares. Ainsi, il me semble que, barbare ou non, le rapprochement des Amérindiens avec une antiquité générale considérée comme le passé de l'Europe occidentale moderne, permet d'étendre à ces derniers le lien affectif qui lie déjà cette Europe à cette prestigieuse antiquité.

[95] À propos du système théologique qu'il élabore à partir de sa comparaison des "mœurs des sauvages américains" et des "mœurs des premiers temps", Lafitau explique : « Je ne vois point qu'il puisse naître aucun inconvénient de ce système, ni qu'on en puisse tirer aucune conséquence désavantageuse à la Religion. Dès

même s'il n'est certes parfois qu'un prétexte, le comparatisme de Lafitau plaide tout de même en faveur d'une appréhension nouvelle et différente des sociétés des “Sauvages” par sa propre société, une appréhension plus égalitaire. En revanche, qu'un dessein théologique – et donc finalement politique[96] – plus profond est sous-tendu son entreprise, et en ce sens sa méthode, c'est ce dont il ne fait aucunement mystère et dont il nous faut dire maintenant un mot.

B.I.2 L'unicité du genre humain

Soulignant sa profonde dimension théologique, Philippe Borgeaud n'hésite pas à dire de la comparaison chez Lafitau qu'elle est « peut-être même d'abord, une drogue au service de l'amplification d'un émoi […] : on n’est pas loin d'une expérience mystique. Ce travail d'amplification à l'aide de la comparaison, ajoute-t-il, a pour fonction de révéler des causes qui, pour être finales, sont néanmoins enfouies dans une mémoire partagée par tous les hommes, secrètes et difficiles à mettre en évidence. La découverte de ces causes requiert une analyse de type diachronique qui entraîne Lafitau en direction du Paradis Terrestre, lieu du drame inoubliable de la Chute et de la Révélation faite à nos premiers Pères[97]. » C'est ici que se loge en effet l'objectif principal de l'entreprise de Lafitau qui, celui-ci, a peu à voir avec nos propres ambitions de connaissance : démontrer l'universalité de la Religion, mettre en exergue le fond commun qui préside aux religions des “Sauvages” et des Anciens, et ce dans le but de nous convaincre finalement qu'au-delà des apparences, les religions des “Sauvages” et des Anciens ont pour source commune “nos” premiers Pères (Adam et Ève) et qu'au-delà, “Sauvages”, Anciens et Modernes, tous sans exception, descendent d'Adam et Ève. Ainsi, la comparaison des mœurs des sauvages américains et ceux des premiers temps permet à Lafitau la création d'un système théologique qui consacre l'unicité du genre humain[98].

---

qu'il s'agit de religion, je fais profession d'être si peu attaché à mes idées, que je suis prêt de rétracter, et que je rétracte d’avance toutes les conjectures dont on pourroit abuser, ou qu'on pourroit prendre dans un mauvais sens. » Lafitau Josèphe François, *op. cit*., p. 13.

[96] Motsch Andreas, *op. cit*., p. 2. L'auteur explique que le projet de Lafitau consiste en la présentation d'une « anthropologie de la Contre-Réforme grâce à une ethnographie des Amérindiens. »

[97] Borgeaud Philippe, *op. cit*., p. 63.

[98] Motsch Andreas, *op. cit*., p. 87 : « Le projet de Lafitau représente ainsi un essai de la Contre-Réforme pour confondre ses adversaires qui n'ont “point de religion ou dont la religion est fort suspecte” avec les moyens

De façon tautologique – puisqu'en réalité, même si cette unicité est présupposée, Lafitau la fait découler de l'exercice comparatiste – cette unicité plaide en faveur du comparatisme ; un comparatisme devenu d'autant plus nécessaire que pour Lafitau, et contrairement à tout ce qui a pu être dit avant lui, les religions des Anciens et des "Sauvages" sont les témoins d'un état – certes altéré et corrompu – pré-mosaïque commun de la véritable et unique Religion. « Les ressemblances sont interprétées comme les traces d'une origine commune, explique Borgeaud. La raison du même est recherchée dans l'histoire[99]. » À travers le comparatisme donc, les religions des Anciens et des "Sauvages" offrent un chemin possible vers l'origine de la Religion véritable, Religion qui en dernier lieu nous parle bien de la tradition chrétienne, de Lafitau et de la société dans et pour laquelle il écrit[100]. La boucle paraît en quelque sorte ainsi bouclée ; sauf que selon Philippe Borgeaud, « en comparant le fait amérindien avec un fait antique (païen), Lafitau escamote l'espace qui lui sert de lieu d'inspiration, la tradition judéo-chrétienne. Il s'oublie, en tant que sujet marqué par l'appartenance à une civilisation bien particulière, dont il véhicule les attitudes. Il néglige de mentionner le lieu d'où il parle[101]. » Cette idée n'est-elle pas contradictoire avec ce que j'ai pu dire précédemment de l'importance accordée à sa propre société par Lafitau dans son effort de (ré)habilitation des "Sauvages" ? Il ne me semble pas, mais pour s'en persuader, il me faut

---

de la nouvelle épistémè ; c'est-à-dire pour démontrer la justesse de la vision catholique du monde et des êtres humains par des arguments rationnels et des exemples ancrés dans un vécu extrêmement hétérogène. »

[99] Borgeaud Philippe, *op. cit.*, p. 71.

[100] Il me faut ici dire un mot de la notion de « premiers temps » telle que l'envisage Lafitau. Car, de façon plus complexe que ce que j'ai pu laisser entendre ci-avant, le rapprochement des Amérindiens et des Anciens n'est en réalité pas complètement direct ; du moins pas dans un premier temps. Il passe en effet par la création discursive préalable d'un passé plus ancien commun à ces sociétés : « la première Antiquité », « les temps les plus reculés », « les premiers temps ». Ces « premiers temps » ne nous étant plus directement accessibles, c'est justement par l'intermédiaire du comparatisme des Amérindiens et des Anciens que leur reconstruction devient possible. Il ne faudra par conséquent rien attendre de très précis quant à cette reconstruction. Comme le souligne justement Andreas Motsch, « ce dénominateur commun des "premiers temps" se révèle une construction discursive d'une très grande hétérogénéité culturelle, spatiale et temporelle. », p. 65.

Les conséquences épistémologiques d'une telle construction discursive sur l'appréhension des sociétés Amérindiennes en relation avec les Anciens et les Modernes, sont nombreuses et d'importance. Il n'est toutefois pas question de les discuter ici. Pour une analyse fine de ces conséquences, on consultera avec profit Andreas Motsch, *op. cit.*, notamment p. 61-80 et 104-109.

[101] Borgeaud Philippe, *op. cit.*, p. 64.

revenir à l'analyse de Pierre Vidal-Naquet.

B.I.3 La pratique d'un double comparatisme ?

À la fin du commentaire qu'il propose du frontispice de l'ouvrage de Lafitau[102], Vidal-Naquet écrit : « Pour le père jésuite, aucune contradiction n'existe entre l'action du Temps et la comparaison, nous dirions aujourd'hui entre la "diachronie" et la "synchronie[103]". » S'il n'est effectivement a priori pas question de contradiction entre diachronie et synchronie, il n'est pas pour autant certain que l'on ne puisse pas voir dans ces deux dimensions de la recherche de Lafitau, deux modalités de recherche distinctes – mais inextricablement mêlées – répondant aux deux desseins de Lafitau que j'ai précédemment déjà supposés. C'est en tout cas l'hypothèse que je fais.

Comme déjà mentionné, il me semble en effet qu'en dépit du dessein théologique qui lui sert clairement de guide de recherche, il n'est pas incongru d'avancer l'idée que Lafitau poursuit un second objectif – et même si, telles les modalités de recherche qui en seraient les outils, ces deux objectifs sont inextricablement mêlés – qui a davantage à voir avec l'ethnologie contemporaine. Si, dans l'optique du premier dessein – premier dessein qui, nous l'avons vu avec Borgeaud, nécessite une enquête diachronique à la recherche des origines –, Lafitau a tendance à s'oublier, pour la réalisation du second, en revanche, dont la dimension synchronique est peut-être plus patente[104], le père jésuite paraît avoir, au moins en partie, conscience du lieu d'où il parle et auquel il s'adresse. Il me semble que, sans verser dans la sur-interprétation, le commentaire que Lafitau donne lui-même du frontispice de son œuvre, qui en explicite l'optique comparatiste, confirme l'hypothèse que je fais d'un double dessein : ce dernier explique en effet lui-même que le frontispice représente une personne « en attitude d'écriture » qui tente de comparer des vestiges anciens aux curiosités de l'Amérique. Et il ajoute :

---

[102] Pour un commentaire détaillé de ce frontispice, cf. Certeau Michel, « Writing *vs* Time : History and Anthropology in the Works of Lafitau », *Yale French Studies*, 59, 1980, p. 37-64.

[103] Vidal-Naquet Pierre, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *op. cit*., p. 139.

[104] Quoique Lafitau tente bien de lier de façon diachronique les Indiens aux Anciens Grecs et à leurs barbares voisins.

« Deux Génies rapprochent ces monuments les uns des autres, lui aident à faire cette comparaison, en lui faisant sentir le rapport qu'ils peuvent avoir ensemble. Mais le temps à qui il appartient de faire connoître toutes choses, et de les découvrir à la longue, lui rend ce rapport encore plus sensible en la rappelant à la force de tout, et lui faisant comme toucher au doigt la connexion qu'ont tous ces monuments avec la première origine des hommes, avec le fond de notre Religion, et avec tout le système de révélation faite à nos premiers Pères après leur pêché, ce qu'il lui montre dans une espèce de vision mystérieuse[105]. »

Certes, qu'il soit suggéré par les Génies ou par le temps, il n'est question que d'un seul et même rapport – plus patent évidemment lorsqu'il est montré par le temps. Néanmoins, l'utilisation de la conjonction “mais”, sans introduire la moindre contradiction, laisse pourtant davantage l'impression d'une sorte d'analyse à deux étages, que d'un simple approfondissement d'une intuition vers le domaine de la certitude. Ces deux étages, bien évidemment entremêlés, pourraient ainsi revendiquer une forme d'autonomie l'un par rapport à l'autre, même si une relation hiérarchique les organise : dans cette perspective, les Génies sont une aide heuristique au désir presque gratuit de connaissance comparatiste de la personne « en attitude d'écriture » ; le temps exerce lui une force plus contraignante qui, même si elle n'est pas dénuée de potentialité heuristique, est avant tout la garante de la délivrance de la Vérité puisqu'il lui appartient de faire connaître toutes choses. En ce sens, il est davantage un guide (voire un garde, puisqu'il “rappelle” la personne « en attitude d'écriture » « à la force de tout ») qu'une aide au comparatisme. Il n'est donc pas impossible que la synchronie à laquelle se prêtent les deux génies réponde à un dessein du comparatiste quelque peu différent de celui qui s'exprime à travers la plongée diachronique autorisée par l'entremise du temps.

Quoi qu'il en soit, en tout cas, de la nature des modalités du comparatisme (génies synchroniques ou temps diachronique), et même si celles-ci sont indémêlables, le frontispice, à travers la personne « en attitude d'écriture », n'oublie pas la triple relation dialogique qui se joue au sein de l'exercice comparatiste : attentivement à l'écoute à la fois du temps et des Génies[106], comme son visage semble le laisser supposer, c'est pourtant bien cette personne en

[105] Lafitau Joseph François, *op. cit*.

[106] Du temps surtout, il faut le reconnaître, puisque la composition, qui place le temps en figure d'autorité, construit une diagonale qui aligne le regard de la personne « en attitude d’écriture » avec le doigt du temps

attitude d'écriture qui en dernière instance tient la plume destinée à fixer la connaissance[107]. Avec Philippe Borgeaud on conclura donc que le premier objectif de la comparaison « est d'apprécier la relation que les autres entretiennent entre eux, sous le regard d'*ego*. Un rapport entre religions amérindiennes et religions de l'Antiquité classique, en effet, ne peut faire l'objet d'une analyse que si, d'une certaine manière, *ego* se reconnaît en un lieu comme en l'autre, tout moderne qu'il soit. C'est toujours du point de vue d'*ego* qu'il s'agit, en définitive[108]. »

Quoi que Lafitau en dise lui-même, je ne pense donc pas que l'on puisse restreindre son œuvre à son ambition théologico-politique. Les Amérindiens ne sont pas seulement un outil pour lui. Il paraît au contraire leur accorder toute son attention. Et l'ampleur de son vaste programme heuristique (tellement moderne sous certains aspects) parle d'elle-même[109] ; elle dépasse de loin la nécessité de montrer l'origine commune de l'humanité. Surtout, et contrairement à ce que, à la suite de Philippe Borgeaud, j'ai pu dire de son traitement du dossier des hommes-femmes, Lafitau témoigne lui-même de la portée heuristique de son comparatisme historique, un comparatisme qui fonctionne – c'est assez original pour être souligné – en double sens :

« J'avoue que, si les auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les sauvages, les coutumes des sauvages m'ont donné des lumières pour *entendre* plus facilement et pour m'expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens[110]. »

---

pointé sur la vision mystérieuse de la première révélation.

[107] Peut-être faut-il y voir une allusion à la position supérieure qu'en quelque sorte Lafitau s'octroie selon Motsch. Cf. Andreas Motsch, *op. cit.*, p. 91 : « Si donc quelqu'un se trouve dans une position « supérieure » d'où les autres positions « historiques » peuvent être jugées, c'est bien Lafitau dans sa situation d'ethnographe jésuite, car il connaît non seulement les véritables présent, passé et futur des Amérindiens, mais aussi l'articulation du monde amérindien et du monde occidental entre eux et l'articulation de chacun d'eux par rapport aux premiers temps. Dans ce dispositif épistémologique discursif, tout le savoir, et par conséquent le pouvoir conféré par ce savoir, est concentré sur la position occupée par l'ethnographe : une position qui revient pratiquement à un monopole de la connaissance. »

[108] Borgeaud Philippe, *op. cit.*, p. 72.

[109] Lafitau Joseph François, *op. cit.*, p. 19-25.

[110] *Ibid.*, p. 3-4. Je souligne. L'idée « d'entendre plus facilement » est intéressante : elle semble suggérer que les

De ces heureuses conjectures, il me faut maintenant en évoquer une qui aura un avenir scientifique particulièrement riche et qui est la raison principale de la place accordée à Lafitau dans cet exposé : l'intuition que les initiations des “Sauvages” et celles des Anciens peuvent, à travers les similitudes qu'elles présentent, être mises en parallèle[111].

B.II *Sauvages, Anciens et initiation : un comparatisme de l'aller-retour*

Le long exposé que Joseph François Lafitau consacre aux initiations est largement dominé par la question des Mystères, tant est si bien que ce qui relève généralement de l'un et plus particulièrement de l'autre y est difficilement différentiable. Ou plutôt est-ce la sensation quelque peu anachronique laissée au lecteur du XXI^{e} siècle, familier d'Arnold Van Gennep et de ses nombreux continuateurs. Car ce dont prétend traiter Lafitau au fond, ce n'est rien d'autre, en premier lieu du moins, que des Mystères. Après avoir traité de la question des Orgies (et spécifiquement des Bacchanales), il introduit en effet ainsi le chapitre suivant : « Après avoir exposé ce qui étoit du Culte public, entrons dans les Mystères, qui sont sans contredit ce qu'il y a de plus difficile à développer[112] ». Nous voilà donc visiblement plongés dans un domaine qui paraît relever, en opposition au Culte public, avant tout de la sphère privée de la religion et surtout de « ce qu'il y avoit de plus caché[113]. » Et pourtant, dans cette plongée, sommes-nous un peu surpris d'être vite confrontés aux flagellations annuelles

---

auteurs anciens nous disent quelque chose, mais que nous n'avons plus vraiment la capacité de l'entendre. Peut-être Lafitau pressent-il déjà l'importance du dispositif culturel qui sous-tend l'utilisation des sens par l'observateur : notre ouïe n'est pas adaptée à leurs voix.

[111] De ces conjectures, il est rétrospectivement amusant de constater que Lafitau en avait imaginé un avenir possible : « Peut-être qu'en mettant mes pensées au jour, à ceux qui sont consommez dans la lecture de ces Auteurs, quelques ouvertures qu'ils pourront approfondir : peut-être aurai-je été assez heureux pour découvrir quelques veines d'une mine qui deviendra riche entre leurs mains. Je souhaite que s'élevant au-dessus de moi, ils voient encore plus loin, et qu'ils veuillent donner une forme exacte, une juste étendue à bien des choses que je ne fais qu'effleurer et toucher en passant. » *Ibid.*, p. 4.

[112] *Ibid.*, p. 220.

[113] *Ibid.*

publiques subies par les jeunes lacédémoniens au cours de la *diamastigosis*, flagellations qui semblent avoir peu à voir, au premier abord s'entend, avec ces Mystères.

B.II.1 Les Mystères de Lafitau : ancêtres des rites de passage ?

C'est qu'il faut d'emblée dire qu'au-delà de la question des Mystères, Lafitau semble reconnaître, pour des raisons qui sont autres que celles qui seront avancées après lui, une similarité (une communauté) à un ensemble de pratiques religieuses qu'il serait facile désormais de ranger dans la catégorie des rites de passage. Les unes et les autres, selon le père jésuite, ont en commun de se rapporter toutes au péché originel relatif à "nos" premiers Pères[114]. Ainsi en va-t-il des rites de naissance des Tybareniens qui paraissent « être une pénitence pour les parens[115] » ; des rites qui peut-être sont « une espèce de Baptême et de Purification légale » et qui concernent, eux, l'enfant, puisque « cet enfant, coupable par le malheur de sa naissance, devoit expier la faute qu'il avoit hérité de ses Pères[116] » ; ou encore des « séparations des femmes et des filles, au temps de leurs ordinaires, et leurs purifications, qui étoient en usage chez les Gentils, comme chez les Juifs, [et qui] ont eu encore la Religion pour principe, et paroissent avoir été établies, comme des remèdes au péché[117]. » Cette appréhension large du phénomène initiatique rendrait son exposé quelque peu compliqué à suivre si Lafitau ne conférait une sorte de statut spécial aux Mystères, les rendant quasiment incontournables. En effet, cette sorte de finalité commune que l'on a vue presque inscrite en filigrane dans l'ensemble des pratiques religieuses précédemment évoquées, semble s'exprimer bien plus explicitement à travers les Mystères, ce qui ne manque pas de leur conférer un caractère en quelque sorte archétypal :

« Mais toutes les vérités de la Religion étoient exprimées plus clairement, et d'une

[114] *Ibid*., p. 256 : « De la même manière que tous les Symboles de la Religion avoient pour principal objet la faute de nos premiers Pères, et la réparation qui devoit en être faite, il falloit pareillement que ce fût au même objet que se rapportassent toutes les pratiques les plus essentielles de la Religion, et c'est ce qu'il est encore nécessaire de montrer. »

[115] *Ibid*., p. 257.

[116] *Ibid*., p. 259.

[117] *Ibid*., p. 262.

manière plus significative, dans les cérémonies, et dans les épreuves des Initiations aux Mystères, que dans les Symboles, et dans quelques usages détachez, dont nous venons de parler ; car quoiqu'il s'y fût mêlé des abominations, et des choses honteuses, […], on découvre évidemment que c'étoient des abus qui s'y étoient glissez, et qui étoient diamétralement opposez à l'esprit de leur Institution, lequel étoit un esprit de mort à soi-même, de pénitence et de sanctification[118]. »

B.II.2 La *diamastigôsis* : entre Mystères des Anciens et initiations des Sauvages

C'est au cours de son examen de « certains points capitaux » de ces Mystères – points qui transparaissent derrière leur dimension secrète – que Lafitau est amené à traiter de la *diamastigosis*. Au sein de ce paragraphe, Lafitau passe en revue divers rites d'expiation (jeûne, continence), de purification (ablutions, immersions) et de pénitence/satisfaction qui paraissent inhérents à l'initiation mystérique[119]. C'est à ces derniers types de rites qu'il rattache la flagellation lacédémonienne, par un détour qui ne doit rien, visiblement, au comparatisme Anciens/Sauvages. Lafitau en effet suit le raisonnement suivant : puisque certaines flagellations antiques prennent place au sein de Mystères et peuvent être vues comme « une sorte de satisfaction », alors on peut en déduire que toutes les flagellations anciennes prennent place dans le cadre de Mystères, même si ce cadre mystérique ne nous est pas connu par ailleurs. Ainsi, puisque, de Pausanias, on apprend qu'au cours de Mystères qui semblent en tout point similaires à ceux des Mystères d'Éleusis, se déroulaient chez les Phencates une cérémonie comportant une flagellation des futurs initiés, Lafitau conclut que le parallèle spartiate lui « feroit croire que c'étoit aussi une cérémonie d'une sorte d'Initiation chez les Lacédémoniens, que cette flagellation des jeunes gens, qui entroient dans l'âge de

[118] *Ibid*., p. 265-266.

[119] *Ibid*., p. 267 : « Dans l'état d'expiation, qui étoit véritablement un état de pénitence, on se tenoit dans la retraite et dans le silence : on jeûnoit rigoureusement : on se sevroit des plaisirs permis du mariage : on faisoit un aveu de ses crimes : on passoit par plusieurs purifications, qui représentoient l'état d'une mort mystique, et une régénération : enfin on subissoit des peines, qui paroissent être une pénitence, et une satisfaction pour les péchés passez. »

puberté[120]. » S'ensuit alors une description de la *diamastigosis*.

Mais il nous faut nous arrêter sur cette conjecture : celle-ci, comme je l'ai déjà dit, semble se passer de toute comparaison heuristique avec des sociétés “sauvages” contemporaines du père jésuite. Elle est déduite – en tout cas le laisse-t-elle penser – de la seule présence d'une forme de flagellation au sein d'une pratique dont on est sûr – le témoignage de Pausanias faisant foi – qu'elle prend place dans un contexte de Mystères. Pourtant, Lafitau n'écrit pas que cela lui laisse croire que la cérémonie spartiate était « une sorte de *Mystères* chez les Lacédémoniens » : non, il s'agit « d'une sorte d'*Initiation* ». Peut-être n'est-ce là qu'un détail et, après tout, n'ai-je pas dit combien ces deux vocables semblaient inextricablement liés dans son exposé. Pourtant, il est possible qu'il s'agisse d'autre chose.

Lafitau connaît bien les auteurs anciens et a bien vu que le rituel effectué en l'honneur d'Artémis Orthia ne pouvait s'apparenter aux Mystères. Pourtant il sent qu'au sein de cette pratique se joue quelque chose de l'ordre des Mystères, quelque chose de l'ordre de l'Initiation. Est-ce à dire, alors, que la flagellation en l'honneur d'Orthia n'est qu'une autre de ces pratiques qui cherchent à expier le péché originel ? Pour une large part, certainement. Mais s'il ne s'agissait que de cela, Lafitau aurait pu en parler précédemment, en même temps que des rites de naissance et autres “rites de passage”. Or il ne le fait pas. Certes, il souhaite probablement étayer par l'exemple son propos sur la flagellation en général. Mais contrairement à ce que laisse penser la position qu'il lui accorde au sein de son argumentaire, il me semble aussi que lorsque Lafitau fait la conjecture dont il vient d'être question, il n'est pas impossible qu'il ait déjà en tête un parallèle amérindien, non uniquement lié à la flagellation, mais plus directement à l'âge des participants au culte : un parallèle comparatif de nature heuristique qui nous permet d'avancer vers l'hypothèse de la présence en Grèce d'initiations du type de celles que l'on rangera bientôt sous la catégorie de rites d'initiation tribale.

L'espèce de sous chapitre qui prend la suite de celui consacré aux Mystères chez les Anciens a pour titre « Application aux Amériquains de ce qui a été dit des Initiations des Anciens ». L'impression est donc davantage laissée d'une lecture des Américains par le truchement des Anciens, que l'inverse. Pourtant je pense que même au sein de ces

[120] *Ibid*., p. 274.

paragraphes, la lecture en aller-retour qui caractérise une partie de ce comparatisme de la réciprocité qu'utilise Lafitau continue de jouer à plein son rôle heuristique.

Avant de parler des Iroquois et des Hurons qu'il connaît personnellement un peu mieux, Lafitau explique qu'il va s'appuyer, presque en ne faisant que rapporter leurs paroles, sur divers auteurs qui ont écrit au sujet de "Nations" qui « ont moins perdu de leurs coutumes anciennes », ou dont les usages ont été mieux rapportés avant qu'ils ne disparaissent. Le premier de ces auteurs est l'Auteur de l'Histoire de Virginie « qui nous donne une connoissance plus parfaite de ce qui se pratiquoit sur cela parmi les Barbares de l'Amérique Septentrionale, et qui nous met plus en voye d'en faire la comparaison avec les Initiations des Anciens[121] ». S'ensuit alors un récit un peu confus puisqu'il s'agit des propos de l'Auteur (Robert Beverley) rapportant une Relation du capitaine Smith « sur le rapport de quelques personnes qui en étoient les témoins oculaires ». Quoi qu'il en soit, cette première et relativement longue description (p. 283-289), malgré ses approximations, nous plonge visiblement dans la réalité cultuelle et plus généralement sociale de ce que l'on nommera bientôt les rites d'initiation tribale. Selon Lafitau, « l'application de ce qui est contenu dans le fond de cette narration, à ce que j'ai déjà dit ci-dessus, est si naturelle et si aisée, que je crois la laisser faire au lecteur[122]. » Lafitau nous invite donc à faire nous-mêmes l'expérience d'un comparatisme heuristique en quelque sorte rétroactif. Forcerais-je donc son texte en tentant de lire son interprétation de la *diamastigosis* à travers ce qu'il apprend des initiations tribales des jeunes "sauvages" américains ? Ou pour poser autrement la question, lorsqu'il propose un peu plus tôt sa conjecture au sujet de la *diamastigosis*, Lafitau pense-t-il déjà à ce que dit Beverley des jeunes initiés : « C'est ainsi qu'ils recommencent à vivre après être mort en quelque manière, et qu'ils deviennent hommes en oubliant qu'ils ayent jamais été enfans[123] » ? Même s'il y a fort à parier que oui, je ne me hasarderai pas encore à l'affirmer puisqu'aucun argument autre que spéculatif ne viendrait pour l'instant étayer cette affirmation.

D'autant plus qu'on apprend dans la foulée de cette longue narration que l'Initiation qui est l'objet de l'attention de Lafitau est pour lui une catégorie bien plus vaste que ce que recouvrent les seules Initiations à l'âge adulte. En effet, prenant prétexte d'une approximation

---

[121] *Ibid*., p. 282-283. Il s'agit de Beverley Robert, *Histoire de la Virginie « par un auteur natif et habitant du païs »* (trad. De l'anglais, Amsterdam, 1707).

[122] *Ibid*., p. 289.

[123] Beverley Robert, cité *in* Lafitau, *op. cit*., p. 287.

dans le texte de Beverley quant au caractère obligatoire ou non pour tous de l'initiation décrite (approximation due à la dimension de seconde main de son étude), Lafitau explique : « quoique la loy de l'Initiation soit générale, il peut fort bien, et il doit même y avoir quelque distinction, selon les différents États des Initiés[124] ». Ces différents états des initiés, qu'il développe dans les pages qui suivent, dessinent les contours de l'Initiation telle qu'il la conçoit : y entrent pêle-mêle l'initiation d'un monarque/Capitaine Général Gayanois, l'initiation des chevaliers mexicains et de leurs souverains, l'initiation de l'ancienne chevalerie d'Europe ou encore l'initiation d'un devin chez les Amérindiens méridionaux.

Les champs religieux et sociaux couverts par la conceptualisation de l'Initiation selon Lafitau sont donc bien plus vastes que ceux qui intéressent la présente étude. Rien de surprenant à cela puisque Lafitau s'intéresse à la Religion dans toute son entièreté. La distinction entre les rites d'initiation à l'âge adulte (rites d'initiation dite tribale) et les autres types d'initiation n'étant cependant pas seulement l'objet d'une préoccupation qui me serait personnelle, mais bien l'objet d'un débat continu tout au long de l'historiographie des rites d'initiation, il m'a semblé important de mettre en exergue la position sur ce sujet de la probable première personne à avoir postulé l'existence en pays grec ancien d'initiations de type tribal. Mais quoi qu'il en soit de sa conception de l'Initiation, c'est bien cette conjecture de l'existence en Grèce d'initiations de type tribal qui importe en dernier lieu, conjecture liée, même si c'est par un raisonnement indirect, à l'utilisation d'un comparatisme heuristique qui n'a pas pour seul objectif de retrouver l'unicité de la véritable Religion.

Le sous-chapitre que Lafitau consacre à l'éducation est l'occasion pour lui de proposer à nouveau sa conjecture de l'existence de rites d'initiation à l'âge adulte dans l'antiquité grecque. Le développement qui le conduit à cette conjecture est assez emblématique de la capacité de cet auteur à jouer à la fois sur les différentes modalités de la triple relation dialogique qu'autorise le recours au comparatisme historique – en faisant porter l'accent, selon ce que l'on souhaite démontrer, sur telle ou telle relation dialogique plutôt que sur une autre – et sur les diverses possibilités de comparaisons heuristiques qu'offre un comparatisme penser dans la réciprocité, un comparatisme de l'aller-retour.

Dès le début de ce sous-chapitre, Lafitau déclare que « rien n'étoit plus dur que

[124] *Ibid.*, p. 289.

l'Éducation des jeunes gens dans l'île de Crète, et à Sparte[125]. » S'ensuit alors une description détaillée de ce que l'on peut, surtout au sujet de Sparte, dégager des auteurs anciens ; description qui fait évidemment de cette éducation une éducation collective entièrement tournée vers la guerre. C'est d'ailleurs à ce seul dessein que sont prescrits l'endurcissement du corps, les exercices gymniques, mais aussi la pyrrhique, et les louanges aux Dieux et Héros.

« Mais c'est sur-tout à ce dessein, ajoute-t-il, qu'ils les formoient à cet invincible patience d'un courage à toute épreuve, dont ils donnoient de si beaux témoignages dans ces cruelles flagellations, dont nous avons parlé au sujet des Initiations[126] ».

Lafitau explique ensuite qu'il ne s'attardera pas à répéter la ressemblance des « Carbets des Sauvages Méridionaux » avec les exercices prescrits par Lycurgue. Et puis même concernant les "Sauvages" qui « n'habitoient pas ainsi en commun », « quoiqu'aujourd'hui ils n'ayent plus cette éducation suivie et réglée, sur-tout au voisinage des Européens, et dans les Missions, où l'on a aboli tous les anciens usages autant que l'on a pu ; on voit cependant encore le même esprit, et le même génie d'une éducation austère[127]. »

Arrêtons-nous un instant. On constate à nouveau que la lecture des auteurs anciens apparaît limpide et semble donc très bien faire l'économie du comparatisme. C'est davantage la République de Lycurgue qui semble être l'étalon-valeur de la comparaison. Pourtant une telle lecture aurait le tort de considérer que la chronologie du récit de Lafitau correspond à la chronologie de sa pensée. Or rien n'est certainement moins vrai ; et Lafitau semble nous en donner une preuve :

« Que les Sauvages ayent eu autrefois une éducation aussi rigoureuse [que celle des Crétois et des Lacédémoniens], dit-il, cela est encore sensible par les restes qu'ils en avoient conservés jusqu'à nos jours, et dont j'ai fait voir la ressemblance avec les Initiations aux mystères des Payens, lesquelles n'étoient dans leur institution, ainsi que je l'ai dit, qu'une

[125] *Ibid*., p. 597.

[126] *Ibid*., p. 599.

[127] *Ibid*., p. 601. Cf. p. 602, où il explique que n'ayant plus les « exercices publics et continus, qui peuvent contribuer beaucoup à la régularité des mœurs, ils se sont beaucoup relâchés de cette discipline exacte, qui les rendoit vertueux en quelque sorte comme malgré eux. »

École pratique, où l'on puisoit les principes d'une vie nouvelle, conforme aux maximes de la Religion, de la Morale, et de la société civile[128]. »

Si l'on résume les données issues du comparatisme, Lafitau a donc montré en deux temps :

1. Qu'au sein de l'éducation de certains sauvages se trouvaient des cérémonies initiatiques qui avaient visiblement à voir avec les Mystères des Anciens.

2. Que l'éducation des sauvages était largement semblable à ce que l'on pouvait connaître de l'éducation en Crète et à Sparte.

De ceci, je tire donc l'hypothèse que, même si la conjecture concernant la nature initiatique de la flagellation des éphèbes spartiates prend place dans le chapitre concernant la religion, et que celui-ci précède le chapitre sur l'éducation où Lafitau rapproche les éducations des Spartiates de celles des “Sauvages”, lorsqu'il établit cette conjecture, Lafitau a en tête, outre la fonctionnalité initiatique de la flagellation tirée des Mystères anciens, l'ensemble des similarités dont semblent témoigner les éducations spartiate et américaines, et dont des secondes l'on sait qu'elles sont de nature initiatique. Même si c'est à travers la seule lecture des Anciens que Lafitau laisse paraître sa découverte de la nature initiatique de la flagellation spartiate, c'est en réalité, selon moi, par le biais d'un comparatisme heuristique qu'une telle conjecture lui a été rendue possible.

Or Lafitau sait que l'Initiation prend du temps et qu'elle ne peut se résumer à un seul rite[129]. Ceci m'amène donc à proposer la lecture suivante de l'analyse de la flagellation spartiate par Lafitau : la flagellation n'est qu'un moment qui à travers la violence qu'il dégage transpire davantage que d'autres moments la nature plus généralement initiatique d'une partie de l'éducation spartiate. En ce sens, la flagellation spartiate est paradigmatique de la nature plus généralement initiatique d'une partie de l'éducation spartiate ; elle ne l'épuise pas cependant. La façon dont Lafitau traite par la suite la question des amitiés/amours entre hommes semble soutenir cette hypothèse.

---

[128] *Ibid*., p. 599.

[129] *Ibid*., p. 266. C'est au moins ce qu'il affirme au sujet de l'Initiation aux Mystères : « On peut conclure de ce qu'ils disent [les Auteurs prophanes], que les Initiations renformoient et un assez long espace de temps, et une multitude d'actions diverses [...] ».

B.II.3 De la nature initiatique des amitiés masculines antiques

Commençons par lire l'entrée en matière de Lafitau :

« L'*Athenrosera*, ou les amitiés particulières entre les jeunes gens, qui se trouvent établies à peu près de la même manière d'un bout de l'Amérique à l'autre, sont un des points les plus intéressants de leurs mœurs, parce qu'elles renferment un article des plus curieux de l'Antiquité, et qu'elles servent à nous expliquer ce qui étoit sur cela en usage, particulièrement dans la République des Crétois, et dans celle des Spartiates[130]. »

À l'en croire, donc, c'est à un comparatisme heuristique qu'il entend livrer les amours entre individus du même sexe dans l'antiquité. Tant s'en faut qu'il en aille pourtant ainsi ; de comparatisme heuristique, il n'en est en effet question, au sein de ce qui suit cette entrée en matière, qu'à l'occasion d'une seule conjecture qui nous ramène directement à l'hypothèse de l'existence dans l'antiquité grecque de rites d'initiation. Voyons plutôt.

Des pages 604 à 607, Lafitau s'attache à démontrer la vertu des relations qui unissaient *philètôr* et *kleinos* et à réhabiliter les législateurs des Républiques pratiquant ce type de relations, à travers une lecture quasi littérale des seuls auteurs anciens. Ainsi Platon, Xénophon ou Maxime de Tyr doivent permettre au lecteur de sentir la pudeur, le commerce d'esprit et l'émulation réciproque qui animaient ces amours. Comment ces relations eussent-elles pu d'ailleurs comporter le moindre soupçon de vice, alors même qu'elles étaient mises en lumière ?

« Car, quoique les Grecs ayent été sujets à des vices monstrueux, qui ne sont devenus par-tout que trop communs, le vice néanmoins, quel qu'il soit, porte toujours avec soy un caractère flétrissant de honte, qui lui fait chercher les ténèbres parmi les barbares mêmes[131]. »

Des pages 607 à 610, le père jésuite met en exergue différents aspects de ce type d'amour glanés parmi les peuples américains. Ainsi insiste-t-il sur la solidité du lien qui unit les deux individus engagés dans ce type d'amitié, ainsi que sur les conséquences de ce lien,

[130] *Ibid.*, p. 603-604.

[131] *Ibid.*, p. 604.

qu'elles soient matrimoniales ou économiques[132]. Mais au-delà de l'intérêt ethnographique, l'exposé qu'il propose des amours chez les sauvages a aussi pour but, sans pour autant tomber dans une forme d'angélisme, de montrer, “comme pour de vrai”, la possibilité qu'ont ces relations d'être vertueuses – au moins dans leur institution –, et donc de confirmer le caractère vertueux que les législateurs antiques leur avaient conféré : « Ces liaisons d'amitié parmi les Sauvages de l'Amérique Septentrionale, ne laissent aucun soupçon de vice apparent, quoiqu'il y ait, ou qu'il puisse y avoir beaucoup de vice réel[133]. »

S'il y a bien mise en parallèle des pratiques des Anciens et des Sauvages, on ne peut cependant pas vraiment dire qu'un réel travail comparatiste soit effectué au sein de ce sous-chapitre. Au mieux, un tel travail est-il confié au lecteur lui-même. La mise en parallèle porte davantage sur la dimension morale de la pratique des amours entre hommes, une dimension qui implique totalement la société dans et pour laquelle Lafitau écrit. Pourtant, il serait injuste de dénier tout caractère heuristique au comparatisme que met en place Lafitau à ce sujet. Pour la clarté de l'exposé, j'ai en effet passé sous silence une mise en parallèle de nature heuristique qui prend place dans le cours de l'exposé sur les amours entre hommes dans l'antiquité. Le père jésuite, conscient des nombreux vices dont ont été accusés les Anciens en raison de ce que l'on a cru pouvoir lire de leurs pratiques à travers les sources antiques, explique que « la manière dont les Auteurs racontent que se faisoient les enlèvements de ces sortes d'amis, et les abus qui purent s'y glisser dans la suite, furent sans doute ce qui fonda des soupçons sinistres contre les législateurs […][134] ». Pourtant, la comparaison nous donne peut-être, explique-t-il, les clefs de compréhension de ce qui aux yeux de la société dans laquelle il vit et écrit, apparaît sinon comme une barbarie :

« Si l'on veut comparer ce qui se pratiquoit à Sparte et en Crète, au sujet de ces enlèvements, avec ce que j'ai rapporté dans l'Article de la Religion, et que j'ai tiré de l'Auteur de la nouvelle Histoire de Virginie, il se trouvera que la retraite de ces jeunes gens enlevés, et qui alloient passer quelques mois à la campagne sous la conduite de leur ami, étoit peut-être une espèce d'initiation, et une pratique qui appartenoit à la Religion, comme en

[132] Par exemple, *Ibid*., p. 608.

[133] *Ibid.*

[134] *Ibid*., p. 606. L'allusion au célèbre texte de Strabon rapportant Éphore est évidente (cf. Strabon, *Géographie*, X, 4, 21) et sera confirmée à la page suivante.

Amérique[135]. »

Sans qu'il soit déjà question d'inversion des valeurs normatives de la société, ainsi était proposée pour la première fois une lecture initiatique des relations pédérastiques dans l'antiquité. Je reviendrai en détail dans la deuxième partie de ce travail sur cette lecture qui va connaître un succès à peine démenti/démonté[136] aujourd'hui.

Je souhaite, pour conclure, souligner la nature presque labyrinthique de la pensée comparative de Lafitau ; celle-ci ne se laisse en effet pas facilement suivre et encore moins définir étant donné qu'elle puise son inspiration dans différents procédés comparatifs et qu'elle répond en outre à divers desseins. Quoi qu'il en soit néanmoins, qu'il s'agisse de justifier à ses yeux la possibilité même du comparatisme ou qu'il s'agisse de lui proposer une nouvelle réponse théologique, Lafitau est en dialogue constant avec la société à partir de laquelle il écrit et pour laquelle il écrit. Dans l'un et l'autre des objectifs qu'il se fixe, c'est *in fine* Dieu qui offre la réponse adéquate. Or, comme le remarque justement Pierre Vidal-Naquet, « la mort de Dieu, si proche de l'œuvre de Lafitau, a, tout en supprimant le haut de son tableau, laissé d'une certaine manière les choses en l'état. D'où nous vient le droit de comparer, c'est-à-dire, d'une certaine façon, d'annuler le Vieillard-Temps[137] ? », demande alors l'historien. L'étude du comparatisme de Jane Ellen Harrison devrait nous permettre en partie de répondre à cette question.

[135] *Ibid*., p. 606-607.

[136] Cf. Boehringer Sandra, « Existe-t-il une "homosexualité initiatique" ? Pour une anthropologie de la sexualité antique », *in* Alice Mouton et Julie Patrier (éd.), *Life, Coming of Age and Death in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East*, PIHANS vol. 124, XIII, Leiden, 2014, p. 481-506.

[137] Vidal-Naquet Pierre, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *op. cit*.

C Jane Ellen Harrison et les ritualistes de Cambridge : ensauvager les Grecs

Si l'entreprise théologique et épistémologique de Lafitau passe par le rattachement des “Sauvages” à l'unicité du genre humain, à travers la construction d'un lien ethnographique (fait d'analogies) entre eux et une antiquité pensée comme le passé de l'Occident de son époque, les travaux de Jane Ellen Harrison prennent quant à eux le contre-pied presque exact de cette tentative du XVIII^{e} siècle. Non que l'historienne ait refusé l'humanité des “Sauvages” ; tout au contraire. Mais là où le père jésuite a cherché à normaliser, en quelque sorte, les Amérindiens – c'est-à-dire à leur donner la possibilité, en en faisant des figures de proximité, d'être saisis à travers les catégories taxinomiques d'une intelligibilité qui est celle même de l'Occident du XVIII^{e} siècle –, Jane Harrison s'est, elle (parmi d'autres), comme agacée de cette sorte d'intelligibilité quasi directe fantasmée par l'Occident à propos d'une Antiquité (notamment grecque) appréhender comme le lieu de son propre passé. Ne réfutant absolument pas le lien établi entre les “Sauvages”, désormais devenus “Primitifs”, et les Anciens – et même si ce lien, comme nous allons le voir, ne prend plus appui sur la cosmologie qui était celle de Lafitau –, Harrison, après James George Frazer et avec lesdits Ritualistes de Cambridge, a simplement renversé l'efficacité contagieuse circulant à travers ce lien pour en quelque sorte tenter d'ensauvager la Grèce des premiers temps. À la contagion d'humanité des “Sauvages” par contact avec les “Anciens” telle que l'envisageait Lafitau, s'est comme substituée une contagion de sauvagerie des “Anciens” par contact avec les “Primitifs”.

Que je ne sois pas mal compris cependant. Malgré la tentation que le succès (la quasi-hégémonie, devrais-je dire) de la pensée évolutionniste pouvait faire peser à cette époque sur de telles entreprises, il n'a pas été question pour Harrison, par cette tentative d'en-sauvagement, de reléguer d'un même coup “Primitifs” et “Anciens” du côté de la sauvagerie, réservant ainsi au seul Occident du tournant des XIX^{e} et XX^{e} siècles le luxe de la civilisation, en balayant d'un revers de la main ce qu'avait, parmi d'autres, construit Lafitau. Non. Il s'est plus prioritairement agi d'ensauvager la Grèce dans le but de dissoudre quelque peu les liens (de parenté) que l'impérialisme culturel occidental contemporain avait fait le choix de tisser dans sa quête d'un passé glorieux, et d'ainsi redonner à la Grèce suffisamment d'altérité pour lui garantir une existence propre en dehors de la seule intelligibilité occidentale de ce même tournant des XIX^{e} et XX^{e} siècles.

Son travail se veut en effet offensif – il est “un sport de combat” d'une certaine manière. Jeter au regard de ses bien-pensants contemporains une image suffisamment ensauvagée de la Grèce à même de flouter, jusqu'à le rendre méconnaissable, le reflet que ces mêmes contemporains sont venus chercher en s'admirant dans le miroir hellénique, voilà l'objectif de Jane Harrison, et plus généralement des hellénistes qui gravitent au sein du groupe des Ritualistes. Et plus cette image est sauvage, plus le reflet modifié devient effrayant – et donc, en quelque sorte, porteur de significations politiques autres. Bien sûr, cet en-sauvagement, comme nous allons le voir, doit beaucoup à la pensée évolutionniste. Bien sûr, cette pensée évolutionniste imprègne totalement l’œuvre de Jane Harrison – elle y prend sa source, même – et les conséquences anthropologiques des présupposés de cette pensée rôdent insidieusement autour de la Grèce qu'elle tente de (re/dé)construire. Néanmoins l'ambition subversive qui sous-tend cette construction, conjuguée à des sources d'inspiration intellectuelle hétéroclites, si elle ne l'immunise pas contre des accès d'évolutionnisme, ci et là, lui garantit tout du moins une forme d'indépendance d'esprit qui confère à ses travaux une profonde originalité.

Je me concentrerai ici sur son livre *Themis*[138], travail pour lequel Harrison tente justement de nous plonger dans les eaux religieuses les plus profondes d'une Grèce ensauvagée. Profonde, en effet, car à travers le Sauvage, c'est avant tout le Premier qui est en ligne de mire – donc le plus loin dans le temps –, dans une obsession des origines tout à fait dans l'air du temps. Le Premier comme le plus vrai, aussi ; comme si des seules origines pouvaient transparaître la vérité des choses[139]. Sauvage, première et vraie : c'est ainsi à partir de ces présupposés qu'Harrison propose une anthropologie religieuse de l'antiquité grecque. Sans pour autant en constituer la pierre angulaire – comme dans le travail de Lafitau vu précédemment, ou celui d'Henri Jeanmaire que j'analyserai plus avant –, le comparatisme s'avère pour Harrison d'un précieux recours dans la construction de ce système anthropologique, primitif oblige en quelque sorte : c'est ce comparatisme, mêlé à une approche spécifique de la dichotomie rite/mythe, qui va lui permettre de faire émerger l'idée

[138] Harrison Jane Ellen, *Themis. A Study of the social Origins of greek Religion*, London, Merlin Press, 1927².

[139] Cf. par exemple, ce qu'elle dit du caractère non religieux des Olympiens, en raison de leur non primitivité : *Ibid*., p. vii « *My sense of the superficiality of Homer's gods had deepened to a conviction that these Olympians were not only non-primitive, but positively in a sens non-religious*. » Le caractère primitif semble ici à même de tracer une frontière entre ce qui est en quelque sorte vraiment religieux et ce qui ne l'est qu'en apparence.

de l'existence, dans la plus haute antiquité grecque, de rites d'initiation tribale. Avant de suivre son raisonnement néanmoins, approfondissons l'analyse du contexte dans lequel il s'enracine[140].

C.I *Ensauvager la Grèce*

Afin de qualifier l'obsession pour l'altérité de l'antiquité grecque qui caractérise le petit groupe de chercheurs réuni autour de Jane Harrison[141] – petit groupe que l'historiographie a retenu sous le nom d'« École anthropologique de Cambridge » ou de « Ritualistes de Cambridge[142] » –, Marcello Carastro n'hésite pas à parler d'une « chasse de l'étrange[143] ». Il nous faut revenir sur les raisons plurielles de cette chasse.

Nous l'avons déjà vu, la possibilité de faire vaciller la stabilité d'un académisme victorien (ou tout juste post-victorien) n'effraie pas le moins du monde Jane Harrison. Il faut plutôt dire au contraire que cette perspective la stimule. L'étrange apparaît ici comme un précieux allié ; c'est son caractère choquant qui est privilégié et utilisé comme arme idéologique dans la construction d'une autre version de l'antiquité hellène. Car, ainsi que le

---

[140] Différemment de ce que l'on a pu voir au sujet de Lafitau et de ce que l'on sera amené à examiner à propos d'Henri Jeanmaire, Jane Harrison a peu explicité son approche théorique et pragmatique du comparatisme. D'une certaine manière, c'est seulement *in situ*, et pris dans un entrelacs d'inspirations diverses, que s'exprime et prend sens le comparatisme chez elle. En conséquence – et j'aurais cependant souhaité pouvoir faire autrement en isolant ce comparatisme – il est nécessaire ici de déborder quelque peu le cadre de la thématique de ce chapitre pour aborder comme un tout la conjecture d'Harrison quant à l'existence de rites d'initiation en Grèce.

[141] Sur l'idée que ce soit autour de la personne de Jane Harrison que soit réuni ce groupe composé, outre Harrison, de Francis Macdonald Cornford, Arthur Bernard Cook et Gilbert Murray, cf. notamment Ackerman Robert, *The myth and ritual school. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York-Londres, Routledge, 2002, p. 67-70.

[142] À propos de ces différentes dénominations, cf. la discussion proposée dans Barnard-Cogno Camille, *Jane Ellen Harrison : le religieux grec au miroir de l'iconographie et de l'anthropologie*, 2 tomes, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier III, 2005, Lille, Atelier de reproduction des Thèses, 2007, p. 181-182.

[143] Carastro Marcello, « La fabrique de la notion moderne de magie : pratiques du comparatisme chez Frazer, Hubert et Mauss », *Revista de História - edição* especial, 2010, p. 240.

rappelle Marcello Carastro au sujet de Frazer – et à partir de l'analyse du geste du collectionneur par Michel de Certeau –, la chasse aux objets ne prend sens que dans son rapport à un modèle abstrait[144]. C'est donc seulement en fonction d'une Grèce construite en quelque sorte a priori que peut se mettre en place cette chasse et qu'elle acquiert tout son sens. Évidemment cependant, la construction d'une nouvelle version de l'antiquité grecque se nourrit des étranges proies désormais à la merci des inspirations exégétiques de ces hellénistes anthropologues. Il serait même plus juste de mettre en exergue la dimension réciproque qui anime ces échanges entre modèles et exemples. Toutefois, il faut insister sur une sorte de priorité du modèle : et de même que Marcel Mauss estimait déjà que l'énigme du Bois de Némi ne constituait pour Frazer qu'une sorte de prétexte pour le développement des monographies qui composent le Rameau d'or[145], de même l'on peut déjà dire que l'*hymne des Courètes*, étrange hymne qui sert à la fois d'amorce et de fil rouge au *Themis* d'Harrison, n'est finalement qu'un prétexte pour l'épanouissement d'une nouvelle anthropologie religieuse de l'antiquité grecque.

Dans son travail de thèse, Camille Barnard-Cogno range Harrison parmi les « “réformateurs” des *classics*, des spécialistes désireux, selon elle, de secouer les idées fausses “réactionnaires” afin de considérer l'étude de l'antiquité comme une science à part entière, donc dégagée (autant que faire se peut) de l'influence de la société contemporaine[146]. » Si l'on a déjà souligné l'ambition de dés-affiliation de l'antiquité grecque d'avec la société contemporaine qui anime ces historiens, il n'est pas certain pour autant qu'ils soient parvenus à – ou même qu'ils l'aient souhaité – dégager cette antiquité de l'influence de la société contemporaine. Il y a, me semble-t-il, une distinction, certes peut-être subtile, mais néanmoins importante entre ces deux sortes d'objectifs. D'un côté, il s'agit de nier le lieu d'où parle l'historien ; de l'autre, il s'agit de refuser une lecture ethnocentrique du passé. Or il ne me semble pas qu'Harrison, par exemple, ait cherché à nier le lieu d'où elle parlait. Le ton volontiers polémique qu'elle adopte régulièrement a d'ailleurs plutôt eu tendance à exacerber le rôle du présent dans son appréhension du passé. Même s'il ne désigne pas personnellement

---

[144] *Ibid*. Carastro s'appuie sur Certeau Michel de, « Histoire et anthropologie chez Lafitau », *in* Blanckaert Claude (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et Missions en Amérique. XVI^e^-XVIII^e^ s.*, Paris, Cerf, 1985, p. 62-89.

[145] Marcel Mauss cité par Marcello Carastro, cf. *Ibid*.

[146] Barnard-Cogno Camille, *op. cit.*, p. 67.

Harrison, ce trait semble avoir été déjà remarqué par son contemporain Lewis Richard Farnell. Selon Robert Ackerman, Farnell fait partie de ces hellénistes qui ont globalement accepté les résultats de l'ethnographie, et l'évolutionnisme qui domine en son sein, mais dans une version strictement rationaliste et mécaniste (c'est en cela qu'il va constituer, aux yeux des Ritualistes, un parfait adversaire intellectuel)[147]. Or, à propos justement des hellénistes convertis à l'anthropologie, il explique qu'en dépit de l'énergie qu'ils y consacrent, ceux-ci en ont certainement perdu « le fil conducteur ». Emportés par les résultats de l'application à la religion grecque de la méthode comparative, ils ont en quelque sorte sur-accentué « les faits sauvages et primitifs », au détriment d'une véritable approche de la religion dans son ensemble[148].

L'étrange ne pouvant se définir qu'en opposition au non-étrange, Harrison et les Ritualistes intègrent donc totalement le présent à leur étude du passé. Simplement, le non-étrange n'est plus (totalement) assimilé au normal ; il est appréhendé comme la conséquence d'une production sociale de normativité ; une normativité finalement contingente qui, aux yeux des Ritualistes, a montré son incapacité à comprendre, à travers la simple expansion de son empire, l'altérité de l'antiquité grecque.

Mais cette « chasse de l'étrange » ne saurait être correctement appréhendée sans être replacée dans le contexte plus large d'une obsession des origines, obsession qui, en cette fin de XIX^{e} et ce tout début de XX^{e} siècle, ne concerne pas le seul groupe des Ritualistes. J'ai déjà évoqué en passant le triptyque sauvage/premier/vrai ; il nous faut voir maintenant comment à travers l'évolutionnisme, l'étrange vient s'y raccrocher.

Camille Barnard-Cogno affirme que, dans le champ des études classiques, Harrison se positionne « dans le camp des partisans de Darwin[149] » ; il faut dire surtout que dans son approche anthropologique du religieux grec, Harrison s'inscrit complètement dans l'approche

---

[147] Ackerman Robert, *op. cit*., p. 96-98.

[148] Farnell cité par Ackerman, *Ibid*., p. 97 « *But, he says, although "anthropology's work is of wide vogue, its energy exuberant, and its influence in the future assured" its practioners seem to be losing the main thread. They (and here he must mean Harrison's Prolegomena) have been carried away by the results of the comparative method as applied to Greek religion and have overemphasized "the savage and primitive facts, missing the true perspective and misjudging the whole".* »

[149] Barnard-Cogno Camille, *op. cit*., p. 64. Cf. par exemple, la communication qu'elle donne au colloque tenu à Cambridge en 1909 et qui commémore le cinquantenaire de la publication de l'*Origine des espèces*, et à laquelle elle donne comme intitulé : « The influence of Darwinism on the Study of Religions ».

évolutionniste que développe alors la majeure partie des chercheurs de cette jeune discipline. Parmi d'autres anthropologues (Robertson Smith ; James George Frazer, etc.), il faut souligner l'importance de l'évolutionnisme d'Edward Burnett Tylor dans la conception qu'Harrison se fait de la religion grecque[150]. Elle est en effet marquée par l'idée d'un polythéisme nécessairement précédé d'un stade de la pensée religieuse antérieure : l'animisme ; un stade antérieur moins rationalisé, plus instinctif et finalement tout simplement plus religieux. Dès ses *Prolegomena*, Harrison a réfuté le caractère primitif/premier de la religion des poèmes homériques[151]. Elle expliquait en outre que derrière chaque culte olympien, il fallait lire en filigrane le substrat chthonien premier sur lequel il reposait et qui seul lui donnait réellement sens. À l'en croire cependant, cela n'était pas suffisant ; ou du moins ne l'est plus au moment où elle s'apprête à rédiger son *Themis*[152]. L'ouvrage *Rise of the Greek Epic* de son ami Gilbert Murray a bien montré, selon elle, le caractère tardif et éclairé du compromis incarné par les Olympiens. Mieux, il est désormais permis de se représenter le processus par lequel leur divinité a été dépouillée de chacun de ses attributs mystiques ou monstrueux[153]. En raison donc de la trop importante construction intellectuelle dont ils témoignent, c'est le caractère religieux même des Olympiens qui doit être remis en cause, en fonction d'un raisonnement où religion et rationalité deviennent presque antinomiques[154].

L'inspiration qu'elle trouve dans les travaux d'Henri Bergson confirme et, selon ses propres mots, illumine même ce pressentiment qu'elle avoue instinctif : à la différence de Dionysos (qui jamais ne sera vraiment un Olympien) et des autres "mystery-gods", il lui apparaît qu'en aucune manière les Olympiens ne peuvent exprimer ce que Bergson nomme la *durée*, à savoir, selon elle, le fait que la vie est « une, indivisible, et en même temps sans cesse

---

[150] Et ceci, même si Harrison, dans son *Themis* par exemple, fait abondamment référence à Frazer et seulement peu à Tylor.

[151] Harrison Jane Ellen, *Themis*, *op. cit*., p. vii : « In the *Prolegomena* I was chiefly concerned to show that the religion of Homer was no more primitive than his language. »

[152] *Themis* qu'elle explique avoir écrit devant la constatation, au moment où en 1907 on lui propose une seconde édition de ses *Prolegomena*, de leur caractère presque déjà périmé. Cf. *Ibid*.

[153] *Ibid*. « *We can even picture to ourselves the process by which their divinity was shorn of each and every "mystical or monstruous" attribute*. »

[154] *Ibid*., p. vii-viii : « *My instinct was to condemn the Olympians as non-religious, because really the products of art and literature though posing as divinities*. »

changeante[155] ». Or, c'est pourtant du côté de cette *durée* que se loge vraiment la religion, la religion primitive, celle que l'implacable logique évolutionniste finira par transformer en conceptions abstraites. On retrouve en effet ici l'évolutionnisme de Tylor, lorsque Harrison écrit :

« La religion primitive n'était pas, tel que je m'étais progressivement égarée à le penser, un tissu d'erreurs menant à une conduite erronée ; elle était davantage un réseau de pratiques soulignant les moments particuliers de la vie, pratiques dérivant nécessairement en représentations, et qui meurent finalement en conceptions abstraites[156]. »

Même sous-entendu, il y a en effet comme un sens chronologique obligatoire qui oriente et donne sens à cette citation ; comme une succession d'états de la religion. Or le passage à l'état suivant entraîne *de facto* la mort de l'état précédent. Comment donc retrouver la vraie religion si, en raison des sources, nous ne disposons plus que des abstractions olympiennes ?

Il y a deux façons, non exclusives l'une de l'autre, de résoudre cette contradiction. La première consiste à rechercher les éléments en quelque sorte les moins corrompus par la nouvelle rationalisation. On s'attachera alors de façon prioritaire à rechercher « les manifestations les plus vernaculaires » d'un culte[157]. La seconde retient à nouveau les leçons de la pensée de Tylor. Jane Harrison lui emprunte en effet la notion de survivance. Pour Harrison donc, des traces de l'ancienne religion primitive sont encore imprimées dans la nouvelle strate religieuse dominée désormais par un mode de pensée rationnel. Dans la mythologie, l'iconographie ou encore la tragédie affleurent, ci et là, ces survivances[158]. C'est à

---

[155] *Ibid*., p. viii : « *I saw in a word that Dionysos, with every other mystery-god, was an instinctive attempt to express what Professor Bergson calls durée, that life which is one, indivisible and yet ceaselessly changing*. »

[156] « *Primitive religion was not, as I had drifted into thinking, a tissue of errors leading to mistaken conduct ; rather it was a web of practices emphasizing particular parts of life, issuing necessarily in representations and ultimately dying out into abstract conceptions*. »

[157] Cf. Barnard-Cogno Camille, *op. cit*., p. 69.

[158] Dans *Themis*, on relève au moins 26 occurrences du terme “survival(s)”, au singulier ou au pluriel. Si toutes ces occurrences ne font pas explicitement référence à la notion de survivance telle qu'on a pu la définir, certaines y sont incontestablement attachées : on y trouve alors des rituels, survivance d'antiques sacrifices humains ou d'anciens rites d'initiation tribale, des survivances d'une ancienne structure matriarcale, etc.

leur mise au jour qu'il faut travailler, au risque, sinon, de mal appréhender et mal comprendre les sources antiques. C'est à nouveau à la société de son temps qu'elle s'adresse. Comme l'explique Camille Barnard-Cogno, Harrison rejette « une lecture esthétisante de la mythologie grecque [et] insiste sur des origines nettement moins policées que ce que l'imaginaire victorien s'est plu à promouvoir[159] ». Dès son ouvrage *Mythology and Monuments*, Harrison, claire sur son objectif, explique ainsi :

« Certaines des plus jolies histoires que les Grecs nous ont laissées seront considérées comme ayant leur origine non pas dans l'imagination poétique, mais dans un rituel primitif, souvent sauvage, et, je pense, toujours *pratique*[160]. »

D'une certaine façon, c'est à partir de là que l'étrange entre en jeu et le raisonnement sous-jacent est à peu près le suivant : si un élément d'une source grecque nous apparaît étrange, c'est en réalité parce qu'il dénote (il fait tache) en quelque sorte, par rapport à ce que l'on croit être le tableau du quotidien, de l'ambiance et de l'esprit de l'antiquité grecque. Or si cet élément dénote, c'est que d'une certaine manière il a du mal à trouver sa place dans ce tableau, en raison du fait qu'il y est presque étranger. Il y est étranger, car il témoigne d'un état antérieur de la pensée, à même néanmoins de nous renseigner sur les soubassements mêmes de ce tableau. Le caractère étrange d'une chose est la preuve même de son état de survivance. Or cet état de survivance confère à cette chose le pouvoir de nous faire voyager dans le temps, le pouvoir de nous faire toucher du doigt ce qui a définitivement disparu, mais qui pourtant demeure la seule source à même de donner du sens : l'origine ; une origine qui a valeur d'explication. Pourtant il serait tellement important de pouvoir plus que simplement toucher du doigt ; il nous faudrait pouvoir saisir cette origine. L'étrange, dans sa relation au sauvage, est encore une fois le passeur qui permet cette exploration.

Résumons : l'étrange que Harrison et les Ritualistes traquent, est en réalité doublement étrange. Il est étrange à la société anglaise puisqu'il lui apparaît en contradiction avec ses propres valeurs, son habitus, ses schèmes de pensée ; mais, aux yeux de cette même société anglaise, il apparaît aussi étrange (ou étranger) à ce que l'on sait (ou croit savoir) de la société

[159] Barnard-Cogno Camille, *op. cit.*, p. 168.

[160] Harrison Jane, *Mythology and Monuments of Ancient Athens,* New York – Londres, Macmillan, 1890, p. iii, citée et traduite dans Barnard-Cogno Camille, *op. cit.*, p. 168.

grecque antique[161]. Cette étrangeté qui augmente proportionnellement au temps qui sépare le moment d'observation historique du moment dans lequel l'élément étrange est censé encore faire pleinement sens – ce qui n'est déjà plus le cas lorsqu'il acquiert le statut de survivance – rappelle le même type d'étrangeté qui surgit de l'observation ethnologique, à partir d'un certain lieu, d'un autre lieu séparé du premier spatialement – avec ce même coefficient de proportionnalité qui fait augmenter le caractère étrange d'une chose (pratique, discours, etc.) à mesure que la distance spatiale s'allonge. Pour le dire autrement, l'altérité qu'incarne le primitif appréhendé dans sa dimension temporelle (le premier) rappelle l'altérité qu'incarne le primitif appréhendé dans sa dimension culturelle (l'ancien sauvage). À l'intérieur du cadre évolutionniste, l'étrangeté du primitif temporel équivaut à l'étrangeté du primitif sauvage. L'un vaut pour l'autre puisque, malgré le caractère contemporain du second, les deux appartiennent à un même stade d'une évolution vers le progrès. Le caractère étrange d'une chose n'est finalement que la manifestation, aux yeux de l'observateur, du caractère primitif (au double sens du terme) de la société dans laquelle cette chose trouve son existence. Comme le rappelle Marcello Carastro à propos de Frazer, il s'agit d'un « schéma classique qui conceptualise la distance dans le temps par la distance dans l'espace. Dans cette perspective, on croit pouvoir retrouver dans des contrées lointaines des modes de pensée que l'on prête à nos anciens[162] ». À travers les sociétés primitives contemporaines, il devient donc possible d'appréhender les origines de la religion grecque. L'entreprise comparatiste est donc pleinement justifiée. C'est elle qui m'intéresse prioritairement ici.

Avant cela néanmoins, il faut, pour terminer, questionner les motivations d'Harrison quant à son obsession pour l'étrange et/ou le sauvage. Utilisation ou passion ? L'étrange, on l'a vu, est à la fois une arme et un point d'appui dans son exploration du passé. D'une part, il désarçonne les adversaires d'une vision renouvelées de la Grèce ; d'autre part, il est le signe, là où il affleure dans les sources, d'un soubassement primitif. C'est donc le signe que c'est là qu'il faut creuser. Mais qu'en est-il du sauvage ? Si l'on en croit Harrison, le sauvage est lui aussi convoqué de façon purement utilitariste. C'est en tout cas la manière dont elle se justifie. Dans ses *Prolegomena*, elle affirme ainsi :

[161] Il pourrait de toute manière difficilement en être autrement, puisque cette société grecque est entièrement appréhendée et pensée en fonction de la société anglaise contemporaine.

[162] Carastro Marcello, *op. cit*., p. 239.

« Je voudrais mettre en garde contre un malentendu. Je suis contrainte de rejeter, comme point de départ pour une investigation, la littérature, et spécialement les poèmes d'Homère. Cependant c'est la littérature qui est réellement mon but. J'ai essayé de comprendre les rites primitifs, non par amour de leur archaïsme, ni non plus complètement en raison d'une dévotion résolue envers la science, mais avec l'espoir certain que je pourrais parvenir à une meilleure compréhension de certaines formes de la poésie grecque[163]. »

Citant cet extrait, Robert Ackerman s'interroge ironiquement sur la réalité d'une étude du primitif religieux au seul service de la belle littérature : pourquoi, si telle est bien la seule raison d'être de cette incursion dans les rites primitifs, nous infliger un si volumineux ouvrage[164] ? En 1912, dans son *Themis*, elle réitère, sur un ton plus violent :

« Les sauvages, excepté pour leur révérencieuse et totémique attitude envers les animaux, m'ennuient et me dégoûtent, même si, inévitablement, j'ai passé de longues heures à lire les rapports faisant état de leurs fastidieux faits et gestes. Lorsqu'en revanche, à travers l'étude des choses primitives, je parviens à une meilleure compréhension du chant d'un poète grec ou la parole d'un philosophe grec, là réside mon plaisir[165]. »

Marcel Détienne a lui aussi ironiquement commenté cette citation qui a également servi d'ouverture à la *Jane Harrison Memorial Lecture* qu'a donnée Moses I. Finley en 1972. Je ne résiste pas au plaisir de le citer *in extenso* :

---

[163] Harrison Jane E., *Prolegomena*, p., viii, « *I would guard against misapprehension. Literature as a starting-point for investigation, and especially the poems of Homer, I am compelled to disallow ; yet literature is really my goal. I have tried to understand primitive rites, not in love of their archaism, nor yet wholly from singleminded devotion to science, but with the definite hope that I might come to better understanding of some forms of Greek poetry. » Elle ajoute plus loin : « A knowledge of, a simpathy with, the milieu of this primitive material is one step to the realization of its final form in tragedy. It is then in the temple of literature, if but as a hewer of wood and drawer of water, that I still hope to serve*. »

[164] Ackerman Robert, *op. cit*., p. 108 : « *Why do we need such a bulky study (682 pages) of Greek religion as an ancilla to the study of Greek poetry ?* »

[165] Harrison Jane E., *Themis*, p. xxi, : « « *Savages, save for their reverent, totemistic attitudes toward animals, weary and disgust me, though perforce I spend long hours in reading of their tedious doings. My good moments are when through the study of things primitive, I come to the better understanding of some song of a Greek poet or some saying of a Greek philosopher.* »

« Donc, laissant de côté les ambitions intellectuelles des *Prolegomena* ou de *Themis* – oui, qu'est-ce qu'une œuvre d'art ? Quelles relations y a-t-il entre les rituels, les formes de société et certaines formes de pensée ? –, Jane Harrison s'adressant à la gent helléniste, prête à la lyncher, explique ce qu'elle fait pour vous, messieurs, afin de mieux entendre, voire interpréter, la parole inestimable d'un philosophe grec ou une allusion méconnue dans un poème au programme de Cambridge. Seule en face du club masculin, cette femme de grand savoir a l'élégance et le courage de parler d'elle-même, "Mon plaisir, je le trouve[166]". »

Tout en laissant en suspens la question du véritable fondement de l'obsession d'Harrison pour l'étrange et le sauvage, on ne peut manquer de relever, avec Marcel Détienne, l'incessante injonction de légitimation qu'occasionne la tenue d'une position en tout point hétérodoxe. Que Jane Harrison ait fait quelques concessions à ses adversaires ne doit toutefois pas cacher une profonde curiosité attisée par le mystère que traînent, dans leur suite, étrange et sauvage.

C.II *Harrison anthropologue ?*

Nous venons de voir comment, de façon paradoxale, les théories anthropologiques évolutionnistes, rétrospectivement considérées d'une manière générale comme ethnocentrées, offrent, dès la fin du XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} siècle, un point d'appui pour les hellénistes qui souhaitent proposer une lecture non ethnocentrique de l'antiquité grecque – ce serait évidemment une autre histoire que de chercher à comprendre, rétrospectivement toujours, dans quelle mesure ces tentatives ont été concluantes. Parmi ces hellénistes, Jane Ellen Harrison. Très tôt celle-ci est convaincue de l'intérêt que l'ethnographie peut représenter pour les études classiques. Reste à comprendre, maintenant, comment s'est faite cette adhésion et dans quelle mesure Harrison s'est elle-même pensée comme une anthropologue de l'antiquité grecque.

Il faut d'emblée signaler que le contexte intellectuel dans lequel elle débute réellement sa carrière d'historienne est favorable à un rapprochement des études classiques et des travaux d'anthropologie. Une voie semble en effet s'ouvrir au carrefour de ces disciplines qui, en cette

[166] Détienne Marcel, « Rentrer au village. Un tropisme de l'hellénisme ? », L'Homme, 157, 2001, p. 138.

fin de XIX^e^ siècle, voient toutes deux leurs matériaux largement renouvelés : arrivée massive de données archéologiques en provenance de Grèce, d'Italie, du Moyen-Orient, etc., pour la première ; et, livraison dans les capitales, conséquence oblige de la colonisation, d'informations nombreuses en provenance des populations conquises, pour la seconde[167]. Ainsi Marcello Carastro explique : « Forts de leur formation classique et lecteurs avides de travaux ethnographiques, Frazer, Hubert et Mauss se situent à un moment clé de l'histoire de nos disciplines ; une période au cours de laquelle se sont réunies les conditions de possibilité de formulation d'un discours anthropologique en relation avec les études classiques. Car depuis la publication, en 1724, des *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps* du jésuite Jean-François Lafitau et depuis la réflexion "itinérante" de Chateaubriand, les "Anciens" n'avaient plus été conviés au dialogue avec les Modernes et les Sauvages[168]. »

L'intérêt qu'Harrison porte à l'anthropologie est précoce. Néanmoins, cet intérêt évolue au fil de ses travaux et il me semble que, même de façon artificielle, il peut être bénéfique pour comprendre la méthodologie de son approche de l'antiquité grecque, de chercher à distinguer – autant que faire se peut – ce qui relève de la méthode comparative et ce qui relève plus généralement de la théorie anthropologique. Ceci est, j'en suis conscient, au mieux une gageure, au pire une ineptie, tant les deux sont imbriqués. Comme l'explique Robert Ackerman, le comparatisme est en quelque sorte la marque de fabrique de toutes les sciences de la fin du XIX^e^ siècle, et l'anthropologie naissante ne fait pas exception. Au contraire : à l'exception de Franz Boas, ajoute Ackerman, tous les anthropologues à la suite de Tylor estiment que la façon la plus convenable d'utiliser les informations qui affluent suite à la colonisation est le comparatisme[169]. Toutefois, comme je l'ai déjà évoqué, Harrison, à travers ses travaux, n'apparaît pas être une inconditionnelle de la méthode comparative (il en ira bien

---

[167] Sur ce contexte intellectuel et les possibilités de comparaison renouvelées qu'il offre, cf. Ackerman Robert, « J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists and the "Scientific" Study of Religion », in Molendijk Arie L. et Pels Peter, *Religion in the Making. The Emergence in the Sciences of Religion*, Proceedings of a conference held May 22-24, 1997 at the University of Amsterdam, Leiden, Brill, 1998, p. 135-137.

[168] Carastro Marcello, *op. cit.*, p. 233. Il précise : « Ainsi, durant l'existence éphémère de la Société des observateurs de l'homme, entre 1799 et 1805, le discours des Idéologues ne fait plus appel à la médiation des Anciens. Seuls les Sauvages sont investis du rôle de représentants des vestiges du temps, un temps des origines. »

[169] Ackerman Robert, *op. cit.*, p. 138.

différemment lorsque nous aborderons, plus avant, le cas d'Henri Jeanmaire). Elle n'en fait en tout cas pas une condition *sine qua non* de l'utilisation des travaux anthropologiques. Or c'est cette utilisation qui avant tout lui permet d'assumer une véritable position d'anthropologue du religieux grec. Voyons plutôt.

En 1890 dans *Mythology and Monuments*, elle regrette déjà – par manque de temps, précise-t-elle, mais certainement pas de conviction – de n'avoir pas pu réellement exploiter la méthode comparative[170]. Son adhésion est par la suite progressive et croissante, comme semble en tout cas le suggérer le décalage entre les positions totalement convaincues qu'elle tiendra dans *Themis*, et la position plus prudente, comme le fait remarquer Ackerman, qu'elle paraît encore tenir dans la préface qu'elle donne en 1892 à la traduction de la réédition du manuel de mythologie de August Heinrich Petiscus : à propos de l'utilité pour les études classiques de s'informer des pratiques des “sauvages contemporains”, elle explique en effet que même si cela est difficile à accepter dans un premier temps, on ne peut finalement que reconnaître la sagesse d'une telle position. Ceci étant dit, il faut bien voir néanmoins, ajoute-t-elle, que cela ne peut au mieux nous laisser qu'avec certaines “conceptions primitives élémentaires” qui ne tiennent pas réellement compte de la complexité des structures sous-jacentes – est-ce parce que, dans une optique évolutionniste, elle considère que les structures de la Grèce sont plus complexes que les structures des sociétés étudiées par les ethnologues de son époque ? On ne le saura pas. Mais quoi qu'il en soit, restons prudents, semble-t-elle suggérer. Ne nous laissons pas berner par “la simplicité séductrice” des concepts de “*Corn-mother*”, “*Tree-Spirit*” ou pire, de “Totem[171]”. Une position qui reste donc encore critique, mais où l'essentiel est là : l'acceptation théorique de l'utilisation des travaux

---

[170] Harrison Jane Ellen, *Mythology and Monuments*, p. iii : « *That I have been unable, except for occasional illustration, to apply to my examination of cults the comparative method is matter of deep regret to me, and is due to lack of time, not lack of conviction.* »

[171] Harrison Jane Ellen, "Preface" to Katherine Raleigh's translation of Petiscus August Heinrich, *The Gods of Olympos or Mythology of the Greeks and Roman*s, New York, 1892, p. vi : « *The shock was severe at first, but we are settling down, and most of us now recognize the substantial soundness of the position. No less do we, and probably its original supporters, see clearly its inadequacy as applied to Greek mythology. It leaves us with the beginning of things, with certain primitive elementary conceptions, and takes no heed of the complex structure reared on the simple basis. The seductive simplicity of the "Corn-mother" and the "Tree-spirit," and, worst of all, the ever-impending "Totem," is almost as perilous as the Old Sun and Moon snare.* »

ethnologiques pour une lecture renouvelée de l'antiquité grecque.

Après cette acceptation théorique, la mise en pratique. Comme je l'ai suggéré ci-avant, celle-ci prend diverses formes chez Harrison. Il ne me semble pas exagéré, malgré la redondance du propos, de revenir ici sur la classification des types de comparatisme que propose Philippe Borgeaud, afin de saisir le positionnement de Harrison[172] : 1). Un comparatisme heuristique qui, en allant chercher à l'extérieur un modèle explicatif, « vise à contourner une difficulté momentanément insurmontable du point de vue de l'analyse interne de tel ou tel corpus » ; 2). Un comparatisme qui prend la forme d'un « détour » et qui permet « de mieux s'affranchir du règne des évidences ethnocentriques » ; 3). Un comparatisme herméneutique, « plus fondamental » selon les mots mêmes de Philippe Borgeaud : « Se situant au niveau de l'interprétation globale, [il] n'a pas d'abord pour but d'expliquer tel ou tel détail incompris d'un corpus donné. [Il] intervient quand le corpus déjà organisé, déjà compris, est mis en présence d'autres corpus eux aussi constitués, dans un rapport mutuel d'entités qui pourraient se suffire à elles-mêmes, mais auxquelles leur confrontation ajoute du relief[173]. »

D'un point de vue anthropologique, *Themis* illustre parfaitement la façon dont la pensée d'Harrison est le creuset où s'entremêlent ces trois types de comparatisme. Dans sa célèbre proposition de lire, dans un hymne grec découvert à Palaikastro et passé à la postérité sous le nom d'hymne des Courètes, les traces d'un rite d'initiation, elle se situe dans le cadre d'un comparatisme heuristique (cas 1). C'est en effet une catégorie interprétative exogène à la société grecque, empruntée aux premières tentatives de synthèse des travaux ethnographiques sur le sujet au début du XX^{e} siècle[174], qui lui permet de résoudre les contradictions qui lui

---

[172] Borgeaud Philippe, *op. cit.*, p. 68-69.

[173] *Ibid.*, p. 69.

[174] Cf. Harrison Jane Ellen, *Themis*, note 1 p. 19 : Au moment où elle aborde la question de l'initiation, et notamment l'idée de la mort/renaissance, elle fait notamment référence aux travaux suivants, consacrés spécifiquement à la question des initiations : Schurtz Heinrich, *Altersklassen und Männerbünde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin, Reimer, 1902 ; Webster Hutton, *Primitive secret societies. A Study in Early Politics and Religion*, New-York, The Macmillan Company, 1908 ; Van Gennep Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, 1909. Elle mentionne également des travaux anthropologiques plus généraux : Hubert Henri et Mauss Marcel, *Mélanges d'Histoire des Religions*, 1909 ; Lévy-Bruhl Lucien, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910 ; et « particulièrement », Frazer James G., *Golden Bough*^{2} et *Totemism and Exogamy*, 1910.

semblent émaner de cet hymne.

Néanmoins, comme on l'a déjà vu, le comparatisme a aussi chez Harrison pour but d'aider à opérer un décentrement (cas 2). Il bouscule alors les certitudes. Mais il y a plus : car le pouvoir de décentrement qu'autorise le comparatisme et qui, *a minima*, a pour visée de mettre en sourdine les élans les plus ethnocentriques du chercheur, semble parfois tel qu'il puisse aussi "travailler" plus en profondeur le chercheur jusqu'à quasiment modifier son stock d'expérience(s) ; ou si ce n'est ce dont il est capable, au moins serait-ce déjà un bon début qu'il puisse mettre le chercheur sur la voie de cette ouverture à d'autres formes d'expériences que paraît en revanche à même d'assurer le fait de vivre dans une société qui n'est pas la sienne. Dans *Mythology and Monuments*, Harrison se montre ainsi enthousiaste quant aux travaux d'Alfred Lyall sur l'Inde ; voici ce qu'elle dit de lui :

« Ce sont peut-être seulement ceux qui, à l'instar de Sir Charles [sic] Lyall, ont observé la mythologie en train de se faire, qui sont à même de concevoir un monde classique peuplé, non par les figures majestueuses et plastiques de Zeus, Héra, Artémis, Apollon, Athéna, et Héphaïstos, mais d'un rassemblement bigarré de demi-dieux et saints divinisés, dieux du foyer, dieux tribaux, divinités locales, et peuvent noter comment ceux-ci perdurent de manière souterraine même après que la hiérarchie réglementaire, avec ses attributs fixes et ses champs définis, se soit trouvée superposée par un quelconque système dominant[175]. »

Comment en effet penser la mythologie et le polythéisme sans en avoir soi-même fait l'expérience ? Aux yeux d'Harrison, le comparatisme serait-il donc un pis-aller pour les scientifiques qui ne peuvent, en raison de leur terrain uniquement discursif, faire l'expérience complète, c'est-à-dire à travers leurs corps, du religieux primitif ? Nulle part Harrison n'évoque une telle utilisation du comparatisme. Pour autant, ce supplément d'ersatz

[175] Harrison Jane Ellen, *Mythology and Monuments*, p. iv, traduction Barnard-Cogno Camille, *op. cit.*, p. 170 (qui précise par ailleurs que le prénom de Lyall est bien Alfred, et non Charles) : « […] *it is perhaps only those who have, like Sir Charles [sic] Lyall in India watched mythology in the making who can realise a classical world peopled, not by the stately and plastic figures of Zeus, Hera, Artemis, Apollo, Athene, and Hephaistos, but by a motley gathering of demi-gods and deified saints, household gods, tribal gods, local gods, and can note how these live on as an undercurrent even after the regular hierarchy, with its fixed attributes and definite departments, has been superimposed by some domiant system.* »

d'expérience, qu'Henri Jeanmaire n'hésitera pas, pour sa part, à attribuer au comparatisme[176], semble parfois si nécessaire à l'analyse qu'Harrison entend mener, qu'il n'est pas incongru de suggérer que cette dernière ait pensé l'acquérir – au moins en partie – par le biais du comparatisme. Ainsi constate-t-elle, dans son analyse de l'hymne des Courètes, à propos justement du champ lexical de ce terme : « Le mot *Koures* est simplement un dérivatif spécialisé de Kouros, comme *gymnès* de *gymnos* […] Comme Kouros, c'est un mot impossible à traduire, car nous avons perdu la condition sociale exprimée. Nous connaissons les Jeunes Hommes (*Kouroi*), mais les Jeunes Hommes Initiés (*Kouretes*) sont partis pour toujours[177]. » S'ils sont partis pour toujours, comment espérer les retrouver ? Comment espérer en faire l'expérience ? La réponse nous est en réalité déjà donnée par Harrison, tout juste en amont de cette citation. L'helléniste explique en effet :

« Les Courètes sont des Jeunes Hommes qui ont eux-mêmes été initiés et qui en initieront d'autres, les instruiront des devoirs tribaux et des danses tribales, les arracheront à leurs mères, les dissimuleront, les feront disparaître à travers une prétendue mort et finalement les ramèneront en tant que nouveau-nés, jeunes mûris, membres à part entière de leur tribu[178]. »

Les Courètes sont donc certes partis pour toujours, mais seulement de chez “nous”. Ailleurs, ils demeurent ; ou du moins leurs cousins. Cette façon de définir le terme Courètes par une synthèse du terme initié, tel que l'anthropologie l'entend, dévoile un des buts du comparatisme chez Harrison, à mi-chemin entre le comparatisme heuristique et le comparatisme de “détour”. Par ses lectures anthropologiques en effet, Harrison ne cherche pas simplement une catégorie interprétative exogène à même d'éclairer les textes grecs ; il s'agit

---

[176] Nous reviendrons plus avant en détail sur cette notion d'expérience, notamment telle qu'elle apparaît chez Henri Jeanmaire (*infra*, p. 234 sq).

[177] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 20 : « *The word* Koures *is simply a specialized derivative of Kouros, as* gymnès *of* gymnos *[…] It is, like Kouros, a word impossible to translate, because we have lost the social condition expressed. Young Men (*Kouroi*) we know, but Initiated Young Men (*Kouretes*) are gone for ever.* »

[178] *Ibid.*, p. 19-20 : « « *The Kouretes are Young Men who have been initiated themselves and will initiate others, will instruct them in tribal duties and tribal dances, will steal them away from their mothers, conceal them, make away with them by some pretended death and finally bring them back as new-born, grown youths, full members of their tribe.* »

aussi de faire l'expérience de cette catégorie.

L'aporie qu'entraîne une lecture olympienne de l'hymne des Courètes ne peut être levée que par ce mélange de comparatisme de "détour" et de comparatisme heuristique ; c'est-à-dire, comme nous tenterons de l'analyser plus avant, par le recours à un comparatisme qui, au sein d'une mise en regard de deux éléments distincts, cherche à faire émerger suffisamment d'analogies pour conclure à l'identité de ces deux éléments. En l'occurrence ici, une identité initiatique. Le *Themis* part de cette intuition ; elle lui sert de prétexte en quelque sorte. Il est certain cependant que ce n'est pas là l'objectif principal d'Harrison. Plus sûrement, sa création de la catégorie d'Eniautos-Daimon, dont l'ambition anthropologique générale semble évidente, constitue la pièce maîtresse de son argumentation. Elle le reconnaît elle-même dans la préface qu'elle donne en 1927 à la seconde édition du *Themis*[179]. Cette catégorie est créée tout exprès pour rendre compte du processus de formation du religieux en Grèce antique. Elle s'excuse d'ailleurs d'introduire cette création *ad hoc* – dont elle explique être parfaitement consciente du fait qu'elle n'existe pas en grec[180] –, mais la nécessité l'imposait, se justifie-t-elle. C'est que, dit-elle, les catégories de "*Tree-Spirit*", "*Corn-Spirit*" ou "*Vegetation Spirit*", fournies par Frazer à la suite de Mannhardt, sont éminemment

[179] *Ibid.*, p. vii : « *I see now what I scarely realized in the first excitement of writing that, though prompted and indeed forced upon me by a great archeological discovery, the book is really addressed not so much to the specialist as to the thinker generally. Its object is the analysis of the Eniautos- or Year-Daimon, who lies behind each and every primitive god ; of the Eniautos-Daimon and of his rituel. That the gods and rituals examined are Greek is incidental to my own specialism.* »

[180] Cf. Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. xvii. En ce sens, l'analyse juste que Marcello Carastro propose du comparatisme du tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, peut néanmoins être quelque peu nuancée, du moins concernant Jane Harrison. Ainsi écrit-il : « Un dernier point qui mérite d'être souligné au sujet de ces pratiques comparatistes est la recherche de correspondances précises entre catégories antiques et modernes, qui conduisait au repérage des catégories modernes dans l'arsenal linguistique antique, sans aucun souci d'historiciser les termes ni les contextes. Lorsque, par exemple, Jane Harrison traitait de "mythe" et de "rite", elle trouvait sans difficulté des correspondances dans le vocabulaire grec, considéré comme un grand réservoir de lexèmes décontextualisés, qui étaient à la disposition de l'helléniste. Aussi, le *legomenon* et le *dromenon* remplissaient leur fonction, sans tenir compte du fait qu'il s'agissait de termes attestés surtout dans l'antiquité tardive. », Carastro Marcello, *op. cit.*, p. 240-241. Certes l'on ne peut qu'être d'accord concernant l'emploi imprudent de *legomenon* et *dromenon* comme traduction de mythe et rite. Il faut cependant souligner qu'en d'autres circonstances – et, même si les deux prennent place dans des contextes fort différents, les exemples de l'Eniautos-Daimon et du terme *Koures* sont là pour nous l'illustrer – Harrison a été sensible aux champs sémantiques et contextes sociaux charriés par les termes indigènes et ceux de sa propre société.

instructives, mais inadéquates ici, car trop restrictives. Le terme qu'elle cherche doit en effet non seulement inclure la végétation, mais également « l'entièreté du processus-monde de décadence, de mort et de renouveau[181] ». Face à la dimension par trop chronologique que charrie le terme *year*/année, elle préfère le mot grec "Eniautos" qui selon elle (par contraste avec *etos*) signifie davantage "une période" au sens étymologique du terme, c'est-à-dire « un cycle de croissance et de décroissance[182] » : toute chose qui, même si cela n'est pas toujours explicite, constitue à ses yeux un élément majeur de la religion grecque[183]. Finalement, elle délaisse le *spirit* anglais, lui préférant le *daimon* grec aux connotations inconnues de l'Angleterre moderne[184].

Une catégorie donc parfaitement modelée pour chausser un pied grec, mais qui néanmoins a des ambitions anthropologiques plus larges. Harrison n'a-t-elle pas elle-même dit plus tard, dans la préface de 1927, que l'Eniautos-Daimon se trouvait derrière chaque dieu primitif[185] ? Et d'ajouter, pour finir de nous convaincre de la portée théorique générale de cette création : « Que les dieux et les rituels qui sont examinés soient Grecs est incidemment dû à ma propre spécialité[186] ». On ne peut qu'être d'accord avec Robert Ackerman ; en dépit du sous-titre donné à *Themis* (*A Study of the Social Origins of Greek Religion*), Harrison, en cherchant à isoler et expliquer un mécanisme sociologique universel, nous propose bel et bien une théorie générale de l'origine des religions[187].

Peut-on alors affirmer que Harrison situe là son approche dans le cadre du comparatisme herméneutique (cas 3) tel que l'envisage Borgeaud ? Probablement, même si encore une fois il faut souligner combien son projet n'émerge qu'au croisement des différents types de comparatisme. Ce qui est certain en tout cas, c'est qu'Harrison occupe une posture d'anthropologue : elle n'est pas dans une attitude uniquement passive d'emprunt de catégories à d'autres disciplines ; elle se veut créatrice de nouvelles catégories. Mais elle n'est pas en reste non plus lorsqu'il s'agit de prendre position dans les débats anthropologiques de son

---

[181] *Ibid.*

[182] *Ibid.*

[183] *Ibid*. Elle va même plus loin en expliquant : « « *Beyond it, to anything like our modern notion of non-recurrent evolution, the Greek never advanced.* »

[184] *Ibid.*

[185] *Ibid*., p. vii.

[186] *Ibid* : « *That the gods and rituals are examined are Greek are incidental to my own specialism* ».

[187] Ackerman Robert, *op. cit*., 2002, p. 124.

temps. C'est même la marque de fabrique du groupe dont elle passe pour être le dénominateur commun, les Ritualistes de Cambridge, que d'avoir pris fait et cause pour le rite – en théorie du moins –, dans l'intense débat qui l'oppose au mythe au sein de la tentative – qui passe alors pour essentielle – de comprendre lequel des deux peut revendiquer une antériorité sur l'autre[188]. Ici encore, mélange des genres : si cette prise de position paraît relever d'un comparatisme herméneutique, elle est aussi, comme nous allons le voir, un préalable méthodologique – et donc d'une certaine manière la conséquence d'un comparatisme heuristique – dans la tentative de reconstruction des origines de la religion grecque à partir des survivances. C'est de cette relation rite/mythe dont il me faut maintenant rapidement parler pour en finir avec l'approche comparative d'Harrison.

C.III *Où il est question de l'importance de la relation rite/mythe*

L'appréhension de l'interrelation rite/mythe par Harrison est constitutive de son approche plus générale de l'anthropologie de la religion grecque. Même si les deux ne se recouvrent pas exactement, elles s'influencent mutuellement[189]. Camille Barnard-Cogno constate en effet que si la recherche du primitif dans le religieux grec est une constante du travail d'Harrison, celle-ci subit des modifications en fonction à la fois de l'évolution de son appréhension de la notion même de religion, mais aussi – et ce qui nous intéresse plus particulièrement – en fonction des modifications touchant à son appréhension des rapports

[188] Au-delà de l'anthropologie, ce débat est également largement discuté dans le champ des études anciennes. Harrison et les Ritualistes sont en quelque sorte au carrefour de ces deux lieux de débat.

[189] Cf. Barnard-Cogno Camille, *op. cit*., p. 181-182.

Précisons par ailleurs qu'en aucune manière il ne s'agit ici de proposer un exposé historiographique de la construction et de l'appréhension du couple mythe/rite dans le champ des études classiques, et encore moins dans le cadre plus général de l'histoire des religions et/ou de l'anthropologie religieuse. Un tel exposé dépasserait de loin, et mes compétences en la matière, et le cadre de ce travail de thèse. Plus modestement, je chercherai donc à approcher la position (ou les positions) qu'Harrison a tenue(s) sur cette question afin de voir comment elle(s) s'articule(nt) à l'ensemble de son projet comparatiste. Concernant les études anciennes, et plus particulièrement la Grèce, on trouvera une bonne synthèse de la question dans Versnel Hendrik Simon, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Tome II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1994², p. 16-47, ou encore dans Calame Claude, *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, Payot, 1990.

entre rituel et mythe[190]. Pour comprendre la position mouvante de Harrison quant à ce rapport, il faut, me semble-t-il, distinguer deux dimensions de l'interrelation rite/mythe : une dimension chronologique, d'une part, qui vise à connaître lequel des deux est antérieur au second (et vice versa) ; une dimension causale, d'autre part, qui cherche à tirer les conséquences épistémologiques et herméneutiques de la première – mais la relation est réciproque puisque, évidemment, la dimension chronologique est fonction aussi de la dimension causale. Les deux dimensions sont donc liées mais au sein d'un rapport qui n'a rien d'automatique.

Dans un premier temps, c'est la nature étiologique du mythe qui est soulignée par Harrison. Dès *Mythology and Monuments*, elle décrit son approche en ces termes :

« J'ai tenté, partout où cela était possible, de considérer le culte comme explication de la légende. Je crois que dans beaucoup et même dans une grande majorité de cas, une *pratique rituelle mal comprise* explique l'élaboration du mythe[191]. »

Une première remarque pour commencer : même si effectivement l'objectif de cette justification est de nous assurer de sa conviction en la nature essentiellement étiologique du mythe, la première partie pourrait laisser entendre l'inverse : « le culte comme explication de la légende (*the cult as the explanation of the legend*) ». En lien avec ce que l'on a vu de la quête incessante des origines chez Harrison, il faut ici à mon avis entendre "*explanation*" dans le sens de "source", dans la mesure où les origines valent lieu d'explication. C'est donc le caractère premier du rituel qui est mis en avant. Ceci étant dit, on voit que dans les années 90 du XIX^{e} siècle, Harrison est persuadée que le mythe est une élaboration nécessairement secondaire – le fait que la pratique rituelle soit "mal comprise" ne peut résulter que du fait qu'elle n'est pas contemporaine de l'élaboration mythique – destinée à donner du sens à des traces de rites primitifs qui ne sont plus présents que sous forme de survivances et qui sous cette forme ne sont plus intelligibles pour les participants au culte. Comme l'explique Camille Barnard-Cogno, ce sont notamment les mythes qui entourent les Olympiens qui, aux yeux de

[190] Barnard-Cogno Camille, *op. cit.*, p. 166.

[191] Harrison Jane Ellen, *Mythology and Monuments*, p. iii, traduction Barnard-Cogno Camille (p. 168) : « […] *I have tried everywhere to get at, where possible, the cult as the explanation of the legend. My belief is that in many, even in the large majority of cases* ritual practice misunderstood *explains the elaboration of myth.* »

l'helléniste, résultent « de l'incompréhension de pratiques primitives, voire de malentendus engendrés par celles-ci[192]. »

Les premières pages de *Themis* peuvent dans un premier temps laisser penser que cette opinion est un élément stable de la pensée de Harrison, quelque peu aménagé à la marge toutefois. Ainsi écrit-elle :

« Le mythe est clairement "étiologique". Les adorateurs du Kouros disent qu'ils invoquent le Kouros à cause du mythe […]. Nous pouvons bien sûr inverser l'ordre des choses sans risque, le mythe surgissant du ou plutôt en même temps que le rituel, non pas le rituel du mythe[193]. »

Pourtant, quelques pages plus loin seulement, elle paraît corriger cette version :

« Cela n'implique cependant pas, comme c'est parfois supposé, que le rituel est antérieur au mythe ; ils sont probablement survenus ensemble. Le rituel est l'expression d'une émotion, d'une chose ressentie, [traduite] en *action*, le mythe en mots ou en pensées. Ils surgissent *pari passu*. Le mythe n'est pas au départ étiologique, il ne survient pas pour donner une raison ; il est représentatif, une autre forme d'énonciation, d'expression. Lorsque l'émotion qui était à l'origine du rite s'est éteinte et que le rituel consacré par la tradition semble insignifiant, une raison est recherchée dans le mythe et celui-ci est regardé comme étiologique[194]. »

À la lecture de ces deux citations (que l'on notera 1 et 2), une question se pose :

---

[192] Barnard-Cogno Camille, *op. cit.*, p. 163.

[193] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 13 (traduction Barnard-Cogno, p. 166) : « *The myth is obviously "aetiological". The worshippers of the Kouros say they invoke the Kouros because of the myth […]. We may of course safely invert thr order of things, the myth arose out of or rather together with the ritual, not the ritual out of the myth.* »

[194] *Ibid*., p. 16 (traduction Barnard-Cogno, p. 166, complétée par mes soins) : « *This does not, however, imply, as is sometimes supposed, that ritual is prior to myth; they probably arose together. Ritual is the utterance of an emotion, a thing felt, in* action*, myth in words or thoughts. They arise* pari passu*. The myth is not at first aetiological, it does not arise to give a reason; it is representative, another form of utterance, of expresion. When the emotion that started the ritual has died down and the ritual though hallowed by tradition seems unmeaning, a reason is sought in the myth and it is regarded as aetiological.* »

comment Harrison parvient-elle à faire tenir ensemble ces deux versions de la relation rite/mythe qui proposent chacune, que ce soit du point de vue de la dimension chronologique, comme de celui de la dimension causale, une perspective presque antinomique à l'autre ? Une réponse semble s'imposer, qui nécessite néanmoins un détour par la pensée d'Émile Durkheim. C'est, de l'aveu même de Harrison, le second penseur – avec Henri Bergson – dont l'influence oriente de manière fondamentale sa pensée dans *Themis*[195]. Encore une fois, l'éclairage théorique se fait à la rencontre d'un problème empirique : pourquoi Dionysos, parmi les divinités du panthéon grec, est-il le seul à toujours être accompagné d'un thiase ? On sait déjà que Dionysos n'est pas comme les autres puisque, seul parmi les Olympiens, il représente cette *durée* chère à Bergson, seul il exprime ces émotions et désirs qui disent la vie. Mais à partir de Durkheim, Harrison prend conscience que ces émotions sont, parmi les "peuples primitifs", avant tout collectives, qu'elles sont l'émanation d'un groupe plus que d'un individu[196]. Mieux, il est un corollaire nécessaire à ce postulat : « […] la forme prise par la divinité reflète la structure sociale du groupe auquel la divinité appartient[197]. »

Si l'évolution épistémologique générale permise par ce changement d'angle semble évidente, qu'apporte plus spécifiquement l'éclairage durkheimien à l'appréhension de la relation rite/mythe ? Reprenons l'analyse des citations 1 et 2, à la lumière de ces avancées théoriques, afin de comprendre comment Harrison parvient à associer dans *Themis* deux versions *a priori* antinomiques de cette interrelation. Nous y verrons alors comment, bien que sa pensée se modifie profondément, Harrison fait le choix de conserver ces deux versions afin de ne se fermer aucune porte méthodologique dans son appréhension du processus de formation du religieux grec.

De la pensée de Durkheim découle directement la citation 2 : le rite et le mythe semblent émerger simultanément et sont appréhendés comme deux formes liées, mais

---

[195] *Ibid*., p. xiii. Elle fait référence aux travaux suivant de Durkheim : *De la définition des phénomènes religieux, Représentations individuelles et représentations collectives* et *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*. N'ayant été publiées qu'en 1912, elle ne peut se référer aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

[196] *Ibid* : « *The whole history of epistemology is the history of the evolution of clear, individual, rational thought, out of the haze of collective and sometimes contradictory representations.* »

[197] *Ibid* : « […] *the form taken by the divinity reflects the social structure of the groupe to which the divinity belongs.* » Ainsi ajoute-t-elle : « *Dionysos is the Son of his Mother because he issues from a matrilinear-group.* »

autonomes, de manifestation possible de l'émotion collective du groupe. Si l'on assiste à un véritable changement de paradigme en termes d'approche du fait religieux[198], il faut voir également combien cette nouvelle approche offre de nouvelles possibilités méthodologiques. En effet, si la forme de la divinité, et donc par extension aussi celle du rite et du mythe, dépendent toutes de la forme du groupe social qui les exprime, alors il y a presque transparence entre ces trois éléments : le chercheur peut donc lire dans le mythe, tant la réalité du rite que plus généralement la vérité de la divinité. Ainsi, derrière le thiase de *daimones* qui dans l'hymne des Courètes accompagne la divinité assimilée à Zeus, l'on doit voir le thiase des fidèles (ou plus précisément des Initiateurs) qui, dans la réalité, exécutent le rituel en l'honneur de la divinité. Ce rituel nous étant par ailleurs inaccessible (en matière de sources), on comprend tout ce que cette option épistémo-méthodologique peut avoir de pratique.

Revenons maintenant à la citation 1. On l'a vu, celle-ci réaffirme la nature étiologique du mythe et donc, partant, sa subordination au rite ; toute chose que paraît contredire la citation 2. Pourquoi alors conserver cette hypothèse étiologique ? Le premier élément de réponse, peut-être facile, est qu'il s'agit là d'une opinion suffisamment bien ancrée chez Harrison pour qu'il lui soit difficile de s'en déprendre, même convaincue et éclairée par les lumières de la sociologie française. Et l'on voit bien comment elle cherche à aménager cette hypothèse étiologique – qu'elle avait développée au départ dans le cadre théorique d'une nécessaire antériorité du rite – afin qu'elle entre dans le nouveau cadre théorique d'une émergence *pari passu* du rite et du mythe. Dans un premier temps – celui de la citation 1 – Harrison atténue justement la nécessité d'une antériorité du rite : on apprend alors que le mythe peut donc émerger « de ou en même temps » que le rite. Mais dans un second temps – celui de la citation 2 – elle va plus loin et propose une sorte de double vie du mythe. Certes dans un premier temps le mythe est, tout comme le rite, une forme possible d'énonciation de l'expression d'une émotion collective. Mais le rite finissant toujours par perdre, au terme d'un processus d'évolution du religieux, la consistance émotive qui normalement l'explique – et qui semble fondamentale –, cette explication ne peut qu'être retrouvée, par les pratiquants du culte, qu'à travers le mythe : le mythe n'est donc peut-être pas premièrement étiologique, mais il est vu comme tel et finit par le devenir.

Un second élément de réponse me semble à nouveau d'ordre plus pratique. Méthodologiquement, conserver le caractère étiologique du mythe – et même si, par rapport à

[198] Versnel Hendrik Simon, *op. cit.*, p. 26.

ce qu'elle en disait dans *Mythology and Monuments*, il n'est plus question ici d'élaboration mythique en raison d'une pratique rituelle mal comprise – est une façon de se garder la possibilité de regarder, à travers le mythe, quelque chose de plus ancien, de plus originel : le rite primitif qui hante toute pratique rituelle effectuée dans le cadre d'une pensée religieuse rationalisée, ici olympienne. La puissance heuristique de cette option méthodologique s'amplifie en fonction de ce qu'Harrison pense être la vraie nature du mythe : une nature multiforme. Camille Barnard-Cogno relève en effet justement que dans la présentation de son approche du religieux dans *Mythology and Monuments*, « Jane Harrison regrette que le mythe soit considéré selon une forme définitive, mélangeant des références antiques aussi disparates qu'Homère, Sophocle, Ovide et Hygin […]. [Elle] critique sévèrement le "dogme" en vigueur qui "traite la mythologie comme s'il s'agissait d'une forme cristallisée" (*Mythology and Monuments*, p. ii), résolument incompatible avec ce qu'elle considère plutôt comme une manifestation humaine éminemment vivante, modulable[199]. »

Il faut voir, je crois, que cette critique de la cristallisation des mythes, si elle est salvatrice et nous apparaît tout à fait novatrice et moderne (ce qu'elle est, il n'y a pas à en douter), ne prend cependant tout son sens qu'une fois recontextualisée dans la vision qu'elle a à cette époque de l'interrelation rite/mythe, vision qui d'une certaine façon perdure jusque dans *Themis* comme en témoigne la citation 1. Ainsi, le mythe émergeant nécessairement du rite, dans une position de postériorité, la forme sous laquelle il se donne à voir (la représentation) peut être multiple et multiforme. On comprend donc qu'un même rite peut donner forme à plusieurs mythes. Or on sait que dans le cadre d'une reconstruction du processus de formation du religieux grec, de l'avis d'Harrison, le rite est premier et primordial : c'est donc lui qui est prioritairement dans le viseur de l'historien. Néanmoins, c'est aussi lui qui est le plus difficilement accessible étant donné qu'il n'est plus, au moment où l'on souhaite – où l'on peut surtout – l'observer. Il demeure néanmoins à l'état de survivance, dans l'iconographie, la tragédie et évidemment les mythes. Le fait donc de rejeter la cristallisation du mythe est ce qui permet à Harrison de rechercher, non pas dans un mythe, mais à travers une mise en série de mythes censés renvoyer tous au même rituel primordial, la forme et le sens de ce rituel. Ainsi, comme on le verra pour sa lecture de l'hymne, il lui est possible de procéder à divers glissements, de mythe en mythe – de Zeus vers Dionysos assimilé à Zagreus, et vice versa –, pour étendre son champ d'investigation et ainsi collecter,

[199] Barnard-Cogno Camille, *op. cit.*, p. 162.

agglomérer un maximum d'informations sur le rituel dont il est censé s'agir à travers cet ensemble mythique. Le mythe est plastique ; et c'est tant mieux, pourrait-on dire. D'ailleurs, dans le cadre de son interprétation initiatique de l'hymne, face au problème de l'identification des Courètes – qui passent pour être des jeunes hommes – avec la divinité enfant de l'hymne, voire le bébé Zagreus, Harrison invoque justement pour se justifier, cette plasticité du mythe : « Ainsi, les mythes qui incarnent la dissimulation, le meurtre et le retour à la vie d'un enfant ou d'un jeune homme**,** peuvent refléter presque n'importe quelle forme de rite d'initiation. Il n'est pas toujours possible de distinguer très clairement[200]. » Au-delà de l'appréhension épistémologique de la relation rite/mythe, son caractère pratique, donc !

À travers l'analyse des citations 1 et 2, je n'ai pas cherché à nier l'évolution de la pensée d'Harrison quant à la relation rite/mythe, particulièrement, ni son appréhension évolutive de la religion, plus généralement. Cette évolution est claire et il n'y rien à dire de plus. Néanmoins, en essayant de tirer les diverses conclusions méthodologiques qu'autorisent différemment la croyance en l'un ou l'autre des paradigmes, j'ai souhaité mettre en évidence le bénéfice pratique que l'on pouvait retirer d'une approche qui chercherait à ménager la chèvre et le chou.

Au terme de ce parcours dans l'univers comparatiste de Jane Harrison, on a vu que si l'historienne ne conférait aucun caractère systématique à l'utilisation de la méthode comparative à proprement dite, elle savait parfaitement naviguer de la théorie à la pratique, dans une véritable posture d'anthropologue de la religion grecque.

Un dernier retour à Philippe Borgeaud nous permettra d'en finir avec cette question. Ce dernier explique que dans le cadre d'un comparatisme heuristique, peu importe l'issue d'une telle comparaison – c'est-à-dire qu'importe peu, finalement, que la comparaison ait tapé juste ou non –, toujours « elle ramène au corpus de départ, à l'intérieur duquel (et au nom duquel seulement) peut s'esquisser une démonstration convaincante. Le parallèle heuristique en soi n'explique rien, mais il peut mettre sur la piste d'une explication[201]. » Ceci est en partie

---

[200] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 20 : « *Myths, then, which embody the hiding, slaying and bringing to life again of a child or young man, may reflect almost any form of initiation rite. It is not always possible to distinguish very clearly*. » Je reviendrai plus avant en détail sur cette justification un peu facile ou la représentation semble avoir de multiples référents (cf. *infra*., p. 351 sq).

[201] Borgeaud Philippe, *op. cit*., p. 68.

vrai de l'intuition d'Harrison quant à l'hypothèse initiatique qu'elle propose de l'hymne des Courètes ; mais en partie seulement. Car si à partir de son hypothèse Harrison doit, pour convaincre, faire en effet œuvre d'historienne, on constate également que la force de persuasion de son argumentation réside aussi et surtout dans l'élaboration d'un récit qui n'hésite pas à mélanger différents niveaux d'informations : indigènes/exogènes ; mythiques/rituels ; théoriques/figuratifs ; etc. Or une forme d'imprudence méthodologique guette certains de ces mélanges. C'est donc à démêler ce récit, pour en faire surgir tant les lignes de force que les faiblesses argumentatives, qu'il faudra ultérieurement nous attacher afin de voir son comparatisme en action. En attendant, focus sur un autre pionnier du comparatisme en histoire grecque.

D Henri Jeanmaire : Les sauvages pour penser les Grecs

D.I *La cryptie : dernière phase de l'initiation lacédémonienne*

D.I.1 Un paradoxe originel : cryptie *vs* phalange

L'intuition lancée par Jane Harrison possède un vaste potentiel heuristique qui n'a pas échappé à l'historien français Henri Jeanmaire. Je proposerai plus avant quelques éléments de compréhension expliquant le succès de ce potentiel. En attendant, commençons par remarquer que Jeanmaire utilise au début du XX^{e} siècle ce potentiel afin de résoudre ce qui lui semble être un paradoxe né d'une lecture contestable, par les historiens de son temps, des sources spartiates sur la cryptie : « Toute l'histoire de Sparte, nous dit-il, proteste contre l'idée de faire de l'hoplite spartiate un rampeur de brousse, un grimpeur de rochers et de murailles[202] ». En d'autres termes, la cryptie ne peut pas n'être qu'une simple préparation à la vie militaire adulte ; ceci étant dit, elle n'est pas non plus une anomalie de la société spartiate. Entre ces deux positions liminales, sur un spectre allant de la banalité à l'extraordinaire, une autre voie

[202] Jeanmaire Henri, « La cryptie lacédémonienne », *REG* 26, 1913, p. 142. Si l'on suit cette interprétation, raille-t-il, « l'histoire de la bataille des Thermopyles (et donc du sentier d'Éphialte) devient presque inintelligible. »

peut être recherchée : une voie qui ne peut faire l'économie du comparatisme. Pourquoi le comparatisme ? Et comment le justifier ? Comment aussi mettre en place une méthodologie comparatiste légitime et efficiente ? Voilà les questions qui vont guider cette analyse du comparatisme d'Henri Jeanmaire. Avant néanmoins, retour sur un paradoxe.

« La nuit venue, ils descendaient sur les routes et égorgeaient ceux des hilotes qu'ils pouvaient surprendre. Souvent aussi, ils se rendaient dans les champs et tuaient les plus forts et les meilleurs[203]. »

Voici, entre autres, ce que Plutarque nous dit, dans sa reconstruction de la *Vie de Lycurgue*, de la cryptie lacédémonienne. Deux éléments frappent d'emblée le lecteur occidental du XXI^e^ siècle, autant, peut-on supposer, qu'il devait interpeller celui du XIX^e^ : la normalisation de la violence exercée par les jeunes Spartiates à l'encontre des hilotes d'une part ; les étranges conditions de vie de la mission que certains jeunes Spartiates se voyaient confier d'autre part. C'est pourtant l'élément "violence" qui a surtout phagocyté les débats historiens du XIX^e^ siècle, reléguant dans l'ombre le sort fait aux jeunes Spartiates. Face à cette unique question de la violence donc, trois attitudes possibles se sont manifestées parmi les historiens : la première à consister à rejeter purement et simplement les témoignages antiques parce que ceux-ci offraient une image de Sparte qui semblait alors inconciliable avec l'idéal de la cité que l'on s'était forgé *a priori* ; la seconde a tenté de minimiser la portée violente de la cryptie en minimisant le poids des sources qui faisaient état de cette violence ; enfin on a pu chercher à rationaliser cette violence à travers des cadres d'analyse ethnocentriques. C'est à l'ensemble de ces attitudes historiennes que Jeanmaire entend s'opposer. Aussi bien à ceux qui, prenant de façon préférentielle appui sur les *Lois* de Platon, voient dans la cryptie une simple préparation à la vie militaire où, n'ayant plus rien à voir avec la chasse aux hilotes, les jeunes cryptes, tels les *agronomoi* de la cité idéale platonicienne, s'occupent principalement de l'aménagement et de la fortification du territoire[204], qu'à ceux qui, tel Henri Wallon, prétendant suivre le texte de Plutarque à la lettre, ne voit dans cette pratique qu'une « loi de

[203] Plutarque, *Lycurgue*, 28, 4-5 (trad. Robert Flacelière).

[204] Cf. Jeanmaire Henri, *op. cit.,* p. 121. Jeanmaire range parmi les tenants de cette hypothèse : Müller Otfried, *Die Dorier* ; Kœchly Arminius, *De Lacedaemoniorum cryptia*, Leipzig, 1935 ; Girard Paul, dans la définition qu'il donne de cette institution dans le dictionnaire Daremberg et Saglio.

couvre-feu laconien[205] ».

Face à ces formes de déni, Jeanmaire entend proposer, dans un article publié en 1913 dans la *Revue des études grecques*[206], une interprétation novatrice de la cryptie lacédémonienne. Si aux yeux de nombreux historiens le caractère quasi institutionnel d'un meurtre peine à trouver, dans une antiquité grecque encore largement idéalisée, sa légitime place, Jeanmaire refuse de se résigner à n'en faire qu'une "anomalie" de la société spartiate. Au contraire, pensée comme devant nécessairement faire sens au sein d'une société, c'est en toute logique que la cryptie s'insère dans le système global de pratiques et de représentation spartiates. L'objectif est double : d'une part, légitimer la cryptie comme pratique en y décelant certaines valeurs communes à l'ensemble de la société spartiate ; d'autre part, et réciproquement, mettre en place un programme de recherche des valeurs qui animent la cryptie, au sein d'autres contextes – rituels, institutionnels, mythiques – lacédémoniens. À cet égard, le complexe cultuel d'Artémis Orthia et sa célèbre flagellation rituelle sont emblématiques de cette double démarche : s'ils normalisent en effet, par une sorte de parallélisme rituel, l'institution cryptique, ils offrent par la même occasion un possible élément de comparaison. Le témoignage de Plutarque n'en perd pas seulement son aspect d'anomalie. Il atteste en outre une fonction spécifique dont d'autres traces émergent ailleurs au sein de la société spartiate et qui fait finalement de cette société une société presque comme une autre.

D.I.2 D'une « psychologie de l'homme en société »

En effet, au-delà (ou en-deçà) de la société spartiate, il y a ce qui fait plus généralement société. Saisie ainsi par le prisme anthropologique, la cryptie accuse presque un caractère trivial :

« Du point de vue où nous nous placerons, explique Jeanmaire, elle [la cryptie] se

[205] Wallon Henri, *Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycurgue nommée la cryptie*, Paris, 1850, p. 21. Il est d'ailleurs assez étonnant de voir Henri Wallon, après avoir, de manière plutôt convaincante, rejeté, arguments à l'appui, l'ensemble des interprétations du passage de Plutarque ci-avant cité, et en prétendant voir ce que Plutarque lui-même n'aurait pas vu, conclure assez banalement : « Tel était le but de la cryptie. Ordre était donné aux hilotes de se tenir pendant la nuit dans leurs maisons, au péril de leur vie. »

[206] Jeanmaire Henri, *op. cit*.

réduit à n'être qu'une variété d'une espèce de phénomènes universellement répandus et où rien n'apparaît qui ne soit conforme aux données générales que nous possédons sur le caractère et la psychologie de l'homme en société[207]. »

Voici légitimée, s'il en était besoin, la possibilité d'un recours à la méthode comparative. Cependant pour Jeanmaire il ne s'agit pas d'une possibilité mais d'un impératif. Sitôt en effet vient-il de plaider en faveur d'une universalité des sociétés humaines, qu'il ajoute :

« Seulement la psychologie dont il s'agit ici ne peut être celle de l'Européen moderne. Il faut compléter notre trop courte expérience par les secours que fournit l'étude des peuples placés à des degrés divers de la civilisation[208]. »

Je reviendrai plus avant sur la notion d'expérience chez Jeanmaire. Constatons seulement pour le moment le caractère paradoxal, de prime abord, de son argumentation. D'une « psychologie de l'homme en société », assez proche dans son énonciation de l'unité de l'esprit humain défendue plus tard par Claude Lévi-Strauss, les modernes Européens apparaissent exclus. Toutefois cette exclusion ne doit pas tromper : si elle est discriminatoire, ce ne peut être qu'au sein d'un processus inversé : ce n'est en effet pas tant la modernité européenne qui est exclue du monde des sociétés, mais bien ces autres sociétés qui se voient exclues de la modernité européenne. Au-delà donc d'une croyance en une psychologie transcendant les clivages de sociétés, Jeanmaire ne parvient pas à dépasser les présupposés évolutionnistes sur lesquels repose encore en partie l'anthropologie du début du XX^{e} siècle. Le « caractère » et la « psychologie » de l'homme en société, malgré un flou conceptuel indéniable, semblent ontologiques et par là-même immuables. Pourtant différente, l'Europe moderne semble marquer une césure infranchissable dans le continuum humain. L'Européen moderne ne peut être cet homme qui a existé dans les sociétés du passé et qui continue d'exister au sein de sociétés non occidentales. Mais surtout, conséquence réciproque, les humains qui vivent dans ces sociétés non occidentales ne peuvent devenir cet Européen

[207] *Ibid*., p. 122.

[208] *Ibid*., p. 122-3. On notera au passage l'essentialisation qui découle de l'article défini employé pour décrire les individus composant l'Europe moderne.

moderne, puisque ce qui les sépare est de nature ontologique et non structurelle ou conjoncturelle. Par l'exclusion théorique des Européens modernes de cette psychologie de l'homme en société, Jeanmaire construit donc – involontairement – une échelle hiérarchique des degrés de civilisation, dans une droite ligne évolutionniste, mais dont on ne parvient pas à saisir le mécanisme qui permet d'en gravir l'échelon supérieur et ultime, celui qui finalement exclut (ou fait sortir) de la psychologie commune à l'ensemble des autres échelons inférieurs.

Malgré tout, nous aurions tort, équipés de nos lunettes déformantes du XXI^{e} siècle, de porter un jugement hâtif sur l'idée que Jeanmaire se fait des sociétés humaines. Si j'ai pointé ici le paradoxe évolutionniste qui se fait jour dans cette conception, c'est parce que j'ai l'intime conviction qu'il va jouer un rôle de premier plan dans la formalisation des rites d'initiation grecs par Jeanmaire, et partant, dans l'ensemble de l'historiographie traitant de cette thématique. Néanmoins, une fois ceci relevé, il faut noter l'audace dont fait preuve Henri Jeanmaire à travers cette citation.

À contre-courant des reconstructions occidentales de son temps qui souvent voient dans l'antiquité grecque un parfait miroir de leur propre "civilisation", il rompt deux poncifs théoriques alors en vogue : d'une part, il brise l'illusion génétique qui faisait du génie grec la source du génie occidental et simultanément de l'Occident, le légataire unique d'un héritage unique[209]. Les Grecs ne sont pas nos ancêtres, la reconnaissance de leur singularité doit nécessairement entraîner un changement de paradigme épistémologique. À la recherche de similarités ethnocentriques doit donc faire place un comparatisme curieux. Car singularité ne signifie pas exclusivité. Jeanmaire parvient en effet, en outre, à dé-essentialiser l'antiquité grecque, en faisant exploser ce qui pouvait rester de l'idole du "miracle grec". Pas plus qu'aucune autre société – à l'exception peut-être, pour Jeanmaire, nous l'avons vu, de l'Europe moderne – la société grecque ne possède de façon ontologique un génie producteur de pratiques sociales et culturelles incomparables, au sens premier du terme (incommensurable)[210]. Au contraire, un comparatisme s'impose d'autant plus que, ayant

[209] Unique, tant d'un point de vue numérique que qualitatif.

[210] Ce fait a déjà bien mis en évidence par Louis Gernet et Claude Calame notamment. Cf. par exemple Gernet Louis, *Les Grecs sans miracle, textes 1903-1960*, Paris, La Découverte, 1983, p. 399, où l'helléniste y dit de Jeanmaire qu'il « a pratiqué de bonne heure l'anthropologie anglaise, dont il a tiré beaucoup pour l'élucidation d'une humanité proche de nous et qu'un privilège ou une grâce d'état semblerait immuniser contre la comparaison et les interprétations de l'ethnologie. » Cf. également Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale : à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich », *QUCC*, 11, 1971, p. 16, où ce

coupé le cordon ombilical qui reliait l'occident moderne à l'antiquité hellène, Jeanmaire a, par la même occasion, coupé ce qui rattachait le chercheur moderne à son objet d'étude antique. L'appréhension de cet objet ne s'en trouve que plus compliquée. Nous y reviendrons.

D.I.3 Des sociétés observées par les ethnologues à Sparte : similarité des organisations et structures sociales[211]

Ces conditions épistémologiques et philosophiques établies permettant la mise en place d'une entreprise comparatiste, il nous faut maintenant successivement comprendre ce que ce comparatisme apporte à Jeanmaire en matière de postulats heuristiques et analyser la façon dont ce dernier va façonner une méthode comparative singulière. Deux ouvrages contemporains lui offrent un « matériel facile d'accès[212] ». À partir de leurs conclusions, Jeanmaire rappelle aux hellénistes que s'il est bien connu qu'une société se compose de divers groupes sociaux, formés à partir de critères discriminatoires tels que la richesse, le rang ou la parenté (réelle ou fictive) – divers critères déjà bien explorés par l'histoire grecque, dit-il –, il ne faut pas oublier que « la répartition de la population en groupes sociaux distincts par le sexe et l'âge[213] » occupe également une place fondamentale dans bon nombre de sociétés. Or de ces deux critères discriminatoires, les études grecques auraient tout intérêt à se soucier. On observe, en effet, dans maintes sociétés, qu'une partie ou l'ensemble des hommes adultes de la

---

dernier explique que la façon qu'à Jeanmaire de mettre sur un même pied d'égalité les différentes civilisations, « est très proche de l'attitude structuraliste et, ajoute-t-il, l'on approuvera son désir de détruire le mythe du miracle grec en démystifiant le postulat de l'incompatibilité de la société hellénique. »

[211] Cf. Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale : à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich », *QUCC*, 11, 1971, p. 13. Calame signale qu'une ressemblance entre les structures sociales lacédémoniennes et celles des peuples primitifs est soulignée dans un article de Nilsson, la même année que le *Thémis* : Nilsson Martin P., « Die Grundlagen des Spartanischen Lebens », *Klio*, 12, 1912, pp. 308-340 (= Opuscula selecta II; Lund 1952, pp. 826-869). Calame relève également Ehrenberg Victor, « Spartiaten und Lakedaimonier », *Hermes*, 59, 1924, p. 34 n. 1 : l'auteur trouve un ancêtre à Nilsson en la personne de Isaak Iselin (un savant qui avait été déjà frappé au XVIII^{e} siècle par cette même ressemblance).

[212] *Ibid*., p. 123 n. 1. Il s'agit de Schurtz Heinrich, *Altersklassen und Männerbünde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin, Reimer, 1902 et Webster Hutton, *Primitive secret societies. A Study in Early Politics and Religion*, New-York, The Macmillan Company, 1908.

[213] *Ibid*., p. 123.

société peuvent former une « sorte de société qui a ses pratiques et ses traditions secrètes et qui, par une existence collective très active, se distingue nettement du reste de la population, c'est-à-dire des femmes, des enfants et des non-initiés[214]. » Ces sociétés sont ainsi souvent identifiables par la présence en leur sein d'éléments caractéristiques : maison des hommes ; période d'initiation nécessaire aux jeunes garçons pour accéder à la société des hommes adultes ; éducation en commun et entraînements ; soumission à « des épreuves d'un caractère généralement pénible ou terrifiant[215] » ; communication des traditions et des secrets, etc. Autant de structures sociales qui ne semblent pas totalement étrangères au contexte spartiate.

À la différence des historiens qui selon lui refusent la réalité des sources, Jeanmaire accorde un crédit essentiel au témoignage de Plutarque[216] qui lui permet de construire des parallélismes entre la société spartiate et les sociétés étudiées par les ethnologues de son temps. Deux caractéristiques de ce récit vont en effet singulièrement attirer son attention et permettre, par l'entremise de la méthode comparative, la formulation claire d'une interprétation nouvelle de la cryptie. La violence dans laquelle il baigne, tout d'abord : qu'un meurtre – il en va de même d'une flagellation – puisse apparaître "barbare" à nos yeux ethnocentrés, voilà qui ne doit cependant pas fonder la singularité de Sparte. Certes pour l'antiquité hellénique, les sources qui évoqueraient des pratiques similaires dans d'autres micro-sociétés font défaut. Mais il s'agit là d'un prisme déformant. L'ethnologie contemporaine, en effet, regorge, elle, de pratiques tout aussi "barbares", et scarification, circoncision, arrachage de dents ou épilation n'y forment que la matérialité de ce que l'on nomme les rites d'initiation et qui ont comme symbolisme sous-jacent l'idée d'« une mort suivie d'une sorte de résurrection[217] ». Violence donc, mais aussi isolement. La centralité de l'embuscade dans le récit de Plutarque permet de mieux saisir selon Jeanmaire l'étymologie de cette pratique sociale : le crypte est celui qui est *kryptos* ; mieux, celui qui se doit de rester *kryptos*, caché. Rejeté hors du cœur de la cité, la campagne lacédémonienne constitue pour le jeune crypte son terrain de jeu. À l'instar des espaces de brousse ou des lieux spécifiquement construits et aménagés pour l'occasion initiatique, cette campagne, selon Jeanmaire, récapitule « l'expérience de la race qui est naturellement éclose, un jour, nue sur la terre

[214] *Ibid*., p. 124.

[215] *Ibid.*

[216] Témoignage qu'il estime néanmoins être une émanation probable du témoignage d'Aristote : cf. *Ibid*., p. 122.

[217] *Ibid*., p. 137. Il prend ici particulièrement appui sur les travaux de Schurtz.

nue[218] ».

De l'association de ces deux thèmes – *i.e.* violence/isolement – Jeanmaire, sûr de son analyse, conclut ainsi : « La cryptie est la dernière phase de l'initiation lacédémonienne, celle où le jeune homme, après l'entraînement méthodique des premières années, est voué à une période de retraite qui doit précéder l'accomplissement des derniers rites[219]. » Mieux, puisque les valeurs exacerbées par la cryptie[220] semblent par essence en tout point s'opposer à celles de la phalange hoplitique, et que, selon lui, il n'y a aucun doute sur le fait que c'est à la cité spartiate que l'on doit l'invention de la phalange – qu'il oppose déjà aux duels homériques –, alors la cryptie ne peut être une phase d'entraînement militaire ; cela ne ferait pas sens[221]. Ce système d'interprétation a en outre intelligemment l'avantage de fournir la clef de compréhension du récit de Plutarque. La communauté, dans les sociétés à initiation, se montre en effet régulièrement indulgente envers les novices qui n'hésitent alors pas à commettre des actes de brigandage et de violence, normalement strictement interdits hors période initiatique : « L'idée principale est apparemment qu'ils sont à ce moment en quelque sorte en dehors de la société, dont les règles usuelles cessent de leur être applicables[222]. » Généralisant une interprétation possible, Jeanmaire ajoute que les novices vivent, au cours de ce temps initiatique, au pays des esprits : ce sont eux qui les animent[223]. Il en va donc de même à Sparte. Le caractère, de prime abord hors norme du récit de Plutarque, n'est en fait qu'un récit normal dans une situation sociale normée d'anti-norme.

[218] *Ibid*., p. 138.

[219] *Ibid*., p. 141.

[220] C'est-à-dire un combat de nuit, qui se déroule de façon cachée et solitaire et où le combattant n'hésite pas à user de pièges.

[221] *Ibid*., p. 142.

[222] *Ibid*., p. 146.

[223] *Ibid.*

D.II *Jeanmaire, la Grèce et l'Afrique : la possibilité d'un comparatisme spatio-temporel*

D.II.1 Le comparatisme de Jeanmaire au prisme de ses contemporains

Par cette présentation succincte de son article de 1913 sur la cryptie, nous avons approché la première tentative comparatiste d'Henri Jeanmaire, celle qui a vu se mettre en place les premières conséquences épistémologiques et méthodologiques de la croyance en une « psychologie de l'homme en société ». Il y aurait encore beaucoup à dire de la dimension pratique de cette mise en œuvre d'un comparatisme appliqué à l'antiquité grecque : ne serait-ce que la façon dont Jeanmaire a cherché à utiliser, à agencer le matériel ethnographique issu de ses lectures. Mais il me semble qu'il est plus intéressant d'aller directement analyser cette mise en œuvre pratique du comparatisme dans un travail pour lequel Jeanmaire nous a laissé davantage d'indices de sa conception, tant théorique que pratique, du comparatisme : la publication de son travail de thèse de doctorat en 1939, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*[224]. Par son caractère systématique et son ampleur assez exceptionnelle, ce travail a en outre donné lieu à diverses recensions[225]. Il s'agit donc d'une bonne occasion pour tenter

[224] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939. J'en profite pour préciser qu'entre la publication de l'article sur la cryptie et la publication de ce travail de thèse, Jeanmaire a publié un autre article traitant assez directement de la question de l'initiation : Jeanmaire Henri, « Un thème initiatique (?) sur un vase du Dipylon », *Mélanges Gustave Glotz*, t. II, Paris, PUF, 1932, p. 483-491. Nous aurons l'occasion, plus avant, d'analyser cet article. Dans un souci de cohérence thématique, je n'ai cependant pas jugé opportun d'analyser chronologiquement ces différents travaux.

[225] Bien que cette liste ne prétende pas à l'exhaustivité, voici quelques-uns des comptes-rendus donnés à Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939 : Rose Herbert J., *The Journal of Hellenic Studies*, 59, 1939, p. 297-8 ; Picard Charles, *Revue Archéologique*, 15, 1940, p. 281-285 ; Picard, *Revue de l'Histoire des Religions*, 122, 1940, p. 163-169 ; Lamy A., *Les études classiques,* 9, 1940, p. 105-106 ; Fontenrose Joseph, *American Journal of Philology*, 64, 1943, p. 361-2 ; Gernet Louis, « Variétés : structures sociales et rites d'adolescence dans la Grèce antique, compte rendu bibliographique », *REG*, 57, 1944, p. 242-248 (article repris dans Gernet Louis, *Les Grecs sans miracle*, textes réunis et présentés par Riccardo di Donato, Paris, La

d'apprécier la réception dont ont été l'objet les thèses d'Henri Jeanmaire, par ses contemporains.

À la lecture de ces recensions, on remarque d'emblée que, dans l'ensemble, l'emploi de la méthode comparative est plutôt bien accueilli[226]. Joseph Fontenrose par exemple, dit de Jeanmaire « que sa méthode est saine et fructueuse. […] Et pour les classicistes qui pourraient être effrayés par l'emploi, par Jeanmaire, de preuves *from the darkest Africa*, je peux dire qu'il a utilisé la méthode comparative avec prudence et sagesse[227]. » Louis Gernet est quant à lui convaincu par l'argumentation de Jeanmaire quant à la nécessité de sa méthode : le système initiatique « ne pouvait être reconnu en Grèce que s'il était identifié dans l'humanité : autrement dit il y avait lieu de revenir méthodiquement sur les analogies présentées par des sociétés africaines[228]. » Si A. Lamy paraît plus sceptique quant à l'utilisation d'un matériel ethnographique africain pour penser l'antiquité hellène[229], c'est bien Charles Picard, seul, qui refuse cette comparaison entre anciens Grecs et "nouveaux" Africains. Il avoue d'ailleurs sa « défiance contre cette Grèce nouvelle qu'on vise à nous créer : Grèce de vaudou et de magie noire, de mascarades et de franc-maçonnerie[230]. » Et de se demander : « Ne lui infuse-t-on pas un peu trop de sang nègre, après les excès "marmoréens[231]" ? » Au-delà de l'imaginaire raciste qui sous-tend cette question rhétorique, il faut voir que s'ajoute un désaccord épistémologique qui, chez Charles Picard, prend les traits d'une défense disciplinaire ; après tout, ne risque-t-on pas « de lâcher la proie historique pour l'ombre sociologique[232] ? » Cette double négation Afrique/sociologie prend la forme d'un contre-pied parfait aux propos de Jeanmaire : « Peut-être, ainsi, jugera-t-on que la part faite en ce travail si méritoire, à l'élément "initiatique", et à la méthode (?) des sociologues, dépassait le nécessaire : presque

---

Découverte/Maspero, 1983, p. 201-211) ; Cloché Paul, *Revue historique*, 195, 1945, p. 180-181.

[226] Évidemment, l'accueil fait aux thèses de Jeanmaire au sein de ces recensions ne préjuge en rien de la réception plus générale dont ses thèses ont été l'objet parmi les historiens de l'antiquité grecque. Il se peut même qu'il s'agisse d'un prisme quelque peu déformant, étant donné que s'il y a eu recension, c'est, peut-on penser, que les auteurs des recensions trouvaient un intérêt particulier à recenser cet ouvrage.

[227] Fontenrose Joseph, *AJPh*, 64, 1943, p. 362. Ma traduction.

[228] Gernet Louis, « Variétés : structures sociales et rites d'adolescence dans la Grèce antique, compte rendu bibliographique », *REG*, 57, 1944, p. 242-3.

[229] Lamy A., *Les études classiques,* 9, 1940, p. 105.

[230] Picard Charles, *RA*, 15, 1940, n. 2 p. 283.

[231] *Ibid.*

[232] *Ibid*., p. 283.

tous les faits eussent pu trouver sur place, les éclaircissements attendus[233]. » Au final, s'il veut bien reconnaître que « là seulement où les apports indo-européens ont le plus modelé un vieux fonds spécial résistant, nous entrevoyons clairement un système d'éducation des jeunes mâles attaché au primitivisme, et insistant sur les rites de passage de la puberté[234] », il dénonce cependant le caractère trop systématique de l'explication rite d'initiation[235].

D.II.2 *Kulturkreise*, "aires de civilisation" et "horizons de culture" : quand la pratique l'emporte sur la théorie

En tant que principe heuristique, la méthode comparative pour laquelle Henri Jeanmaire opte fait donc plutôt consensus parmi les historiens qui ont proposé une recension de ses thèses. En revanche, le protocole théorique et pratique qu'il met en place tombe, lui, davantage sous le feu des critiques. Or ces critiques, contemporaines de son œuvre, offrent un point de départ pertinent pour analyser la construction du protocole de Jeanmaire. Que lui est-il au juste reproché ? À la fois sa focalisation exclusive sur l'Afrique en tant que source d'un matériel ethnographique possible pour l'exercice du comparatisme, et dans le même temps, prétend-on, l'absence d'une justification méthodologique légitimant cette unique focalisation. Après un rapide examen de ces critiques méthodologiques, je chercherai à montrer que si certaines d'entre elles révèlent une forme d'approximation méthodologique chez Jeanmaire, elles ne perçoivent néanmoins pas suffisamment les justifications théoriques qui ont présidé à l'élaboration du *Couroi et Courètes* et, partant, frappent quelque peu dans l'eau.

Commençons par Louis Gernet qui, le plus enthousiaste parmi les critiques, est aussi celui qui offre le compte-rendu le plus constructif. Dédouanant d'emblée Jeanmaire d'une éventuelle accusation d'évolutionnisme, il rappelle qu'il ne doit pas s'agir de placer, sur

[233] *Ibid.* J'attire dès à présent l'attention du lecteur sur le fait que malgré leur profond désaccord, Charles Picard qualifie le travail de Jeanmaire de « si méritoire ». Je tenterai d'éclaircir plus avant ce qui, pour le moment, peut apparaître comme une forme de paradoxe.

[234] Picard Charles, *RHR*, 122, 1940, p. 167.

[235] *Ibid.*

l'échelle « d'un prétendu développement unilinéaire de l'humanité[236] », un curseur qui indiquerait la situation de l'antiquité grecque. Il faut au contraire davantage tenter de reconnaître « la caractéristique et comme le "faciès" d'une de ces "cultures" qu'on voit s'étendre à certaines époques sur un vaste domaine géographique[237]. » Ce concept, celui d'« aires de civilisation[238] », Gernet le définit, à la suite de Marcel Mauss et d'Henri Jeanmaire, comme de larges étendues géographiques sur lesquelles « les modes d'organisation et de pensée qui s'y attestent sont "trop particuliers pour avoir pu germer spontanément et sporadiquement dans des sociétés sans liens les unes avec les autres[239]" ; et d'autre part, elles correspondent – jeu de mots inévitable – à des *ères*[240] », au sens temporel du terme bien entendu. De Mauss, Gernet retient le rôle du « contact » comme fondement des aires de civilisation[241]. Or s'il ne rejette pas *a priori* l'hypothèse d'une communauté de civilisation entre le monde africain et le monde protoméditerranéen, Gernet observe que les contacts entre ceux-ci demeurent purement hypothétiques ; l'extension du concept à laquelle procède Jeanmaire aurait en conséquence au moins mérité un débat[242]. Herbert Rose est plus sévère : selon lui la méthode mise en place par Jeanmaire est tout simplement pauvre, le matériel africain étant amassé de façon surabondante pour des sources qui sont par ailleurs déjà bien connues[243]. Par ailleurs, explique-t-il, seuls « un geste ou deux polis » sont faits à l'égard de la théorie des *Kulturkreise* : Jeanmaire ne prend même pas la peine de montrer qu'un de ces *Kulturkreise* africains ait pu s'étendre jusqu'à la Grèce pré ou historique, alors même qu'il n'hésite pas à se servir de détails africains dès qu'il s'agit d'expliquer des traits de la

---

[236] Gernet Louis, *op. cit.*, p. 243.

[237] *Ibid.*

[238] Cf. Mauss Marcel, « Les civilisations. Éléments et formes », *Civilisation, le mot et l'idée. 1re semaine internationale de synthèse*, 1930, p. 80-106.

[239] Citation de Jeanmaire Henri, *Couroi et courètes*, p. 162, reprise par Gernet Louis, *op. cit.*, p. 243.

[240] Gernet Louis, *op. cit.*, p. 243.

[241] Mauss Marcel, *op. cit.*, p. 86. Chez Mauss, il s'agit d'un contact entendu dans son sens le plus large. Ainsi, des « phénomènes de civilisation » communs aux sociétés appartenant à une même « aire de civilisation », il explique que ce sont « ceux des phénomènes sociaux qui sont communs à plusieurs sociétés plus ou moins rapprochées : rapprochées par contact prolongé, par intermédiaire permanent, par filiation à partir d'une souche commune ». Le contact peut donc avoir ici une triple source.

[242] Gernet Louis, *op. cit.*, p. 246.

[243] Rose Herbert J., *JHS*, 59, 1939, p. 297.

civilisation grecque qui lui semblent spéciaux[244]. Il conclut en expliquant que lorsqu'il n'y a aucune preuve historique de connexions entre deux types de phénomène, vouloir apporter plus que des similarités d'ordre général s'avère néfaste à la recherche[245].

À ces considérations théoriques, s'en ajoutent d'autres, plus pratiques, qui révèlent néanmoins l'affinité intellectuelle préférentielle des divers critiques, affichant ainsi la subjectivité inhérente à toute épistémologie. Lorsque Charles Picard regrette ainsi qu'à l'énorme part ménagée aux sociétés africaines n'est pas fait pendant une comparaison avec les « éléments d'Asie » dont on sait pourtant, selon lui, l'influence qu'ils ont pu avoir sur la civilisation crétoise préhellénique[246], Louis Gernet préfère évoquer l'utilité qu'aurait pu avoir l'« apport indo-européen[247] ».

En dépit du fait que les concepts d'aire de civilisation et de *Kulturkreise* ne soient pas synonymes, il reste que l'essentiel des critiques questionnent la légitimité d'un recours exclusif à l'Afrique, en l'absence manifeste de contacts quels qu'ils soient. Pourtant, force est de constater que dans un chapitre intitulé « les survivances de civilisations protoméditerranéennes », Jeanmaire entend justifier cette exclusivité africaine, allant même jusqu'à affirmer que « le choix d'exemples africains se recommande particulièrement lorsqu'il s'agit d'éclairer le passé éloigné ou la préhistoire des sociétés méditerranéennes[248]. » Pourquoi ? Pas en raison simplement du fait que, dit-il, « les phénomènes que nous avons en vue y présentent un développement caractéristique, tout en offrant une variété de types considérable[249]. » Mais alors pourquoi ? Difficile à dire, en réalité, puisque, sur une dizaine de pages, en lieu et place d'un développement justifiant cette pertinence (et préférence) africaine, Jeanmaire tente à nouveau de rassurer les sceptiques en redéfinissant les objectifs du

---

[244] *Ibid.* On fera remarquer que si par commodité Marcel Mauss traduit le vocable allemand *Kulturkreise* par « aire de civilisation », il distingue néanmoins nettement la façon dont lui-même conçoit une utilisation pertinente des « aires de civilisation », de la façon dont, selon lui, une partie de l'ethnologie allemande utilise ce concept : c'est-à-dire en définissant les *Kulturkreise* par une simple focalisation sur l'extension géographique d'un trait dominant (ex. La culture de l'arc) : cf. Mauss Marcel, *op. cit.*, p. 92.

[245] *Ibid.*

[246] Picard Charles, *RA*, 15, 1940, p. 282.

[247] Gernet Louis, *op. cit.*, p. 246.

[248] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, p. 156.

[249] *Ibid.*

comparatisme, pour finalement affirmer que l'Afrique (notamment noire) se pose en témoin « d'état de choses rendues méconnaissables ailleurs », du fait que, en raison notamment d'un isolement géographique, elle « a échappé aux transformations qui ont altéré ailleurs d'anciens faciès de civilisation[250]. » Une Afrique finalement plus pratique que théorique ? Dans une certaine mesure probablement ; mais pas seulement.

Herbert Rose vise selon moi juste lorsqu'il explique que la théorie des *Kulturkreise* n'est pas une priorité de la méthode comparative mise en place dans *Couroi et Courètes*. Il ne voit cependant pas que c'est la théorie en général qui désintéresse Jeanmaire, selon qui « il semble qu'il y ait intérêt à s'attacher, aux fins de comparaison, moins à un schéma nécessairement systématique et composite de ces institutions, qu'à un nombre limité d'exemples, empruntés à *des systèmes voisins* et à une description exempte de préoccupations théoriques[251]. » La quasi universalité du phénomène initiatique ne doit donc pas aplanir ses déclinaisons diverses dans un schéma unique, pas plus qu'elle ne doit dissoudre, dans un modèle évolutionniste linéaire, les développements historiques divers qu'ont pu revêtir ces mêmes déclinaisons : de l'initiation tribale aux confréries religieuses, en passant par les corporations à recrutement initiatique, un polymorphisme heuristique doit primer pour qui cherche à mettre en place une étude comparatiste[252]. L'affaire serait entendue si l'on ne voyait pas affleurer ailleurs, dans la pensée de Jeanmaire, une contradiction justifiant les critiques ci-avant présentées.

Jeanmaire ménage en effet une place non négligeable aux aires de civilisation et *Kulturkreise*, les prenant en considération mais pour souvent les dépasser, tant théoriquement que pratiquement. Aux *Kulturkreise* tels qu'ils sont théorisés par exemple, Jeanmaire reproche en effet leur nature essentiellement matérielle et leur cadre d'extension géographique trop

---

[250] *Ibid*., p. 164.

[251] *Ibid*., p. 155. Je souligne. Remarquons qu'aucune description n'est exempte de préoccupations théoriques et que, comme nous invite à la reconnaître Claude Calame, décrire c'est déjà analyser. Cf. Calame Claude, « Du figuratif au thématique : aspects narratifs et interprétatifs de la description en anthropologie de la Grèce ancienne », Adam Jean-Michel, Borel Marie-Jeanne, Calame Claude, Kilani Mondher (éd.), *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Éditions Payot, 1995, p. 105.

[252] *Ibid*., p. 154-5. C'est cette forme d'unité et d'unilatéralité, dont il jugera plus avant qu'elle relève davantage de la philosophie que de la science, qu'il reproche aux ouvrages de Webster et Schurtz. De ceux-ci néanmoins, il retient l'antériorité de la société tribale – et partant de l'initiation dite tribale – par rapport aux confréries à caractère religieux et inter-tribal.

limitatif pour permettre une appréhension satisfaisante de la diffusion de l'ensemble des « éléments de civilisation », c'est-à-dire tant les éléments matériels que les éléments moraux et sociaux (institutions, formes d'organisation politique, modes de groupement, cultes, etc.)[253]. Selon lui, ces éléments, isolés ou groupés, manifestent une tendance à se répandre, souvent indépendamment des phénomènes migratoires, de conquêtes ou de « métissage des races », sur de larges étendues du globe, telle une « tache d'huile[254] », étendues plus importantes d'ailleurs que les zones d'expansion des outils, armes et autres produits de la technique, qui forment à proprement parler les *Kulturkreise*. Indépendamment donc d'une culture matérielle commune, voire en l'absence du partage d'un nombre significatif d'éléments de civilisation, rien ne semble pouvoir, selon cette définition très lâche, limiter la possibilité de comparaison d'un élément isolé de civilisation sur une large zone : de l'Afrique à la Grèce, un comparatisme appliqué aux phénomènes initiatiques paraît donc viable.

D.II.3 Une métaphore géologique des sociétés humaines comme fondement du comparatisme

Mais il y a plus. La prise en compte d'un diffusionnisme spatial et temporel doit permettre avant tout le dépassement d'un évolutionnisme hérité de l'ethnologie du XIX^e^ siècle, et qui envisage que toutes les sociétés humaines sont « astreintes à une même loi d'évolution et qu'elles ne sont arrivées au stade où nous apprenons à les connaître que par une série d'étapes antérieures que les sociétés plus arriérées, – autrement dit moins évoluées, – nous révèlent[255]. » À cette tendance qu'il estime, au moment où il écrit, dépassée, Jeanmaire explique qu'il faut opposer une conception selon laquelle « les sociétés très improprement appelées primitives et auxquelles convient mieux la désignation d'archaïques, ne doivent pas être comprises comme représentant des sociétés arrêtées à un stade déterminé d'une évolution commune (comme on peut le concevoir pour certaines espèces animales par rapport à l'évolution générale des êtres vivants), mais comme les témoins de l'extension de "cultures"

[253] *Ibid*., p. 159.

[254] *Ibid.*

[255] *Ibid*., p. 158. Cf. parmi d'autres, concernant l'évolutionnisme du XIX^e^ siècle, Morgan Lewis H., *Ancient Society*, New-York, 1877.

correspondant à des époques différentes de l'histoire de l'humanité[256]. » En cela, « il s'agit moins d'*aires* de culture, au sens spécial que doit conserver l'expression, que d'*ères* de civilisation, au sens temporel, ères que, pour éviter l'amphibologie, on préférera désigner comme *horizons* de culture[257]. »

À bien y regarder pourtant, à ce dessein de prime abord louable s'oppose sa contradictoire solution ; contradiction qui émane en effet d'une histoire de l'humanité qui ne se veut pas pour Jeanmaire la somme des multiples et diverses histoires des groupements humains, souvent interpénétrées – sachant qu'un individu n'appartient jamais à un unique groupe social et que ces groupes sociaux se combinent eux aussi de manières diverses dans d'autres groupes plus étendus –, mais l'histoire unique d'une humanité unique. Fuyant l'évolutionnisme, Jeanmaire ne parvient pourtant pas à le distancer. Selon cette conceptualisation de l'histoire de l'humanité, l'époque devient, quoiqu'il en dise, inexorablement un stade, les changements historiques, des évolutions déterminées en fonction de l'époque considérée comme la plus récente. Cet écueil semble en outre renforcé par le glissement d'une métaphore biologique vers une métaphore géologique de l'histoire de l'humanité. Outre l'effet de réel nécessairement produit par une représentation métaphorique scientifique de l'histoire, la géologie des civilisations proposée par Jeanmaire comporte en elle-même sa propre faille. Voyons ce qu'il dit des « grands horizons de civilisation » :

« La discontinuité qui peut s'observer dans leurs affleurements – ou survivances – actuels, ne doit pas faire perdre de vue leur continuité originelle, qui trouve souvent sa vérification dans la prolongation des mêmes assises en profondeur. Pour connaître une aire partiellement abolie de civilisation, on aura toujours profit à l'étudier là où elle s'est conservée en place, de même qu'évidemment notre connaissance des niveaux primaires ou secondaires résulte de la prospection des régions où dominent ces formations[258]. »

On fera remarquer que la possibilité que deux affleurements géologiques discontinus présentent des assises analogues résulte de l'unité – mais non de l'homogénéité – des éléments constitutifs d'une planète ainsi que du caractère systématique des processus

[256] *Ibid.*

[257] *Ibid.*, p. 163. C'est l'auteur qui souligne.

[258] *Ibid.*

physico-chimiques subis par ces éléments. Or par l'assimilation de la formation des éléments de civilisation à la formation des roches, Jeanmaire ne réalise pas qu'il naturalise et systématise à l'extrême, et ces éléments de civilisation, et leurs possibles évolutions différenciées. Ou peut-être si, le sait-il trop bien, et nous aurions alors là une possible clef de compréhension de son protocole méthodologique. Il évoque en effet une « continuité originelle » dont ne doivent pas nous détourner les discontinuités contemporaines – *i.e*. les "affleurements" –, et l'on a déjà vu comment il justifiait le rôle de l'Afrique dans sa construction : s'il souhaite se distinguer de Frobenius qui a pu parler de cultures fossiles à propos de l'Afrique méridionale, c'est pour y voir des organismes vivants d'institutions qui ailleurs ne sont plus visibles que sous une forme fossilisée, mais qui témoignent de leur appartenance à d'anciennes formes de civilisation[259]. Bien que le pluriel souligne théoriquement une multiplicité de formes possibles de civilisation, l'ensemble du discours de Jeanmaire suggère clairement une croyance en une sorte de civilisation humaine originelle, confirmée par son approche de l'Afrique – largement inspirée des travaux de Leo Frobenius – où, tout en reconnaissant néanmoins un certain schématisme discutable, il explique qu'à la répartition géographique se superpose comme un « classement chronologique » : du nord au sud de l'Afrique, on s'enfoncerait ainsi toujours plus avant dans un archaïsme pour lequel aucun référent explicite n'est donné, mais qui ne peut être que l'évolution d'une société largement européenne, du moins géographiquement[260]. Par ce balayage nord-sud, l'on pourrait ainsi obtenir « en quelque sorte l'équivalent de ce que donnerait, pour les pays plus septentrionaux, – dans l'Europe méditerranéenne par exemple, – une coupe idéale qui ferait apparaître les assises de civilisations superposées dans la durée[261]. » Découper l'Afrique dans l'espace revient à découper l'Europe dans le temps : l'Afrique ou la mémoire perdue de l'humanité…

Empreint d'une attention particulière pour le contact, l'échange, l'appropriation mais aussi la domination et le refus de contacts[262], on comprend que malgré une proximité sémantique, le concept d'aires de civilisation tel que l'expose Marcel Mauss a finalement peu à voir avec les horizons de culture imaginés par Henri Jeanmaire ; horizons qui ne prennent

[259] *Ibid*., p. 164. Cf. Frobenius Leo, *Vom Kulturreich des Festlandes*, 1923, p. 159.

[260] *Ibid*., p. 165.

[261] *Ibid.*

[262] Mauss Marcel, *op. cit*.

sens qu'intégrés à l'imaginaire d'une sorte de civilisation humaine originelle. À plusieurs reprises en effet, Jeanmaire cherche à souligner combien la diffusion des éléments de civilisation s'émancipe précisément du cadre étroit du contact, dépassant ainsi celui trop étroit également des aires culturelles, au sens de *Kulturkreise*. Du point de vue de la pratique, il est donc clair que les assises théoriques du concept d'aires de civilisation auraient tendance à bousculer les possibilités d'un comparatisme Afrique contemporaine/antiquité hellénique. Pourtant Jeanmaire parvient à les intégrer à son protocole méthodologique en leur assignant un rôle de régulation de l'innovation, quasiment inscrit dans une tendance régulière de l'humanité à s'uniformiser :

« Tandis que le mouvement biologique tend, dans une large mesure au moins, à la différenciation croissante des espèces, dans l'évolution historique, les forces qui tendent à différencier les types sociaux en provoquant des innovations locales, sont sensiblement contre-balancées par celles qui tendent à les uniformiser […]. Il semble qu'en des périodes diverses de son développement l'humanité ait eu tendance à se rapprocher d'une sorte d'unité au point de vue de la civilisation, alors qu'à d'autres moments, l'apparition de nouveaux centres de différenciation a pour effet de préparer de nouveaux contrastes[263]. »

Enchâssées entre une supposée origine commune et un futur éventuellement non moins commun, des sociétés aux trajectoires historiques distinctes se voient, par l'entremise de la souplesse théorique du concept d'horizons de culture, possiblement rapprochées. La difficulté théorique ainsi écartée[264], Jeanmaire peut dorénavant se concentrer sur la comparaison de l'antiquité hellénique avec ses proches voisins, par le biais de descriptions exemptes « de préoccupations théoriques », dans un travail finalement proche de ce qu'il avait tenté dans son article sur la cryptie. Par touches successives de comparaison, il s'agira

[263] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, p. 159-160. Il donne en exemple la civilisation médiévale qui, selon lui, s'est un jour étendue jusqu'au Pacifique et à l'Afrique du Nord (selon lui, l'Asie et l'Afrique du Nord restent d'ailleurs, à la différence de l'Europe, très empreintes de cette civilisation médiévale). Ce que vit l'Occident moderne n'a donc rien d'une spécificité : il s'agit d'une simple accélération d'un phénomène régulier.

[264] C'est une telle difficulté théorique qui, selon Philippe Borgeaud, a par exemple toujours rebuté George Dumézil, l'incitant à demeurer strictement dans le cadre d'un comparatisme indo-européen. Cf. Borgeaud Philippe, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 24, 1986, p. 70-1.

désormais pour Jeanmaire de lier à l'initiation africaine pensée dans son polymorphisme, non tant une initiation hellénique difficilement reconstructible, que les divers éléments susceptibles de la composer. Ainsi à chaque exemple ethnographique avancé devra répondre un document hellène similaire. Si la cohérence est de mise au premier coup d'œil, la scénarisation masque en réalité souvent la complexité des sources[265], au sein d'un cadre interprétatif décontextualisé, au profit de l'hypothèse avancée. Il résulte de la multiplication de ces similitudes, et en dépit de contextes ethnographiques différents, un effet de réel qui ne peut que confirmer l'hypothèse de l'auteur.

Battre en brèche l'idée d'une incommensurabilité des sociétés grecques antiques et, mieux, accepter la possibilité d'un comparatisme libéré constituent donc deux préalables à la réception de la catégorie anthropologique des rites d'initiation en histoire grecque. Et même si l'on a pu observer d'importants biais méthodologiques dans la mise en place de tels comparatismes, il faut reconnaître le puissant potentiel heuristique mise au jour par ces premières tentatives. Cependant, force est de constater que ce potentiel n'a pas tôt été relevé et que plusieurs décennies séparent l'introduction pionnière de la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque, de l'apogée de son exploitation. Outre des changements sociologiques et idéologiques des conditions de production de l'histoire, il n'est pas impossible que ce décalage s'explique en partie au moins par le manque de théorisation de la catégorie des rites d'initiation telle qu'elle a été utilisée par Harrison et Jeanmaire notamment.

Or il me semble que de façon transitoire, l'ouvrage d'Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, publié en 1909[266], a quelque peu permis de combler ce vide théorique. Non pas que cet ouvrage ait été ignoré de Jane Harrison et Henri Jeanmaire ; mais l'attention qu'ils lui ont portée a peut-être été trop ténue pour qu'apparaisse, à travers leurs études, une véritable cohérence de la catégorie des rites d'initiation à même de déclencher la mise en place d'un programme de recherche basé sur les conclusions de Van Gennep[267]. Tel qu'il a été construit

---

[265] Ce qui est clair, par exemple, dans son approche de la cryptie spartiate où les sources, pourtant régulièrement contradictoires, ne sont pas confrontées, mais seulement rapprochées d'exemples africains apportant une similitude.

[266] Van Gennep Arnold, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, de fiançailles et du mariage, de funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Émile Nourry, 1909 (1969[5]).

[267] Il nous faudra évoquer plus avant le poids de la réception timide de l'ouvrage *Les Rites de passage* par ses

par le folkloriste, l'ouvrage *Les Rites de passage* opère en effet une cristallisation des divers contextes ethnographiques dits initiatiques et, en ce sens, va permettre l'émergence d'une représentation consensuelle minimale de ce qu'est l'initiation.

contemporains, comme une autre des causes possibles de ce décalage ci-avant évoqué.

CHAPITRE 2

Accord provisoire sur la notion de rites d'initiation. De l'influence des *Rites de passage* d'Arnold Van Gennep

D'ailleurs, que sont-ce au juste les “rites d'initiation” ? Bien présomptueux qui en proposerait une définition définitive – raison pour laquelle je me suis refusé jusqu'à présent à procéder à une telle tentative. Le lecteur aura en effet sans doute remarqué que depuis le début de cette étude il est question de “rites d'initiation”, “catégorie des rites d'initiation” ou autre “initiation” sans que pour autant n'en aient été proposées ne seraient-ce que de vagues définitions. C'est qu'il s'est en l’occurrence agi pour moi, et ce pour des raisons méthodologiques, de jouer sur une triple ambiguïté des possibles dimensions de l'expression « rites d'initiation » : tout d'abord, et puisque d'une manière générale il faut bien à un moment ou un autre expliquer au lecteur de quoi il va être question au sein d'une recherche particulière, une obligation de nommer se fait jour, ne serait-ce que dans l'intitulé du travail de thèse. On peut alors faire le choix d'« utiliser un nom[268], explique Nikolay Koposov, comme un point cognitif vide de sens, simplement pour fixer l’information qui le concerne et que nous avons l’intention de communiquer[269] » : il apparaît alors « comme un vide sémantique[270] ». Dans l'idéal, cette utilisation repousse dans le temps le moment de la définition et possède alors une valeur essentiellement pratique de communication. Évidemment pourtant, cela n'est jamais totalement vrai : le vide sémantique, tout comme son opposé d'ailleurs, la signification “complète”, « apparaissent plutôt comme des possibilités logiques, comme les points extrêmes de l'horizon sémantique du nom[271]. » Il est certain en effet qu'en dépit des intentions de l'auteur, le lecteur arrive au-devant du texte, et ici particulièrement au-devant d'un mot ou d'un groupe de mots, avec un bagage de représentations et d'expériences qui lui sont propres. L'expression “rite d'initiation” ne fait en

[268] Et je rajouterai : ou un groupe nominal.

[269] Koposov Nikolay, *op. cit.*, p. 84.

[270] *Ibid.*

[271] *Ibid.*

rien exception[272]. En ne voyant donc pas, dans un premier temps, ces “rites d'initiation” précisément définis, le lecteur a ainsi eu la possibilité de puiser dans son propre vivier de références pour donner du sens à cette expression, en partie du moins étant donné que le cadre historiographique dans lequel j'ai fait le choix d'inscrire cette recherche a nécessairement orienté le lecteur vers un certain champ sémantique de l'initiation. Quoi qu'il en soit, il me semble que le fait de jouer sur cette ambiguïté a l'avantage de faire déjà sentir qu'au-delà d'une forme de consensus scientifique, l'utilisation de l'expression “rites d'initiation” met en branle d'importantes représentations subjectives. Enfin, l'utilisation de cette expression non définie a également eu pour conséquence de réifier provisoirement les rites d'initiation, me permettant ainsi de les faire devenir à la fois l'objet de mon projet de recherche mais aussi comme le sujet de leur propre historiographie ; par cet acte, il s'est agi de refuser de proposer une simple histoire intellectuelle des rites d'initiation dans laquelle ceux-ci ne seraient qu'une catégorie passive soumise à la pratique historienne, mais au contraire de redonner aux rites d'initiation, si ce n'est une subjectivité, au moins un caractère actif, afin de souligner la puissance de suggestion qu'ils exercent en dehors même de leur utilisation dans le champ scientifique[273].

Ceci étant dit, pour qu'un dialogue advienne, il arrive un moment où il devient impossible d'esquiver une tentative de définition, même si c'est pour mieux la critiquer par la suite. Il faut qu'une base partagée minimale émerge entre les personnes invitées au dialogue. Ceci est vrai de mon travail de recherche, comme il l'a été tout au long de l'historiographie des rites d'initiation grecs. Persuadé qu'en la matière *Les rites de passage* d'Arnold Van Gennep ont joué un rôle fondamental, je commencerai par leur analyse avant d'aborder leur réception par les historiens de l'antiquité grecque. Alors, seulement, il nous sera possible de réfléchir tant au contenu symbolique et matériel qu'à la portée théorique et empirique de l'expression “rites d'initiation”.

---

[272] Ne serait-ce qu'à travers le marronnier journalistique que constitue la franc-maçonnerie, la probabilité qu'un lecteur ait eu affaire à la thématique initiatique est grande.

[273] Ceci étant dit, je suis tout à fait conscient des dangers épistémologiques qui guettent une étude où l'objet d'étude se voit en quelque sorte hypostasié. Néanmoins, j'ai le ressenti (car c'est bien quelque chose de l'ordre de la sensation qui est en jeu ici) que cette façon d’hypostasier les rites d'initiation m'a précédé dans l’historiographie hellène de cette catégorie. Je fais donc le pari qu'en exacerbant ce processus, il me sera d'autant plus facile d'en repérer les fondements spécieux.

A *Les rites de passage* : processus de formulation d'une catégorie anthropologique

A.I *Un schéma ternaire ou tripartite*

Il faut d'emblée souligner que l'ouvrage *Les Rites de passage* publié par Arnold Van Gennep en 1909 fait montre d'un faible développement théorique et conceptuel, en regard tout du moins du potentiel heuristique qui y a été lu par ses re-découvreurs à partir des années 60 du XX^{e} siècle. Cette pauvreté théorique est double : qualitativement tout d'abord, puisqu'elle concerne en premier lieu la modélisation de la catégorie des rites de passage elle-même, dont on a pu aller jusqu'à suggérer qu'elle relevait du truisme[274]. Quantitativement aussi, puisque l'espace occupé par la théorie est réduit à la portion congrue. Même s'il est arbitraire de démêler strictement théorie et pratique, on observe que la première se concentre essentiellement dans le premier chapitre et la conclusion de l'ouvrage, et encore faut-il préciser que dans ce premier chapitre, une large place est ménagée à une discussion consacrée à la taxinomie des rites – animistes, dynamistes, sympathiques, contagionistes, etc. –, discussion qui n'est que très indirectement liée à la question des rites de passage[275].

Pourtant nous aurions tort de conclure, à partir de cette constatation, au vide de la catégorie des rites de passage. Au contraire, la modestie théorique de cette catégorie révèle la nature essentiellement paradigmatique et métaphorique des éléments sur lesquels prend appui le processus qui préside à sa conceptualisation. Car c'est bien d'un processus dont il s'agit : « Du rite de passage, Van Gennep donne une définition qui, pour être devenue canonique, est

[274] Cf. par exemple Mauss Marcel, *Œuvres I, les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 554 (extrait de Mauss Marcel, « Compte-rendu : Les Rites de passage d'Arnold van Gennep », *L'Année sociologique*, 11, p. 201). Précisons toutefois que dans le compte-rendu qu'il donne des *Rites de passage*, Marcel Mauss explique que le truisme constitue ce qui pourrait guetter l'ouvrage de Van Gennep, mais qu'en réalité ce n'en est pas le cas : « Si l'on agit rituellement, c'est pour changer quelque chose. Portée à ce degré de généralité, la thèse devient un truisme. Mais l'objet du livre n'est pas d'établir cette conception générale. » Nous aurons à revenir plus avant sur l'éventuel truisme de la thèse de Van Gennep.

[275] On se fera une bonne idée de la part consacrée à la théorie des rites de passage dans l'ouvrage de Van Gennep en constatant que sur les 18 pages occupées par le chapitre premier (p. 1-8), les pages 5 à 13 concernent exclusivement le débat au sujet de la taxinomie des rites rencontrés par les anthropologues.

le résultat d'approches successives[276] », explique Claude Calame. Et d'ajouter :

« Le processus de textualisation et donc d'élaboration discursive de la catégorie du rite de passage [...] se caractérise d'un côté par un passage progressif de notions très générales et abstraites à des catégories qui se rapprochent des *basic level categories* ; mais, pour une autre part, il est marqué par de nombreuses procédures métaphoriques qui, dans le passage du sens propre au sens figuré, tendent à donner à la notion à définir un aspect visuel et concret[277]. »

C'est en effet dans cet entre-deux que se déploient les rites de passage, raison pour laquelle ils sont tout aussi insaisissables que pratiques, nous y reviendrons ; raison aussi pour laquelle l'auteur n'en propose jamais vraiment de définition : celle-ci n'émerge en effet totalement qu'à travers la représentation que sont amenés à s'en faire – chacun à sa façon – les lecteurs récepteurs.

Ce qui se rapproche le plus d'une définition de la catégorie des rites de passage nous est donné à deux reprises, dans des termes relativement proches, dans le premier chapitre, et nous est rappelé en conclusion. Rien d'étonnant à ce que le champ lexical du passage y soit partout central. Alors qu'il parle « des ensembles de même ordre » que forment, selon lui, naissance, puberté sociale, mariage, etc., Arnold Van Gennep explique :

« Et à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique : faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée[278]. »

Il réitère quelques pages plus avant, expliquant qu'à travers cet ouvrage, il a « tenté de grouper toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre. Étant donné l'importance de ces passages, dit-il, je crois légitime de distinguer une catégorie spéciale de *Rites de Passage*

[276] Calame Claude, « Le rite d'initiation comme catégorie anthropologique » (Van Gennep et Platon) », *RHR*, 220, 1, 2003, p. 18. L'analyse de la construction de la catégorie des rites de passage que propose Calame dans cet article me semble fondamentale. Par conséquent, je prendrai essentiellement appui sur elle dans le développement qui va suivre.

[277] *Ibid*. Nous reviendrons plus avant sur la notion de *basic level categories*.

[278] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 4.

[...][279] ». L'ambition semble démesurée tant de prime abord peuvent s'avérer nombreux et divers les rites ou « séquences cérémonielles » qu'un lecteur lambda imagine susceptibles de répondre à un tel cahier des charges. Il n'en est pourtant en réalité rien et c'est bien cela qu'a jusqu'à présent seul, selon lui, repérer Van Gennep : la notion de passage, liant entre tous ces rites, s'exprime à travers une diversité limitée. Elle nécessite et assure en effet un fond séquentiel commun : « L'objet étant le même, il est de toute nécessité que les moyens pour l'atteindre soient, sinon identiques dans le détail, du moins analogues, l'individu s'étant du reste modifié puisqu'il a derrière lui plusieurs étapes et qu'il a franchi plusieurs frontières[280]. » En conclusion, Arnold Van Gennep, résumant le cœur de sa thèse, insiste à nouveau sur la quasi uniformité – et partant, d'une certaine façon, sur l'universalité – de la notion de passage :

« Nous avons vu l'individu catégorisé dans des compartiments divers, synchroniquement ou successivement, et, pour passer de l'un à l'autre afin de pouvoir se grouper avec des individus catégorisés dans d'autres compartiments, obligés de se soumettre, du jour de sa naissance à celui de sa mort, à des cérémonies souvent diverses dans leurs formes, semblables dans leur mécanisme[281]. »

Tels qu'au premier abord présentés par Van Gennep, les rites de passage semblent donc répondre à un schéma simple, automatique et surtout binaire du type :

situation ancienne (1) $\xrightarrow{\text{cérémonies}}$ situation nouvelle (2)

Dans leur énonciation discursive première, en effet, ces cérémonies s'apparentent à un simple média. Certes, elles opèrent une transformation, mais ne constituent pas en elles-mêmes une « situation ». Il se dégage donc de cette première énonciation du passage une impression de truisme, impression que pourrait amplifier la focalisation de Van Gennep sur la dichotomie du couple sacré/profane : on passerait d'une situation à une autre comme on

[279] *Ibid*., p. 13.

[280] *Ibid*., p. 4.

[281] *Ibid*., p. 271.

passerait du profane au sacré ou du sacré au profane. Mais Van Gennep ne nous dit pas cela et il faut reconnaître avec Marcel Mauss que « l'objet du livre n'est pas d'établir cette conception générale ».

C'est qu'une contradiction se glisse au sein de ce couple dichotomique, contradiction qui ne va pas manquer de rejaillir sur la notion plus générale de passage :

« Entre le monde profane et le monde sacré il y a incompatibilité, et à tel point que le passage de l'un à l'autre ne va pas sans un stage intermédiaire[282]. »

Le passage d'une situation déterminée à une autre n'est donc binaire qu'en apparence. Aux situations déterminées 1 et 2, s'en ajoute comme une troisième – le « stage intermédiaire » – constituée par l'ensemble des rites accomplis lors des cérémonies, et qui vient quelque peu compliquer le tableau et oblige à penser non pas l'unique relation pouvant unir les deux membres seulement du schéma que semblaient être les situations 1 et 2, mais bien les trois relations qui peuvent dorénavant lier les trois membres de ce schéma quelque peu modifié. Le schéma élaboré par Van Gennep s'avère finalement “ternaire”, ou “tripartite” comme on le voit plus souvent désigné : d'une part, les *Rites de passage «* se décomposent à l'analyse en *Rites de séparation*, *Rites de marge* et *Rites d'agrégation*[283]. » Mais cette tripartition des rites confère, d'autre part, au stage intermédiaire un statut propre. Le passage d'une situation à une autre n'est donc plus direct et immédiat ; on passe d'une situation à une autre à travers une autre situation. Apparenté à la notion de *limen*, le stage intermédiaire s'impose comme l'élément à partir duquel se définissent les différentes « *séquences cérémonielles*[284] » qui composent les rites de passage :

« Le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites *préliminaires* (séparation), *liminaires* (marge) et *postliminaires* (agrégation) [...][285] ».

Ce stage intermédiaire qui devient une situation de marge plus ou moins développée

[282] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 2.

[283] *Ibid.*, p. 14.

[284] *Ibid*., p. 13.

[285] *Ibid*. Citation quelque peu modifiée.

selon les contextes rituels[286], joue donc un rôle de premier plan dans l'élaboration du schéma ternaire. À la différence, cependant, des situations qui précèdent et suivent les rites de passage, celle-ci n'est pas immédiatement donnée à voir à l'observateur ; elle doit être reconnue. Reste donc à comprendre comment se trouve-t-elle reconnue par Van Gennep ou plutôt, comment nous propose-t-il de la reconnaître à travers sa démonstration.

A.II *Passages matériels, passages symboliques*

En suivant au plus près le texte de Van Gennep, Claude Calame est, dans un article paru en 2003 dans la *Revue de l'histoire des religions*, parfaitement parvenu, me semble-t-il, à déconstruire et décrire ce processus « d'élaboration discursive de la catégorie des rites d'initiation[287] ». Je prendrai donc largement appui sur sa démonstration. Calame a en effet montré comment la construction des rites de passage dans l'ouvrage de Van Gennep découlait de la succession et de l'articulation de trois grandes étapes qui sont aussi trois niveaux d'interprétation reposant chacun sur un procédé cognitif/rhétorique différent :

(1) Van Gennep reconnaît, à travers le couple d'opposition profane/sacré, la nature rituelle du "passage[288]" : les rites de passage sont pressentis de manière déductive dans le domaine de l'idéel.

(2) Van Gennep matérialise de façon métaphorique la notion de "passage" par l'intermédiaire de diverses situations concrètes et matérialisations associées dans l'imaginaire commun au "passage" (frontière, seuil, porte, etc.) : avec le concours de la métaphore, les rites de passage ne sont pas seulement une vue de l'esprit ; ils possèdent un substrat matériel[289].

---

[286] *Ibid*., p. 14.

[287] Calame Claude, « Le rite d'initiation comme catégorie anthropologique » (Van Gennep et Platon) », *op. cit.*, p. 17-23.

[288] *Ibid*., p. 18 : « C'est donc bien l'opposition abstraite et fondamentale entre sacré et profane qui, dans un premier temps au moins et de manière paradoxale, permet de préciser le caractère rituel de l'idée du passage. »

[289] Calame analyse ainsi le passage de l'étape 1 à l'étape 2 : « Ainsi on reprend sur le mode figuratif et inductif la nomenclature obtenue de manière déductive à partir de l'aspect séquentiel postulé dans les rites de passage. »

(3) Van Gennep permet à un certain type de rites de passage, les rites d'initiation, d'incarner l'ensemble de ce que sous-tend la notion de passage : les rites d'initiation deviennent le paradigme des rites de passage, la preuve que ceux-ci *existent* bel et bien[290].

Ce sont ces trois étapes/niveaux qu'il me faut maintenant analyser plus précisément.

Dans l'article précédemment cité, Calame souligne la nature dans un premier temps nécessairement déductive de la catégorie des rites de passage puisque « le présupposé sur lequel repose toute la démonstration discursive de Van Gennep est d'ordre tout à fait abstrait[291]. » Ce présupposé, c'est l'universalité de la distinction entre sacré et profane[292] – universalité toutefois modérée en fonction d'une perspective évolutionniste selon laquelle « à mesure qu'on descend la série des civilisations, […], on constate une plus grande prédominance du monde sacré sur le monde profane […][293] ». C'est par la présentation de ce présupposé que Van Gennep débute son argumentaire. Or, étant donné que, au moins en ce qui concerne « les sociétés les moins évoluées que nous connaissions », le monde sacré tend à englober « à peu près tout », « naître, enfanter, chasser, etc., sont alors des actes qui tiennent par la plupart de leurs côtés au sacré[294]. » On comprend dès lors, puisqu'il y a incompatibilité entre le monde sacré et le monde profane, que l'ensemble de ces actes, comme pris en tenaille par cette contradiction, nécessitent un “passage”. Il y a “passage” parce qu'il y a à un moment donné rapport au sacré ; plus exactement parce qu'il y a « pivotement de la notion de sacré[295] ».

Ibid., p. 21.

[290] Il s'agit donc d'une dernière étape, articulée aux deux précédentes : « À concourir à la formation d'une catégorie du niveau de base en anthropologie culturelle et sociale, il n'y a pas que l'intuition déductive de l'anthropologue et les figures rhétoriques de la visualisation que sont la métaphore et l'exemple. Rappelons encore à ce propos que, dans la *Rhétorique*, Aristote avait relevé le rôle essentiel joué par le *paradigme* dans la procédure de l'induction (*epagôgê*) […] », *Ibid.*

[291] *Ibid*., p. 18.

[292] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 1-2.

[293] *Ibid*., p. 2. Sur ce passage, cf. Calame Claude, « Le rite d'initiation comme catégorie anthropologique » (Van Gennep et Platon) », *op. cit.*, p. 18.

[294] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 2.

[295] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 16. Il est difficile de savoir si cette focalisation première sur le couple profane/sacré témoigne du processus de pensée d'Arnold Van Gennep, ou s'il n'est qu'une construction rhétorique destinée à convaincre. Pour le dire autrement : la dichotomie profane/sacré pensée comme

Mais « le sacré n'est pas, en fait, une valeur absolue, mais une valeur qui indique des situations respectives[296]. », explique Van Gennep. Ainsi, au cours de sa vie, un individu passe donc par différentes situations, différentes « alternatives », et ainsi « se trouve, à un moment donné, par le jeu même des conceptions et des classements, pivoter sur lui-même et regarder le sacré au lieu du profane, ou inversement[297]. » La notion de pivotement a ceci d'intéressant qu'elle permet – voire nécessite ? – un aller-retour. Le sacré en effet, mais d'une certaine façon le profane également, forment des situations nécessairement temporaires. Si un individu pivote du profane vers le sacré, ce n'est que pour « amoindrir les effets nuisibles », sur sa propre vie, mais aussi sur la vie sociale en général, qui potentiellement résultent du changement d'état auquel il est soumis. Une fois ces effets médiatisés par l'intermédiaire de rites appropriés, l'individu se trouve à nouveau pivoter du sacré vers le profane. On comprend donc que de façon métaphorique, la notion de pivotement allonge dans le temps l'idée de passage, permettant l'émergence d'un « stage intermédiaire », une période de marge ; surtout, en rendant nécessaire l'existence de trois temps différenciés dans sa réalisation complète, elle permet une première approche, de façon abstraite certes, de la tripartition des rites de passage.

Le deuxième chapitre des *Rites de passage* est intitulé « Le passage matériel ». Il marque une progression dans la démonstration de Van Gennep et participe directement de l'élaboration de sa catégorie des rites de passage : il s'agit pour lui de « fixer les idées[298] ». Sans tomber dans la sur-interprétation, l'on se doit de déjà souligner la manière dont ce titre annonce la dimension spatiale qui guide son ambition. On constate d'ailleurs que Van Gennep est parfaitement conscient de l'objectif qu'il assigne à ce chapitre, celui de matérialiser spatialement la dimension idéelle à la fois du stage intermédiaire devenu *marge* et, par la même occasion, du schéma des rites de passage qui en découle : « l'un des objets du présent livre est de démontrer que cette marge idéale et *matérielle* à la fois se retrouve, plus ou moins prononcée, dans toutes les cérémonies qui accompagnent le passage d'une situation

---

universelle était-elle nécessaire à l'élaboration, par Van Gennep, de la catégorie des rites de passage ?

[296] *Ibid.* La dichotomie profane/sacré est certes universelle chez Van Gennep, mais elle est néanmoins relative.

[297] *Ibid.*, p. 16-17.

[298] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 19. Il ne précise alors pas quelles idées, mais l'on va vite comprendre, page 24, qu'il s'agit de l'idée selon laquelle une situation/période de marge se retrouve « dans toutes les cérémonies qui accompagnent le passage d'une situation magico-religieuse ou sociale à une autre. »

magico-religieuse ou sociale une autre[299]. » Pour ce faire, l'auteur prend appui aussi bien sur la matérialité des rites qui médiatisent le passage que sur la matérialité des constructions à travers lesquelles ces rites s'expriment[300] : la frontière, la porte, ou le portique sont alors autant de métaphores qui permettent de « visualiser l'idée du passage[301] ».

Toutefois, il faut remarquer que cette visualisation est efficace uniquement parce que Van Gennep est parvenu à résoudre une forme de paradoxe presque inhérent à ce chapitre. On a précédemment vu en effet que pour accompagner l'idée d'une tripartition du passage – tripartition qui, d'une certaine manière, vient corriger une vision naïve qui envisagerait volontiers le passage comme une action en seulement deux temps –, l'auteur a dû de façon abstraite allonger la période qui sépare une situation donnée d'une autre situation. Dans l'introduction, cet allongement s'est réalisé autour de l'idée de « pivotement de la notion de sacré ». Or il faut reconnaître que la frontière, la porte ou encore le portique – et même le pont –, par leur matérialité de passages “courts”, ont une fâcheuse tendance à mentalement raccourcir le stage intermédiaire, la zone/période de marge. Probablement conscient de ce potentiel effet, Arnold Van Gennep l'a anticipé.

C'est la raison, me semble-t-il, de la présence centrale dans ce chapitre des territoires de marches, sorte de « bande neutre », qui s'intercalent parfois entre deux territoires frontaliers, chacun approprié par une des deux populations frontalières :

« Étant donné le pivotement de la notion de sacré, les deux territoires appropriés sont sacrés pour qui se trouve dans la zone, mais la zone est sacrée pour les habitants des deux territoires. Quiconque passe de l'un à l'autre se trouve ainsi matériellement et magico-religieusement, pendant un temps plus ou moins long, dans une situation spéciale : il flotte entre deux mondes[302]. »

On voit bien comment ces zones de marches allongent spatialement la notion de passage, permettant du même coup de l'allonger temporellement. Van Gennep précise : « C'est

[299] *Ibid*., p. 24. Je souligne.

[300] Calame Claude, « Le rite d'initiation comme catégorie anthropologique » (Van Gennep et Platon) », *op. cit.*, p. 21.

[301] *Ibid.*

[302] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 23-24.

cette situation que je désigne du nom de *marge*[303] ». Au passage, ces zones de marches, devenues zone de marge, sont aussi l'occasion pour l'auteur de faire le lien, à nouveau autour de l'idée de « pivotement de la notion de sacré », avec sa première abstraction des rites de passage. Une fois cette matérialité de la marge suffisamment allongée pour qu'elle constitue un membre à part entière des rites de passage, il ne reste plus à Van Gennep qu'à la rétrécir pour l'assimiler aux rites de portes et autres passages courts :

« Les procédés dont il a été parlé sont appliqués, non seulement quand il s'agit d'un pays ou d'un territoire, mais aussi d'un village, d'une ville, d'un quartier de ville, d'un temple, d'une maison. Mais alors la zone neutre se rétrécit progressivement, jusqu'à n'être (sauf pour le *pronaos*, le *narthex*, le *vestibulum*, etc.) qu'une simple pierre, qu'une poutre, qu'un seuil[304]. »

Le procédé rhétorique est simple et nous dit à peu près ceci : puisque le passage matériel d'un territoire approprié à un autre à travers une zone de marches induit une situation spéciale où l'on flotte entre deux mondes – situation spéciale que l'on nomme marge –, on en déduit que tout passage, et ceci quel que soit sa longueur ou sa durée, induit le même type de marge. Tout passage d'une situation à une autre nécessite donc des rites de passage qui peuvent être schématisés à travers une modélisation tripartite, et ces rites ont une dimension spatiale (et temporelle) essentielle[305].

Avec ce deuxième chapitre, Van Gennep anticipe déjà les difficultés qu'auront certains des rites qu'il entend faire entrer dans sa nouvelle catégorie, à “coller” parfaitement au schéma qu'il propose : « La transition effectivement accomplie dans l'espace permet d'introduire une série de représentations spatiales qui, par métaphore, serviront à visualiser la description d'autres rites de passage, moins attachés au franchissement effectif[306]. »

---

[303] *Ibid.*, p. 24.

[304] *Ibid.*, p. 25.

[305] *Ibid.*, p. 33 : Ainsi Van Gennep conclut-il son deuxième chapitre : « En tout cas, pour comprendre les rites relatifs au seuil, il convient de se rappeler que le seuil n'est qu'un élément de la porte, et que la plupart de ces rites doivent être pris au sens direct et matériel de rites d'entrée, d'attente et de sortie, c'est-à-dire de rites de passage. » Même si cette citation ne concerne que les rites relatifs au seuil, le fait de la placer comme dernière phrase du chapitre tend à lui conférer une dimension globale.

[306] Calame Claude, « Le rite d'initiation comme catégorie anthropologique » (Van Gennep et Platon) », *op. cit.*, p.

Leur nature rituelle révélée à travers « le pivotement de la notion de sacré », leur matérialité figurée par le truchement des métaphores liées à la porte ou au seuil, il ne reste plus aux rites de passage qu'à dénicher leur paradigme[307] pour finir un peu plus de s'incarner et devenir une catégorie anthropologique opératoire, voire, en ce qui concerne l'histoire grecque, performative.

Avant cela toutefois, un chapitre intermédiaire permet à Van Gennep d'amorcer en douceur une transition vers l'idée d'une similitude structurelle entre la dimension rituelle des passages matériels et celle des passages relevant davantage de l'ordre du symbolique. Le chapitre 3 en effet, intitulé « Les individus et les groupements », s'ouvre ainsi sur une métaphore spatiale de l'organisation des sociétés, destinée à créer une dimension idéelle et visuelle permettant que communiquent entre eux l'ensemble des rites étudiés par Van Gennep, au sein de laquelle l'analogie fonctionne :

« Chaque société générale peut être considérée comme une sorte de maison divisée en chambres et en couloirs, à parois d'autant moins épaisses et à portes de communication d'autant plus larges et moins fermées, que cette société se rapproche davantage des nôtres par la forme de sa civilisation. Chez les demi-civilisés, au contraire, ces compartiments sont soigneusement isolés les uns des autres, et pour passer de l'un à l'autre, des formalités et des cérémonies sont nécessaires *qui présentent la plus grande analogie avec les rites du passage matériel* dont il vient d'être parlé[308]. »

Une fois ce cadre spatial commun figuré, il est alors possible d'y introduire des individus pour observer comment ils s'y meuvent. Or, « tout individu ou groupement qui, ni par sa naissance ni par ses des qualités spéciales acquises, n'ont un droit immédiat à entrer dans une maison déterminée de cet ordre et à s'installer dans une de ces subdivisions, se trouvent ainsi dans un état d'isolement [...][309] ». Isolé donc, cet individu ; tout comme celui qui, cherchant à traverser une zone frontière, se trouve temporairement dans les zones de marches, de marge, flottant « entre deux mondes ». Par la métaphore spatiale de la

21.

[307] J'entends ici paradigme dans un sens non épistémologique.

[308] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 35. Je souligne.

[309] *Ibid.*, p. 35-36.

société/maison, Van Gennep confère une dimension spatiale à l'état transitoire qui attend un individu qui passe d'une situation donnée à une autre. Marges géographiques et marges sociales tendent alors à se confondre, justifiant ainsi le recours au vocable classificatoire de "rites de passage" pour l'ensemble des situations répondant à l'une ou l'autre.

Cependant ce glissement, en début de chapitre, de la dimension géographique de la marge vers sa dimension sociale et symbolique n'est, une nouvelle fois, que purement déductif, découlant d'un présupposé qui repose sur l'image d'une compartimentation spatiale de la société. Van Gennep va donc par la suite s'attacher à le confirmer par la construction figurative d'un individu – sorte d'archétype – répondant à la double dimension marginale (géographique et sociale) précédemment mise en évidence. De la même façon que le *limen* a figuré le passage matériel et de la même manière que les zones de marches ont figuré la période de marge, Van Gennep doit maintenant incarner l'individu susceptible d'assumer cette double marginalité géographico-symbolique : cet individu par excellence, c'est l'étranger. L'étranger a en effet cet avantage pour la thèse de Van Gennep, d'être étranger à la fois au lieu et à la société dans laquelle il souhaite se rendre. S'il s'agit d'un village, il sera généralement arrêté en amont ; il n'est plus chez lui, mais pas encore chez les autres. Il est isolé, géographiquement et socialement. Pour finalement s'agréger à une nouvelle société, l'étranger doit donc passer d'un lieu à un autre et d'une situation à une autre : son voyage figure matériellement le passage symbolique qu'il réalise. Passage matériel et passage symbolique nécessitent ici des rites. Or Arnold Van Gennep remarque que, du point de vue de leurs séquences rituelles, ces rites liés à l'arrivée d'étrangers présentent des analogies avec les rites de l'enfance, de l'adolescence, du mariage, etc[310]. De là à dire que les uns et les autres peuvent être rangés dans une seule et même catégorie, les rites de passage, il n'y a qu'un pas que franchit évidemment l'auteur.

À travers la dimension tant géographique que symbolique du voyage, la figure de l'étranger permet donc de réaliser, au niveau de l'individu, le glissement pressenti précédemment du passage matériel vers le passage symbolique. En montrant l'efficacité d'une analyse par la catégorie des rites de passage de la marginalité de l'étranger, Van Gennep légitime en quelque sorte le recours à cette même catégorie pour des rites dont la dimension marginale – notamment géographique – est moins évidente, mais qui, du point de vue de leurs « séquences rituelles », ressemblent aux rites liés à l'étranger. Du matériel au symbolique, la

[310] *Ibid.*, p. 37-38.

transition semble parachevée.

A.III *Les rites d'initiation : paradigme des rites de passage*

Des chapitres 4 à 8 de ses *Rites de passage*, Arnold Van Gennep peut donc proposer une analyse de diverses sous-catégories de rites qui selon lui entrent dans la catégorie des rites de passage. De la grossesse à la mort, en passant par la naissance et le mariage, l'auteur s'attache à présenter les passages qui jalonnent le cours de la vie humaine en société[311]. Parmi ces chapitres, celui consacré aux rites d'initiation me paraît cependant occuper une place à part dans l'argumentaire du folkloriste.

Van Gennep entame ce chapitre par un exposé critique des deux ouvrages que Heinrich Schurtz et Hutton Webster ont respectivement consacrés aux classes d'âge et aux sociétés secrètes. Entre autres reproches – dont le fait de n'avoir pas su identifier les séquences qui composent les rites d'initiation n'est, à ses yeux, certainement pas le moindre – il désapprouve la façon dont ils ont, selon lui, confondu initiation et rites de puberté. C'est donc à démontrer « que la puberté physiologique et la "puberté sociale" sont deux choses essentiellement différentes, et qui ne convergent que rarement[312] », qu'il va d'abord s'employer. Ce n'est ainsi que dans un second temps qu'il va chercher à étudier, selon ses propres mots, des « cérémonies d'initiation de tout ordre, c'est-à-dire non seulement celles qui donnent accès aux classes d'âge et aux sociétés secrètes, mais celles aussi qui accompagnent l'ordination du prêtre et du magicien, l'intronisation du roi, la consécration des moines et des nonnes, celle des prostituées sacrées, etc[313]. » La structure grammaticale introduite par l'expression « non seulement […], mais aussi » laisse entendre qu'il n'est au premier abord pas spécialement attendu par le lecteur que l'on traite d'autre chose que des initiations donnant accès aux classes d'âge et aux sociétés secrètes ; en d'autres termes, pour le lecteur lambda (néanmoins coutumier des débats anthropologiques), le reste ne paraît pas immédiatement identifiable à ce que l'on entend généralement par initiation. Van Gennep entend pourtant nous

[311] Le chapitre 9 qui précède la conclusion est quant à lui consacré à divers rites de passage qui suivent de façon moins évidente ce "cours de la vie" en quelque sorte.

[312] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, p. 94.

[313] *Ibid.*

convaincre du contraire, en montrant d'une part que l'ensemble de ces rites répondent parfaitement au schéma tripartite des rites de passage, mais qu'en outre, on observe en leur sein, de façon plus ou moins symbolique, un élément caractéristique commun : l'idée d'une mort symbolique suivie d'une résurrection.

Sa définition de l'initiation se veut large. Dans l'ordre, Van Gennep étudie : l'initiation aux sociétés totémiques ; les "fraternités" magico-religieuses ; les "sociétés secrètes" ;l'initiation aux classes d'âge ; les rites d'entrée dans le christianisme, l'islam et les mystères antiques (même s'il précise que les mystères appartiennent à la même catégorie que les fraternités magico-religieuses des Indiens Pueblos[314]) ; les rites d'initiation aux confréries religieuses ; les classes, castes et professions ; les ordinations ; l'initiation du magicien ; les cérémonies d'intronisation. La liste est donc longue, et peu clair apparaît le sens de son classement. Pourtant, rien de gratuit là-dedans :

« L'ordre dans lequel j'ai classé les diverses sociétés spéciales pour en examiner les rites d'admission n'est pas basé sur le hasard, mais bien sur la distinction des éléments qui caractérisent chacune d'elles. C'est dire que je n'admets ni la classification, ni les théories de Schurtz, ni celles de Webster. Ce dernier surtout voit des dégénérescences là où je vois des formes de début[315]. »

Si l'on comprend qu'il cherche à témoigner de son rejet de la théorie dégénérative de Hutton Webster, par un ordre qui ne cherche pas à partir de ce qui serait originel (*i.e.* les initiations tribales) pour aller vers ce qui serait toujours plus dégénéré, j'avoue que même à travers ses propres justifications, il est difficile de saisir complètement le sens de son classement. Quoi qu'il en soit, comme je l'ai déjà dit, ce que l'on comprend surtout c'est qu'en dernier lieu la présence en leur sein d'une séquence où le néophyte est considéré comme mort – une mort à son ancienne condition qui précède l'idée d'une résurrection à sa future – est bien

[314] *Ibid*., p. 125-126.

[315] *Ibid*., p. 160. Il explique en effet rejeter les théories de Schurtz qui, ayant été frappé par les ressemblances présentées par les rites d'initiation aux sociétés totémiques, aux fraternités, aux sociétés secrètes et aux classes d'âge, « a conclu de cette similitude à l'identité des institutions énumérées. » Pour Van Gennep, au contraire, ces institutions sont bien distinctes ; leur similitude n'est que la conséquence de leur objet commun (cf. p. 161).

l'élément qui semble souder l'ensemble de ces initiations[316]. Longue et d'une intensité physique et psychologique extrême dans le cadre de l'initiation individuelle d'un *piaye* caraïbe[317], par exemple, ou plus courte et davantage symbolique, du moins comme le laissent penser les sources, en ce qui concerne les mystères d'Éleusis, la mort symbolique du néophyte propose une représentation évocatrice de la période de marge qui caractérise les rites de passage selon Van Gennep. Cette mort équivalant souvent à une période de retraite, d'exclusion géographique, elle a en outre l'avantage de compiler tout à la fois l'état social transitoire du néophyte, en même temps que sa position géographique liminale (brousse, hutte spécifique, etc.). En ce sens, elle apparaît doublement paradigmatique de la période liminaire des rites de passage. Au sein de cet ensemble d'initiations, il n'est pas incongru de penser que les rites d'initiation à l'âge adulte, par leur caractère obligatoire, frappent d'autant plus le lecteur que le néophyte y est soumis à ce processus de mort/résurrection sans qu'un quelconque choix ne lui soit laissé. Cette obligation confère à ces rites une proximité plus importante, me semble-t-il, avec d'autres rites de passage qui jalonnent "nécessairement" la vie humaine, mais pour lesquels l'idée d'une mort symbolique n'avait pas été avancée par Van Gennep. Si donc l'initiation constitue le paradigme des rites de passage, les rites d'initiation à l'âge adulte sont un peu le paradigme dans le paradigme, voire une sorte de super paradigme.

Au cours de sa présentation des rites d'initiation au culte d'Attis, Arnold Van Gennep explique que Mannhardt, Frazer et leurs disciples n'ont pas vu que « ces ensembles cérémoniels sont des ensembles de rites du (sic) passage à la fois cosmique, religieux et économique qui ne constituent qu'une fraction d'une catégorie beaucoup plus vaste [...][318] » ; et, ajoute-t-il, « c'est ainsi que la mort, la marge et la résurrection sont aussi un élément de cérémonies de la grossesse, de l'accouchement, de l'initiation à des sociétés sans but agraire, des fiançailles, du mariage et des funérailles[319]. » Cette citation me semble avouer un des rôles possibles de ce chapitre : parvenir à généraliser cette idée de mort symbolique à l'ensemble des rites de passage, idée qui de façon redondante amplifie – mais donc légitime – la notion de passage. Et tant pis si cette généralisation se fait au prix d'une toujours plus

[316] Notons cependant que quelques rares cas présentés par Van Gennep dans ce chapitre ne font pas état de cette phase de mort symbolique. Cf. par exemple l'ordination des prêtres catholiques et orthodoxes, ou la cérémonie de dénomination chez les Lekugnen de la Colombie Britannique.

[317] *Ibid*., p. 154.

[318] *Ibid*., p. 131-132.

[319] *Ibid*., p. 132.

grande symbolisation de cette phase de mort/résurrection, tant d'un point de vue physico-psychologique que d'un point de vue temporel.

On retrouve là un procédé rhétorique similaire à celui qu'a utilisé l'auteur au sujet des passages matériels[320]. L'objectif est simple : partir d'un cas emblématique où l'élément qui est traité semble revêtir un caractère d'évidence, pour dans un second temps tenter de le généraliser à des cas où l'évidence fait davantage défaut.

B Réception des *Rites de passage* en histoire grecque

Avec Calame, nous avons vu que dans l'argumentaire de Van Gennep « c'est donc bien l'opposition abstraite et fondamentale entre sacré et profane qui, dans un premier temps au moins et de manière paradoxale, permet de préciser le caractère rituel de l'idée du passage[321]. ». Cette opposition est donc en quelque sorte une prémisse à l'élaboration du schéma ternaire et a probablement joué un rôle de premier plan dans le cheminement du folkloriste – à moins de considérer qu'il ne s'est agi que d'un prétexte, ce que je me garderai bien de faire. Pourtant, il faut constater qu'au fur et à mesure que prend forme ce schéma, que chemin faisant il s'incarne toujours plus, à la fois dans des représentations matérielles, mais aussi mentales, le caractère nécessaire de la prémisse semble s'évanouir. Tant est si bien qu'arrivé en fin de parcours, on se demande si Van Gennep, tout en faisant l'économie d'un passage par cette opposition originelle, n'aurait pas pu parvenir à de similaires conclusions, et donc à la même élaboration de son schéma. Évidemment, on ne refait pas l'histoire. Mais ce constat a le mérite de nous faire comprendre que, même après que les sciences humaines auront nuancé, presque jusqu'à l'obsolescence, l'universalité de cette opposition profane/sacré, le schéma tripartite des rites de passage gardera pourtant toute sa force d'attraction, comme s'il n'avait qu'à peine été égratigné par cette amputation théorique.

Ce n'est pas un secret : la catégorie des rites de passage va connaître une fructueuse destinée, dépassant largement le cadre disciplinaire qui l'a vue naître, lui permettant de peser théoriquement de tout son poids sur l'analyse future des objets qui sont au centre de l'étude de

[320] *Supra.*, p. 142 sq.

[321] Calame Claude, « Le rite d'initiation comme catégorie anthropologique » (Van Gennep et Platon) », *op. cit.*, p. 18.

Van Gennep. Pourtant, si rétrospectivement (d'un point de vue historiographique) cette œuvre nous apparaît aujourd'hui incontournable, il n'en a pas toujours été ainsi. La réception "positive" de Van Gennep s'est faite sur le tard, et cela est vrai de sa réception en anthropologie comme de sa réception en histoire comparative. C'est de cette dernière, et particulièrement de son versant grec, que je souhaite maintenant parler.

B.I *Rites de passage* vs *rites d'initiation : le poids de "l'extraordinaire"*

Mais commençons tout d'abord par relever une sorte de paradoxe concernant la réception d'Arnold Van Gennep par les études grecques : tandis que l'ouvrage le plus renommé du folkloriste a pour titre bien connu *Les rites de passage*, tout semble porter à croire, du moins vu sous l'angle des études grecques, que cette œuvre eût pu tout aussi bien s'intituler *Les rites d'initiation*. Car il faut bien avouer que si la notion de passage n'a pas totalement été oubliée par les hellénistes, c'est pourtant bien celle d'initiation à l'âge adulte qui a fait l'objet des principales attentions. C'est aussi elle, et non la naissance, la mort ou encore les fiançailles, qui a seule abouti à une tentative de modelage d'un prototype grec du passage, que semble assumer presque à elle seule la figure du *chasseur noir*. Cette focalisation au profit des rites d'initiation dite tribale doit nous interroger. Nous avons vu la fonction paradigmatique que – consciemment ou pas – Van Gennep conférait aux rites d'initiation dans l'élaboration de son modèle. Mais cette focalisation des hellénistes n'est-elle vraiment imputable qu'à la seule organisation interne des *Rites de passage* ? Ne doit-on pas penser qu'elle trouve également sa source dans des contextes disciplinaires spécifiques ? C'est cette seconde hypothèse que j'entends ici explorer à travers deux possibles raisons endogènes aux études grecques, deux raisons entre lesquelles il n'est pas nécessaire d'insérer une quelconque dimension hiérarchique, mais qui sont incontestablement liées.

B.I.1 De l'exotisme de l'objet historique "rites d'initiation"

Les rites d'initiation qui ont pour fonction de médiatiser le passage de l'individu de

l'enfance vers l'âge adulte ont ceci de particulier qu'ils sont étrangers aux sociétés occidentales contemporaines. La raison en est, selon Van Gennep, que les structures sociologiques qui ailleurs permettent l'émergence de rites d'initiation, sont absentes de "nos" sociétés. Après avoir évoqué plusieurs « sociétés spéciales » (groupes totémiques, famille, etc.) – sociétés spéciales qui possèdent une plus ou moins grande autonomie, mais qui toutes sont contenues dans une « société générale[322] » – Arnold Van Gennep explique ainsi : « Enfin, à toutes ces formes de groupements s'en ajoute une autre, qui n'a pas d'équivalent chez nous : celui des générations ou classes d'âge[323]. » Henri Jeanmaire ne dit rien d'autre, lui qui souhaite justement attirer l'attention de ces collègues sur ce type de "sociétés spéciales", que leur seule expérience ne leur permet pas d'appréhender. Ainsi c'est l'absence des « sociétés spéciales » que sont les générations et les classes d'âge qui semble entraîner *de facto* l'absence des rites de passage qui leur sont liés : ceux que l'on nomme les rites d'initiation. Cette étrangeté des rites d'initiation aux sociétés occidentales les drape ainsi d'une forme d'exotisme attrayant : leur étude revêt alors un réel caractère d'aventure et, partant, procure à ceux qui font le choix de s'y intéresser un quasi statut d'aventurier. En tant qu'ils sont les plus "ethnographiques" des rites de passage, les rites d'initiation offrent aux hellénistes la possibilité de se glisser par le truchement du média littéraire dans les habits de l'ethnographe et d'ainsi goûter à l'excitation de toucher à l'inconnu social, à l'exotique.

Peut-être verra-t-on dans cette interprétation une forme de psychologisme inadéquat à rendre compte du travail de l'historien. Peut-être même la jugera-t-on contradictoire avec les ambitions d'un Henri Jeanmaire cherchant à en finir avec l'idée d'un "génie grec" ou, d'une façon plus générale, avec les ambitions politiques dé-colonisatrices qu'ont pu revêtir les appels et démarches en faveur de l'anthropologie historique[324]. Je ne suis toutefois pas en train d'affirmer que par l'intermédiaire de la catégorie des rites d'initiation les hellénistes ont cherché leurs propres "bons sauvages". Simplement, il ne me semble pas incongru d'avancer l'idée qu'au-delà des options politiques et épistémologiques des historiens ayant fait le choix

[322] Van Gennep Arnold, *op. cit*., p. 3.

[323] *Ibid.*

[324] Har-Peled Misgav, « Décoloniser l'histoire occidentale : Les naissances politiques de l'anthropologie historique », Brilli Elisa, Dittmar Pierre-Olivier et Dufal Blaise (dir.), *Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge*, Actes du colloque de Paris 21 et 22 novembre 2008, *L'Atelier du Centre de recherches historiques, Revue électronique du CRH*, 06, 2010, [En ligne], mis en ligne le 21 juin 2010, consulté le 08 janvier 2013. URL : http://acrh.revues.org/1914 ; DOI : 10.4000/acrh.1914.

des rites d'initiation comme objet d'étude, demeure comme cause possible de ce choix un soupçon de désir d'évasion, même exclusivement imaginaire. Dans cette optique, l'étude des rites d'initiation renvoie alors à une promesse d'ailleurs, un ailleurs qui au voyage temporel garantit par les sources historiques, s'adjoint opportunément le concours d'une pérégrination spatiale à travers la littérature ethnographique.

Cette origine étrangère des rites d'initiation aux sociétés occidentales a eu en outre comme autre conséquence de leur conférer un potentiel herméneutique de premier choix. Il faut en effet rappeler qu'un certain nombre de pratiques grecques – pratiques discursives comprises – semblaient résister aux analyses classiques de la fin du XIX^{e} et du début du XX^{e} siècle. La singularité de la cryptie – et plus généralement de l'éducation spartiate – ou la dimension sibylline de l'hymne dit traditionnellement « des Courètes » ont directement participé de cette partie des cultures grecques pour laquelle il est apparu que la seule expérience du chercheur occidental s'avérait d'un faible secours. On a déjà vu que dans son *Themis*, par exemple, Jane Harrison explique que la perte, pour nous contemporains, des conditions sociales de son expression, entrave toute tentative de traduction du terme "*Courès"*/"*Courètes"*, pourtant selon elle simple dérivation spécifique de *Couros*. Mais c'est que si nous possédons encore la connaissance de *Couroi*, au sens de jeunes hommes, notre société a perdu pour toujours l'existence, et donc la signification, des *Courètes*, au sens de jeunes hommes initiés[325]. Henri Jeanmaire ne dit rien d'autre lorsque, à propos de l'inévitable appréhension par « traces » de l'objet de la connaissance historique, il explique que « ces signes, même en histoire moderne, ne sont intelligibles pour l'historien que par la connaissance directe ou intuitive qu'il a des réalités humaines et des mobiles humains[326]. » Or ajoute-t-il à propos du passé du monde antique :

« les conditions sont les mêmes, avec cette double aggravation que les traces qui en subsistent sont presque effacées et ne représentent que les débris, le plus souvent informes, d'ensemble irrémédiablement disparus ; que, de plus, les réalités qu'il s'agit d'identifier et de reconstituer sont précisément celles dont, dans un milieu profondément modifié, *notre*

[325] Harrison Jane E., *op. cit.*, p. 20 : « *The word Koures is simply a specialized derivatie of* Kouros *[…]. It is, like* Kouros*, a word impossible to translate, because we have lost the social condition expressed. Young Men (*Kouroi*) we know, but Initiated Young Men (*Kouretes*) are gone for ever.* »

[326] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, *op. cit*., p. 7-8.

expérience directe ne nous fournit plus la connaissance : ainsi les cultes à mystères ou les exercices publics des confréries à masque[327]. »

Ainsi a donc pu s'imposer, comme un incontournable auxiliaire de l'histoire, le recours « aux lumières dont l'ethnographie descriptive pouvait éclairer les obscurités que nous rencontrions ici[328] », selon les mots mêmes de Jeanmaire.

Débarquant, donc, avec un statut d'objet exogène tant aux sociétés grecques elles-mêmes objet d'histoire, qu'aux sociétés occidentales contemporaines dans lesquelles sont immergés les historiens de l'antiquité, les rites d'initiation sont apparus comme d'imprévues mais opportunes lumières interprétatives permettant d'éclairer ces coins du passé hellénique demeurés jusqu'à présent dans la pénombre. Puisque, en effet, tout ce que l'on connaissait jusqu'à présent, tout ce dont on avait soi-même fait l'expérience, n'avait jusqu'ici cessé de faire montre de son incapacité à rendre intelligible ce qui ne l'était pas encore, quoi de plus sensé que de chercher ce révélateur d'intelligibilité hors du champ de l'expérience propre au monde académique de l'histoire grecque ! Taillés dans un matériel ethnographique totalement exotique, les *Rites d'initiation*, plus que les *Rites de passage*, transpiraient ce potentiel herméneutique[329]. Ce n'est d'ailleurs qu'une fois ce premier potentiel herméneutique éclos, ce premier service rendu à l'histoire grecque (à travers les travaux de Jane Harrison ou Henri Jeanmaire), que les rites d'initiation, davantage traversés désormais par le schéma plus théorique des *Rites de passage*, allaient également montrer à partir des années 60 du XX^e^ siècle l'étendue de leur potentiel heuristique[330].

---

[327] *Ibid*., p. 7-8. Je souligne. Il nous faudra par ailleurs revenir plus avant sur les conséquences épistémologiques de l'idée d'« expérience » dans la réflexion méthodologique d'Henri Jeanmaire. *Infra*, chapitre 3.

[328] *Ibid*., p. 7.

[329] Sans mauvais jeu de mots, on pourrait également souligner le fait qu'en plus d'être "étranger" à la société dans laquelle évolue l'historien, les rites d'initiation apparaissent aussi "étranges" à l'historien, en ce sens qu'il n'en a pas une intelligibilité immédiate. C'est donc une sorte de double altérité qui enveloppe cette catégorie d'analyse. Or, on a déjà évoqué l'étrangeté, aux yeux des hellénistes de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècles, d'un certain nombre de pratiques grecques. En appliquant à un problème "étrange" une solution "étrange", il semble que l'on cherche à lever un double obstacle de l'altérité. Le même soigne le même, sauf que ces deux mêmes sont autres. En agissant réciproquement l'un sur l'autre, ils tendent à se rapprocher du Même qui est ce dont l'historien peut faire l'expérience.

[330] On note en effet que le recours aux rites d'initiation dans le cadre des études grecques permet d'explorer deux des trois fins que peut recouvrir selon Philippe Borgeaud la comparaison : la fin heuristique d'une part, qui

B.I.2 L'anthropologie historique et le « “paradigme” de l'ordinaire »

Afin de ne pas être mal compris, il convient toutefois de nuancer ce qui vient d'être dit en insistant sur la polysémie contextuelle de la dimension “extraordinaire” des rites d'initiation. Cet “extraordinaire” n'est en effet efficient qu'en tant qu'il fait couple avec un “ordinaire” qui tout en exprimant la relation émotionnelle et sensitive de l'historien de l'antiquité à la société dans laquelle il évolue, n'est pas uniquement résumé par elle. Comme nous l'avons déjà vu, l'utilisation de la catégorie des rites d'initiation à des fins herméneutiques et/ou heuristiques par les hellénistes induit un dispositif dialogique où sont confrontés trois espaces de réalités sociales pour lesquels les possibilités de représentation et d'expérience se jouent à des niveaux différents : l'espace social dans lequel vit l'helléniste et dont il fait l'expérience ; l'espace social révolu qui a vu s'exprimer l'ensemble des processus qui, sous la contrainte de la construction historienne, sont devenus l'objet de sa recherche ; l'espace social, produit d'une condensation de récits ethnographiques – et donc en ce sens pure construction intellectuelle – au sein duquel est censé prendre place le processus social empirico-théorique dont l'helléniste entend faire un outil : les rites d'initiation. Au sein de cette triade, il est clair que la notion d’extraordinaire joue un rôle plus complexe que ce que j'ai bien voulu en dire précédemment.

Les pivotements possibles autour du couple ordinaire/extraordinaire sont multiples et, en fonction des différents moments historiographiques, le rôle que l'on a fait jouer à la dimension extraordinaire des rites d'initiation a évolué. L'extraordinaire ne se loge en effet pas toujours là où intuitivement on l'attendrait. On a par exemple déjà vu comment, chez Henri Jeanmaire, l'utilisation de la méthode comparative avait permis un double pivotement de l'extraordinaire : comparés à d'autres contextes ethnographiques, et notamment africains, les Grecs ont perdu le caractère extraordinaire que leur conférait le “génie grec” pour n'acquérir

---

« vise à contourner une difficulté momentanément insurmontable du point de vue de l'analyse interne de tel ou tel corpus », en proposant une solution venue de l’extérieur ; la fin de “détour” d'autre part, qui permet « de mieux s'affranchir du règne des évidences ethnocentriques. » Seule la fin qu'il nomme « faute de mieux, herméneutique » et qui « se situant au niveau de l'interprétation globale […] intervient quand le corpus déjà organisé, déjà compris, est mis en présence d'autres corpus eux aussi constitués, dans un rapport mutuel d'entités qui pourraient se suffire à elles-mêmes, mais auquel leur confrontation ajoute du relief », ne me semble pas avoir été réellement explorée par les hellénistes (à l'exception notable de Claude Calame et de son travail autour de l'*anthropopoiésis*, cf. *infra*., p. 281-282). Cf. Borgeaud Philippe, *op*. *cit*., p. 68-69.

finalement que l'ordinaire du « caractère et [de] la psychologie de l'homme en société ». Mais en opérant ce pivotement, en coupant ce qui semblait encore rattacher l'antiquité grecque à l'occident contemporain, c'est ce dernier qui s'est, d'un coup, trouvé rejeté du côté de l'extraordinaire par Jeanmaire. Au final, par un pivotement du couple ordinaire/extraordinaire, l'impression est laissée d'un occident contemporain du début du XX^{e} siècle qui, par une situation extraordinaire, voit sa capacité à rendre intelligible l'ordinaire de la situation des sociétés grecques antiques réduite à néant.

Différemment, lorsqu'est redécouverte dans les années 60 la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque, elle s'inscrit plus généralement dans l'émergence d'une nouvelle façon de faire de l'histoire que l'on appellera bientôt « anthropologie historique ». Gil Bartholeyns insiste sur l'importance du « “paradigme” de l'ordinaire » dans la constitution de l'anthropologie historique : face à l'extraordinaire de ce qui fait événement, il s'agit de promouvoir une histoire des habitudes, mais d'habitudes historicisées[331]. Par leur caractère cyclique et obligatoire, on peut dire d'une certaine façon que les rites d'initiation font, en tout cas du point de vue de ceux qui sont intégrés à une société qui les pratique, pleinement partie de l'ordinaire. En ce sens, tenter, pour un historien, de le mettre au jour dans les sociétés grecques, c'est, semble-t-il, répondre à l'appel général d'une histoire de l'ordinaire.

Pourtant, dans le contexte grec, il s'agit d'un ordinaire qui a ceci de paradoxal qu'il a généralement échappé aux observateurs et que les traces qu'il a laissées dans les sources sont ténues. Alors certes, dira-t-on, c'est toute l'ambition de l'anthropologie historique que de retrouver l'ordinaire qui n'a pas semblé aux sources, digne de mémoire. Certes, en outre, l'évidence n'est pas nécessairement ce qui frappe en premier lieu le regard de l'observateur, en particulier si l'évidence en question est étrangère à son mode d'appréhension du monde. Mais tout de même : l'ordinaire des rites d'initiation grecs est si évanescent qu'il semble, comme la figure emblématique du chasseur noir qui lui donne corps, contraint de se tapir dans les recoins les plus sombres des sources antiques, contraint de presque disparaître pour mieux assumer, comme par transfert, la position marginale dans laquelle sont placés les jeunes soumis à sa force. Le paradoxe de cet ordinaire grec est donc qu'il apparaît extraordinaire à

[331] Bartholeyns Gil, « Le paradoxe de l’ordinaire et l’anthropologie historique », Brilli Elisa, Dittmar Pierre-Olivier et Dufal Blaise (dir.), *Faire l’anthropologie historique du Moyen Âge*, Actes du colloque de Paris 21 et 22 novembre 2008, *L’Atelier du Centre de recherches historiques, Revue électronique du CRH*, 06, 2010, §2-6.

l'historien de l'ordinaire : « La mise à distance, leitmotiv cher à l'anthropologie historique, rend les choses étrangères, les "exotise". […] En somme, le souhait de tenir compte des idées et des actions banales va de pair avec celui de leur attribuer un statut hors du commun[332] », explique Bartholeyns.

Mais il y a plus ; et il me semble que, replacée dans le contexte du paradoxe épistémologique qui, selon Bartholeyns, touche plus généralement l'anthropologie historique, l'étude des rites d'initiation hellènes n'en devient qu'un exemple un peu particulier : « Ce paradigme de l'ordinaire, explique-t-il, induit un paradoxe épistémologique car la nature même de la démarche historique et ses moyens se trouvent plutôt du côté de l'extraordinaire, de l'exceptionnalité[333]. » D'une part, Bartholeyns rappelle que « tout récit en effet – et tout discours historique est un récit – procède fondamentalement de la discontinuité et de la différence[334]. » Mais en outre, pour l'historien, « la méthode ethnographique n'est pas applicable, qui suggère de délimiter d'abord "l'étendue de la conformité" si l'on veut définir la déviance, ou de s'intéresser aux sanctions courantes, surtout informelles (c'est-à-dire observables), si l'on veut découvrir "les règles de la vie normale". Aussi l'historien érige-t-il la représentativité paradoxale de ce qui sort de l'ordinaire en stratégie d'approche de la réalité sociale[335]. » Les rites d'initiation tels qu'ils ont été appréhendés par l'histoire grecque me semblent doublement exemplaires de ce processus : d'une part, ils sont des rites ; et en dépit de leur caractère cyclique et obligatoire, on peut dire que, comme tout rite, ils rompent l'ordinaire du quotidien et exacerbent les moments de rupture et les espaces de frontière de la vie sociale. En ce sens, ils opèrent une discontinuité à même d'être efficiente pour la constitution d'un récit par l'historien. Mais, d'autre part, les rites d'initiation font plus que cela puisqu'ils ont théoriquement pour vocation de permettre la traversée de ces espaces de frontière. Or cette traversée – ce passage – est médiatisée par une période de marge qui place l'individu en discontinuité vis-à-vis du reste de la société : l'initié est donc lui-même temporairement du côté de l'extraordinaire[336]. Ainsi, pour une partie des historiens anthropologues qui, à partir des années 60, opèrent un rapprochement avec le structuralisme,

[332] *Ibid.*, §9.

[333] *Ibid.*, §7.

[334] *Ibid.*, §8.

[335] *Ibid.*, §35.

[336] On sait combien l'anthropologie historique de l'antiquité s'est d'une manière plus générale cristallisée autour de la notion de marge.

les rites d'initiation sont une occasion d'approcher l'ordinaire d'une pratique sociale à partir de la position extraordinaire qu'occupent temporairement ses membres.

On observe donc que par les pivotements multiples qu'elle autorise autour du couple ordinaire/extraordinaire, la catégorie des rites d'initiation offre aux historiens – peut-être davantage que ne le ferait la catégorie des rites de passage – la possibilité de modeler selon leur convenance, en fonction de leurs ambitions épistémologiques et méthodologiques propres, leur objet d'étude[337].

B.II *Une réception en demi-teinte*[338]

Ceci étant dit au sujet de la survalorisation par les hellénistes des seuls rites d'initiation à l'intérieur de la catégorie plus générale des rites de passage, il faut également voir que malgré la place fondamentale que lui accorde l'historiographie dans la genèse de ce champ de recherche, l'ouvrage de Van Gennep constitue bien plus souvent au sein de l'historiographie hellène, une figure (obligatoire?) d'autorité qu'une réelle source d'inspiration et de réflexion – lorsqu'il n'est pas tout simplement oublié. Ce quasi désintérêt d'une partie des historiens anthropologues de l'antiquité pour l'œuvre de celui qui pourtant ne cesse de peser sur l'objet de leurs recherches, trouve au moins un début d'explication dans les différents contextes historiographiques lors desquels a plusieurs fois émergé l'objet d'étude "rites d'initiation".

B.II.1 *Les rites de passage* au temps des pionniers : une catégorie utile, mais un schéma encombrant

Tout avait bien commencé pourtant. Dans l'interprétation initiatique pionnière qu'elle

[337] Afin d'être réellement bien compris, je précise à nouveau que cette idée d'"extraordinaire" est nécessairement référentielle et contextualisée ; je ne lui accorde donc aucune valeur trans-historique, mais en fais un usage purement heuristique dans le but de comprendre l'intérêt des hellénistes pour la catégorie des rites d'initiation.

[338] Je précise que je n'envisage pas là une analyse systématique de la réception des *Rites de passage* par l'historiographie des études grecques. Il s'agit plutôt de donner quelques pistes de réponse à une situation qui m'a paru quelque peu surprenante.

donne de l'Hymne des Courètes – interprétation qui permet l'ouverture du vaste champ de recherche que constituent les rites d'initiation en pays grec – Jane Harrison, non seulement fait usage de la catégorie des « rites primitifs d'initiation tribale », mais encore de la catégorie des rites de passage d'Arnold Van Gennep. Son livre est « suggestif », explique-t-elle ; il lui est surtout pratique. La lecture initiatique qu'elle tente d'effectuer à travers le rapprochement de l'Hymne et du mythe du Zagreus-Dionysos de la tradition orphique se heurte en effet à une forme de contradiction, dont elle va néanmoins s'efforcer de montrer qu'elle n'est, au final, que d'apparence : « Les Kourètes sont des jeunes hommes adultes, mais on aura déjà noté que dans l'Hymne nous avons affaire à un enfant, et dans le mythe de Zagreus à un bébé[339]. » On observe donc une sorte d'inadéquation référentielle entre le mythe et ce qui semble, pour Harrison, en être le rite correspondant. Mais cette inadéquation n'est en réalité que la conséquence formelle de l'existence d'un dessein commun, d'un sens similaire, à l'ensemble des rites qui peuvent être subsumés sous la catégorie générale des rites de passage. Ainsi, comme l'a bien montré Van Gennep, « les cérémonies qui accompagnent chaque étape successive de la vie – c'est-à-dire les cérémonies de la naissance, du mariage, de l'ordination à la fonction de guérisseur, et finalement de la mort –, sont, pas moins que les cérémonies de l'adolescence, toutes des *Rites de Passage*, des cérémonies de transition, des cérémonies d'une sortie de l'ancien et d'entrée dans le nouveau[340]. » Conséquence de quoi, les mythes qui incarnent la dissimulation, le massacre et le retour à la vie d'un enfant ou d'un jeune homme peuvent refléter n'importe quel type de rites d'initiation : « il n'est pas toujours possible de distinguer très clairement[341]. » Ainsi, la plasticité de la catégorie des rites de passage joue donc en faveur de la démonstration d'Harrison, mais on notera qu'elle ne le fait que parce qu'Harrison considère que dans l'étude la religion grecque, il est nécessaire de faire une distinction entre l'élément relativement permanent du rituel et le caractère largement changeant du mythe[342].

---

[339] Harrison Jane, *op. cit.*, p. 20 : « *The Kouretes are young men full-grown, but il will have been already noted that in the Hymn we have a child, and in the Zagreus myth a babe.* »

[340] *Ibid.* « *As Monsieur van Gennep has well shown in his suggestive book, the ceremonies that accompany each successive stage of life, ceremonies, i.e. of birth, of marriage, of ordination as a medicine-man, and finally of death, are, no less than the ceremonies of adolescence, one and all Rites de Passage, ceremonies of transition, of going out from the old and going in to the new.* »

[341] *Ibid.*

[342] *Ibid.*, p. 18 : « *The comparatively permanent element of the ritual and the shifting manifold character of the*

Plus que le détail du schéma de Van Gennep, c'est donc bien sa mise en valeur de l'élément mort/résurrection commun à l'ensemble des rites de passage qui interpelle Harrison[343]. C'est en effet l'élément le plus frappant, au moins aux yeux des lecteurs contemporains, des mythes grecs qu'elle met en résonance. Bien qu'elle n'y fasse pas référence – et peut-être même cela lui a-t-il échappé ou n'y a-t-elle pas prêté attention –, la traduction spéculative, en termes de rituel, de données uniquement discursives à laquelle se prête Harrison à travers sa lecture initiatique de l'Hymne, est semble-t-il presque déjà suggérée par Arnold Van Gennep lui-même : ainsi alors qu'il disserte au sujet de l'initiation à la "fraternité isiaque" et de l'idée de mort du néophyte que sous-entend « le passage par les éléments » dont parle Apulée, le folkloriste fait référence en note, au sujet de ces voyages au pays des morts, à l'ouvrage de Philippe de Félice, *L'Autre Monde, Mythes et légendes, Le Purgatoire de saint Patrice*. Or note-t-il, l'auteur « n'a pas vu cependant que ces mythes et légendes peuvent, en certains cas, n'être que les résidus oraux de rites d'initiation ; car il ne faut pas oublier que, dans les cérémonies d'initiation surtout, les vieillards, instructeurs, chefs de cérémonies, etc., racontent ce que d'autres membres de la "société" exécutent[344] ». La voie semble donc ouverte d'une recherche des pratiques, dans les discours. Il ne s'agit toutefois pas de dire que Harrison a attendu Van Gennep pour proposer sa lecture initiatique de l'Hymne[345]. Simplement de mettre en évidence l'utilité des travaux du folkloriste pour la démonstration de Harrison et donc pour la mise au jour de l'existence en pays grec de rites d'initiation à l'âge adulte. Même si l'essentiel de la source d'inspiration de Harrison lui est extérieur, l'ouvrage de Van Gennep y est néanmoins bien présent en filigrane, certaines de ses assertions théoriques y étant même investies par l'historienne de Cambridge. *Les Rites de passage* ne constituent donc pas l'origine de la recherche de rites d'initiation en histoire grecque, mais bien plutôt une aide opportune à cette amorce de recherche.

Comme nous l'avons vu, Henri Jeanmaire est le deuxième historien à prendre vraiment au sérieux la question des rites d'initiation grecs. Son enquête diffère cependant des travaux de

---

myth ».

[343] Nouvelle preuve, s'il en fallait, de l'importance de cet élément dans la construction de son schéma par Van Gennep.

[344] Van Gennep Arnold, *op. cit.*, note 1 p. 131.

[345] De l'interprétation du mythe de Zagreus à travers la catégorie des rites d'initiation tribale, elle explique d'ailleurs : « This I had long suspected because of the white-clay-men. » Harrison Jane Ellen, *op. cit.*, p. 17.

Harrison par son caractère systématique. Harrison propose une lecture initiatique précisément située ; Jeanmaire souhaite montrer que l'âge (et le sexe) est une catégorie taxinomique structurelle des sociétés grecques et que la structure sociologique qui découle de cette discrimination par l'âge est souvent l'occasion de rites d'initiation pour accéder à l'âge adulte[346]. Bien sûr, Henri Jeanmaire propose lui aussi diverses lectures initiatiques de pratiques rituelles et discursives grecques, de Thésée à Lycurgue. Et, peut-être plus encore que celles de Jane Harrison, ces lectures ouvriront la voie à d'autres, bientôt nombreuses. Pourtant, il n'est pas anodin de noter que son argumentaire repose en premier lieu sur une mise au jour de structures sociologiques grecques similaires aux structures sociologiques que connaissent les sociétés qui pratiquent des initiations à l'âge adulte. Là où Jane Harrison cherche à lire la structure initiatique d'un ensemble discursif, Jeanmaire souhaite en quelque sorte exhumer les structures permettant qu'un tel ensemble discursif existe. Tout cela pour dire qu'un tel objectif n'avait peut-être, dans un premier temps du moins, que peu à emprunter au schéma tripartite de Van Gennep.

Il faut en effet constater que dans l'étude qu'il donne de la cryptie lacédémonienne en 1913, étude qui systématise la question de la structuration par l'âge à l'ensemble de la société spartiate, Henri Jeanmaire omet superbement les *Rites de passage*. Étant donné sa bonne connaissance de la littérature ethnographique, il serait hasardeux d'imaginer qu'il ait pu totalement l'ignorer. Comme nous l'avons déjà vu, les deux auteurs qui lui servent de référence dans cet article sont Heinrich Schurtz et Hutton Webster. Plus étonnamment, dans l'article qu'il publie en 1932 sur la possible interprétation initiatique d'un thème d'un vase du Dipylon – lecture qui dans son ambition se rapproche fortement de la lecture initiatique de l'Hymne des Courètes –, à aucun moment Jeanmaire ne cite Van Gennep, alors même que l'on y trouve des arguments que n'aurait certainement pas rejetés le folkloriste : « Ces explications [il parle des explications “populaires” ou “folkloriques” qui tentent de donner un sens aux périodes de retraite des initiés] voisinent en ce qu'elles impliquent, comme tout mythe d'initiation, le passage à un état nouveau par un simulacre de mort et l'accession à une vie nouvelle par une métamorphose[347] ». Il faut donc attendre 1939 et la publication de son travail de thèse pour qu'une brève référence soit faite à l'égard d'Arnold Van Gennep : dissertant des

[346] Jeanmaire Henri, « Cryptie », p. 123-124.

[347] Jeanmaire Henri, « Un thème initiatique (?) sur un vase du Dipylon », *Mélanges Gustave Glotz*, tome II, Paris, PUF, 1932, p. 488.

travaux de Heinrich Schurtz, Jeanmaire explique qu'entre l'enfance et le mariage, les jeunes gens sont intégrés à une vie collective intense et agrégés à une société originale (souvent de type militaire). Il ajoute que l'entrée dans cette période est solennisée par « une série de rites qui sont l'équivalent de ce que sont les rites qui solennisent le mariage et qui appartiennent aussi au type des "rites de passage[348]" ». Un renvoi en note mentionne les travaux de Van Gennep et explique que si l'expression "rites de passage" n'est pas de Schurtz, elle correspond néanmoins bien à sa description et s'avère donc commode. La référence est pour le moins fugace.

Une nouvelle fois, concernant l'initiation, ce sont bien les travaux de Schurtz et Webster qui lui fournissent l'essentiel de son matériau structurel. Il reconnaît à ces deux auteurs le mérite d'avoir diffusé, notamment pour les publics de langues anglaise et allemande, les notions usuelles sur la "société tribale". Cependant, explique-t-il, si les théories de ces deux auteurs ont permis de faire ressortir la parenté et l'unité, « qui ne semblent pas douteuses », des phénomènes liés à la structuration de la société par les critères discriminants de l'âge et du sexe, cette unité revêt dans leurs travaux un caractère artificiel de systématisme : ces synthèses en effet « suggèrent que le passage d'une forme à une autre se ferait selon la ligne d'une évolution continue de façon unilinéaire. Il serait probablement beaucoup plus exact de concevoir une tendance des divers types d'organisations initiatiques à réagir les uns sur les autres[349]. » Jeanmaire cherche donc à se détacher de l'évolutionnisme de Webster et Schurtz, mais, c'est me semble-t-il, pour acquérir une forme de liberté comparatiste à travers une conception polymorphe de l'initiation, où tout ce qui est initiatique a à voir avec ce qui ne l'est pas moins (*i.e.* réaction des organisations initiatiques les unes sur les autres). Cette conception polymorphe lui garantit l'accès à un matériau antique très hétéroclite (et donc un maximum fourni) à même de constituer la base matérielle sur laquelle il va échafauder sa démonstration de l'existence en Grèce d'initiations au sens large, et d'initiation à l'adolescence en particulier.

Ainsi, à un moment historiographique où les rites d'initiation sont une nouvelle hypothèse qu'il faut défendre par la multiplication des preuves, on observe que ce n'est pas le modèle, le schéma qui prime. Il s'agit au contraire de pratiquer un comparatisme très libre afin de débusquer un maximum d'indices faisant justement preuve de l'existence en Grèce de rites

[348] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, p. 153. Cf. également la note 1.

[349] *Ibid*., p. 155.

d'initiation. Plus que mettre en exergue la trace d'un quelconque schéma universel des rites de passage à travers les pratiques grecques, la priorité est donc de faire la preuve d'une similarité structurelle de l'organisation des sociétés grecques et des sociétés qui pratiquent les initiations, pour dans un second temps étudier les pratiques qui découlent d'une telle organisation : les rites d'initiation[350].

B.II.2 (Re)découverte des *Rites de passage* et structuralisme

Deux décennies séparent la publication de *Couroi et Courètes* du regain d'intérêt pour la question des rites d'initiation dont témoigne l'historiographie des études grecques des années 60. Or, c'est au cours de cette même décennie que les travaux d'Arnold Van Gennep acquièrent une réelle notoriété, notoriété qui ne doit pas peu à la publication en 1960 de la traduction américaine des *Rites de passage*[351]. Mais doit-on lier ces deux faits par un lien de cause à effet – qui évidemment aurait tendance à conférer au second le caractère de cause du premier –, ou n'y voir qu'une simple coïncidence ? Tenter de répondre vraiment à cette question nécessiterait une enquête approfondie à la fois du côté des promoteurs des travaux de Van Gennep et des hellénistes intéressés par la thématique initiatique, enquête que je n'ai pas pris le temps d'entreprendre[352]. Sans chercher néanmoins à fournir les résultats d'une enquête exhaustive, il est possible que des pistes de réponses se dégagent de ce que l'on a précédemment dit de la première réception de Van Gennep par les hellénistes du début du XX^{e} siècle.

C'est en effet essentiellement la redécouverte, si ce n'est simplement la découverte, des travaux d'Henri Jeanmaire qui donne véritablement l'impulsion de l'ouverture du champ de recherche des initiations dans le monde grec. Or l'on vient de voir le faible impact qu'ont eu les *Rites de passage* sur les travaux de Jeanmaire. On peut donc raisonnablement en déduire

[350] Il faudrait encore faire remarquer que Jeanmaire, en historien de son temps, est extrêmement "travaillé" par la question des origines. Or, Schurtz et Webster lui offrent probablement un matériau plus à même d'aiguiser sa réflexion que n'aurait pu le faire l'ouvrage les *Rites de passage*.

[351] Van Gennep Arnold, *The rites of passage*, (traduit par Vizedom Monika B. et Caffee Gabrielle L.), Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

[352] Et quand bien même, il n'est pas certain qu'une telle enquête permette avec certitude de démêler le jeu des influences réciproques.

que la redécouverte de Jeanmaire ne s'est pas nécessairement accompagnée d'un intérêt pour les travaux de Van Gennep, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il faille en postuler un effet mécanique obligatoire. Dans le processus de redécouverte des travaux d'Henri Jeanmaire, Ken Dowden accorde une place de choix à l'article de Mircea Eliade publié en 1959 (donc un an avant la publication de la traduction américaine des *Rites de passage*), « Les Daces et les loups[353] ». Mais c'est surtout Angelo Brelich qui a certainement le premier le mieux exploité les travaux de Jeanmaire à partir de la fin des années 50[354]. Brelich n'ignore pas pour autant les *Rites de passage* ; la façon dont il en tient compte dans son appréhension du phénomène initiatique semble néanmoins leur conférer un rôle ambigu. Dès 1961, en effet, dans une analyse historiographique de la catégorie des rites d'initiation, Angelo Brelich explique que suite aux travaux de Schurtz et Webster, il était à peu près admis que le terme d'initiation désignait les rituels qui permettent un changement social dans la vie de l'individu à l'adolescence, rituels qui sanctionnent ainsi son passage de l'enfance à l'âge adulte. Cependant, à partir de l'essai de Van Gennep, le mot retrouve (cf. son utilisation par Varron) un sens bien plus large. Ainsi, analyse Brelich, avec Van Gennep les termes d'initiation et de rites de passage ont une certaine tendance à se confondre. Or, ajoute-t-il, si l'on souhaite profiter des théories du folkloriste français, il est pourtant nécessaire de faire la part des choses entre les éléments que l'initiation possède en commun avec d'autres rites de passage, et ceux qui lui sont spécifiques[355]. Si les trois phases du schéma proposé par Van Gennep, ainsi que diverses pratiques rituelles (coupe de cheveux, changement d'habit, purification, etc.), semblent communes à de nombreux rites de passage, dont l'initiation, Brelich souligne deux différences fondamentales qui caractérisent selon lui les rites d'initiation tribale par rapport aux autres rites de passage[356] :

-à la différence des autres rites de passage, les rites d'initiation prennent nécessairement place dans un contexte tribal.

---

[353] Mircea Eliade, « Les Daces et les loups, *Numen*, 6, 1959, p. 15-31. Cf. Dowden Ken, « Van Gennep et l'initiation dans la mythologie grecque : mort prématurée d'un paradigme ? », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, 14, 2011, note 2 p. 171.

[354] *Infra*., p. 246 sq. Soulignons déjà que Brelich s'avère néanmoins assez critique vis-à-vis des travaux de Jeanmaire, leur reprochant leur manque d'ambition.

[355] Angelo Brelich, « The Historical Development of the Institution of initiation in the classical ages », *Acta Antiqua*, 9, 1961, p. 269.

[356] *Ibid.*

-les rites d'initiation ne relèvent pas du domaine du privé, mais mettent au contraire en branle l'ensemble de la communauté qui, à travers l'acceptation des normes par les néophytes, cherche à s'incarner et se reproduire.

Nous aurons l'occasion de revenir sur l'importance de ces distinctions qui, associées à un souci d'historicisation des phénomènes, teinté de la persistance d'un évolutionnisme à peine larvé, vont permettre à Brelich de se fixer d'originaux objectifs en termes d'analyse des rites d'initiation en pays grec. Constatons simplement pour l'instant que finalement selon Brelich, à l'exception des trois phases du schéma de Van Gennep, la meilleure façon de profiter des travaux du folkloriste, c'est encore de les tenir à bonne distance.

En France, le regain d'intérêt pour les rites d'initiation prend place dans le cadre plus général d'émergence du courant historiographique de l'anthropologie historique et donc, pour ce qui concerne particulièrement l'antiquité grecque, dans le cadre de redécouverte, autour de Jean-Pierre Vernant, des travaux de Louis Gernet. Or si l'on sait combien Gernet a été convaincu par les travaux de Jeanmaire, l'on n'a pas encore dit que lui non plus ne prend pas la peine de faire appel aux travaux de Van Gennep pour proposer en 1944 sa recension du *Couroi et Courètes*.

C'est bien évidemment à l'important travail de Pierre Vidal-Naquet autour du chasseur noir que l'on doit cette redécouverte de Jeanmaire, à travers Louis Gernet. C'est aussi lui qui, me semble-t-il, impulse véritablement ce regain d'intérêt pour les rites d'initiation en histoire grecque. Mais il faut d'emblée souligner que le contexte historiographique de l'objet rites d'initiation sur lequel débouche cette nouvelle impulsion diffère fortement de celui qu'a connu Henri Jeanmaire. Ce dernier avait en effet tout à prouver et l'on a vu que cela avait certainement orienté son choix de préférer Schurtz et Webster à Van Gennep. Rien de comparable à la sortie des années 60. Très vite, il devient évident que les rites d'initiation en Grèce antique ne sont pas une hypothèse, mais un fait[357]. L'objectif change alors quelque peu :

[357] C'est d'ailleurs en partie déjà le cas une décennie plus tôt, puisque Brelich peut ainsi estimer que les buts que s'est fixés Jeanmaire sont finalement assez pauvres : il s'est en effet agi pour lui de montrer et donc de conclure qu'il existait chez les Grecs des résidus de pratiques initiatiques comme chez les peuples dits "primitifs", alors que selon Brelich cette assertion aurait en fait dû constituer un postulat. Cf. Brelich Angelo, « Initiation et histoire », *in* Bleeker Claas J. (éd.), *Initiation*, Contributions to the theme of the study-conference of the international association for the history of religions held at Strasburg, september 17th to 22nd 1964, *Numen*, Supplément X, Leiden, Brill, 1965, p. 223.

il n'est plus question de légitimer le recours à une catégorie anthropologique en montrant, à partir de l'établissement de parallèles grecs/ethnographiques, des analogies de toutes sortes. Il s'agit donc d'une part de débusquer de nouveaux rites d'initiation, partout, toujours, puisque c'est en fait qu'il y en a ; et d'autre part, dans le sillage de l'option structuraliste empruntée par Vidal-Naquet, de mettre au jour les réseaux sémantiques qui traversent ces rites d'initiation grecs. On pourrait donc penser qu'une plus large place se trouve donc à même d'être accordée aux travaux de Van Gennep. Pourtant, cette option structuraliste (ou, *a minima*, inspirée du structuralisme) va, me semble-t-il, jouer contre Van Gennep.

Regardons d'abord la place accordée au folkloriste par Vidal-Naquet. Dans son étude pionnière de 1968, la référence est si succincte qu'elle n'appelle pas vraiment de commentaires[358]. Sauf erreur de ma part, il n'en parle même pas dans son étude sur le Philoctète de Sophocle (1971). En revanche, une attention – quelque peu – plus grande lui est accordée dans son article « Le cru, l'enfant grec et le cuit » publié en 1974. Alors qu'il vient d'évoquer la façon dont, en élargissant à d'autres types de procédures rituelles et sociales que celle de l'intégration à la communauté adulte la possibilité d'être rangées sous la catégorie de l'initiation (sociétés secrètes, initiations chamaniques, etc.), Lafitau a fait progresser notre connaissance de l'initiation, Pierre Vidal-Naquet poursuit son analyse historiographique en abordant le rôle de Van Gennep. En élargissant encore davantage ce cadre d'analyse, ce dernier a selon l'helléniste, tenté une première “formalisation”, « montrant que l'ensemble gigantesque de ces procédures pouvait être distribué sous ces trois rubriques : rites de séparations, rites de marge, rites d'agrégation[359]. » Or, cette formalisation induit, selon Vidal-Naquet, l'existence d'un « découpage du temps et de l'espace qui est propre aux “rites de passage[360]”. » Un temps construit autour de l'axe quotidien/exceptionnel ; un espace pensé autour de l'articulation monde humanisé/monde sauvage. Et c'est ce qui l'intéresse. « Espace et temps sont donc “binaires”, tandis que le rythme de l'action, défini par Van Gennep, est ternaire[361]. » L'analyse des *Rites de passage* est déjà passée ici à la grille de lecture structuraliste, le schéma proposé par Van Gennep ne se réduisant presque qu'à être un

[358] Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Annales* (*ESC*), 23, 2, 1968, p. 956.

[359] Vidal-Naquet Pierre, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *in* Le Goff Jacques et Nora Pierre, *Faire de l'histoire*, III, Paris, 1974, p. 146.

[360] *Ibid.*

[361] *Ibid.*, p. 147.

“rythme”.

Il n'est pas encore temps d'étudier cette grille et ses conséquences sur l'appréhension des rites d'initiation. Il faut, néanmoins, déjà souligner combien les ambitions du structuralisme dépassent le cadre encore trop morphologique de l'anthropologie développée par Van Gennep. Il s'agit en effet de dévoiler, à l'intérieur d'une portion du social délimitée par l'observateur, un réseau sémiotique et sémantique qui fasse sens en regard des structures qui sous-tendent l'ensemble social dans lequel cette portion s'inscrit, voire plus généralement en regard des structures mêmes de l'esprit. Certes, la mise au jour de ce réseau sémantique dans le cadre des initiations grecques passe dans un premier temps par un repérage de ces mêmes initiations, et donc prend appui sur la formalisation, par l'anthropologie, de la catégorie des rites d'initiation ; et à ce moment de l'analyse, il n'y a pas à douter que la tripartition van gennepienne, le rythme ternaire, soit d'un utile recours. Mais ceci ne constitue qu'une nécessaire première étape vers le véritable travail de l'historien comparatiste, qui consiste, lui, à mettre au jour les mots de « la langue initiatique », par le recours à l'anthropologie structuraliste, sans oublier toutefois d'analyser leur « agencement en phrases » dans un contexte historico-social spécifique, par le biais de l'analyse diachronique chère à l'histoire. C'est cette option épistémologique, évidemment aménagée à la marge en fonction des sensibilités propres à chaque historien, qui sera privilégiée par les principaux “héritiers” de Vidal-Naquet.

Ceci étant dit, il faut voir pourtant que *Les rites de passage* avaient quelque argument à faire valoir dans une perspective structuraliste, tant le schéma développé par Van Gennep semble lui-même porteur d'un potentiel sémantique temporel lié au passage et à la transformation. Potentiel, en outre, aisément transférable au domaine du discours puisque « la transformation d'état qui en constitue le fondement se trouve en effet représenter l'un des éléments constitutifs de tout récit[362]. » Or la possibilité de cette transposition a bel et bien été repérée par certains hellénistes qui ont par la suite cherché à exploiter et user, presque jusqu'à la corde, le schéma de Van Gennep, s'engouffrant dans une sorte de spirale du “tout initiatique”, frôlant ainsi le truisme. Souvent lieux de prétexte pour une application non critique d'un schéma facilement applicable, plutôt que d'analyses problématisées, il nous faudra revenir plus avant sur ces études qui témoignent d'un moment spécifique de l'historiographie des rites d'initiation grecs.

[362] Calame Claude, *op. cit.*, 2003, p. 16.

B.II.3 Les rites de passage, source d'un imaginaire initiatique

On constate donc que même si les travaux de Van Gennep semblent rétrospectivement décisifs dans le développement du champ de recherche des rites d'initiation grecs, peu nombreux ont en réalité été les chercheurs (sérieux) à vraiment essayer de discuter son schéma. Pour les raisons méthodologiques évoquées précédemment, il est difficile de dire si *Les rites de passage* ont pu servir de pivot pour le basculement d'une génération de chercheurs à une autre, de celle de Harrison et Jeanmaire, peu soucieuse de la théorie des rites de passage, à la génération des années 70-80 marquée notamment (mais pas seulement) par l'impact du structuralisme dans ce champ de recherche. Quoi qu'il en soit, cette réception en demi-teinte est une des raisons possibles (en même temps qu'une conséquence) du manque d'analyse critique dont a longtemps souffert la réception de la catégorie des rites d'initiation au sein des études grecques.

Au terme de ce parcours, on pourrait donc presque légitimement s'interroger sur le choix fait au sein de ce travail de consacrer tant de temps à Arnold Van Gennep alors que j'ai par ailleurs tenté de montrer que sa réception avait été pour le moins modeste. Pourtant il faut voir qu'au-delà de leur faible portée théorique et du faible travail critique dont ils ont été l'objet, les travaux de Van Gennep ont été fondamentaux pour les hellénistes, en se posant d'une part, par la formalisation dont ils sont porteurs, comme source d'autorité, et en permettant d'autre part, à l'instar des travaux de Schurtz et Webster au début du XX^{e} siècle, de fournir aux hellénistes une représentation commune de ce qu'est un rite d'initiation. Dans cette perspective, les matériaux ethnographiques pris séparément deviennent alors secondaires ; mais coagulés en un modèle, ils font l'initiation, ils sont l'initiation. Une initiation qui à la différence de Schurtz et Webster a acquis une forme de dynamisme que traduit la tripartition du schéma van gennépien. Et en même temps, ces matériaux ethnographiques demeurent pourtant toujours bien présents, comme en filigrane dans le schéma. Ils forment, à la conscience des hellénistes, une sorte de toile de fond (background) initiatique sur laquelle vont commodément venir se projeter pratiques et discours hellènes[363].

[363] L'analyse très internaliste de la littérature historiographique que je viens de donner ici ne doit en aucun cas masquer le fait que la réception mitigée de l'ouvrage d'Arnold Van Gennep est aussi due à la position marginale que ce dernier a occupée dans le monde académique français.

C Qu'est-ce que les rites d'initiation ?

C.I *Paradigme, concept, catégorie : de la nature des rites d'initiation*

Analyser la fabrication des rites d'initiation dans *Les rites de passage* ne signifie pas que l'on en a terminé avec le travail de déconstruction de cette catégorie qui déborde largement ce seul ouvrage. Les apports théoriques développés à la suite d'Arnold Van Gennep seront en conséquence examinés plus avant. Néanmoins, cela me semble déjà suffisant pour s'interroger sur la nature de ce que, jusqu'à présent, j'ai le plus souvent désigné comme étant une “catégorie”, plus rarement un “concept” ou une “notion”. Car qu'est-ce au fond qu'un rite d'initiation ? Quelle est la nature de cet outil qu'utilise l'historien de l'antiquité pour décrire et analyser pratiques et discours ? Ne prétendant aucunement faire œuvre d'épistémologue, les quelques réflexions qui suivent se veulent éminemment modestes. Leur économie me semblait néanmoins impossible tant se jouent ici à la fois les possibilités heuristiques des rites d'initiation, mais aussi leur puissance narrative. Seront donc brièvement examinées, dans ce qui suit, différentes propositions théoriques quant à la nature épistémologique des rites d'initiation : paradigme, concept, catégorie, prototype ? Mais avant l'analyse, bref retour à l'impression, à la sensation, comme en écho à ce qui a été dit en introduction : et si, en plus d'être démodés, les rites d'initiation n'étaient finalement qu'un truisme ?

C.I.1 Le schéma des rites de passage : un truisme ?

La catégorie des rites de passage construite par Van Gennep, et à laquelle appartiennent en théorie les rites d'initiation “tribale”, est, comme nous l'avons vu, le fruit d'un entremêlement de notions abstraites et de catégories plus figuratives qui permettent, à travers un jeu métaphorique, de rendre efficient tant dans des contextes matériels que symboliques, leur potentiel schématisant. L'hétérogénéité de la matière idéelle/conceptuelle dont ils sont constitués rend certes leur appréhension compliquée, mais permet d'un autre côté une application large de ce schéma, que ce soit d'un point de vue comparatiste ou interprétatif.

Leur champ d'application est donc divers, et protéiforme est la manière de les appliquer. Mais cette diversité n'est-elle pas, aussi, la conséquence de la généralité (au sens d'évidence) du propos dont ils sont porteurs ? Ou pour le dire plus brutalement, le propos des rites de passage, et donc partant des rites d'initiation, ne relève-t-il pas du truisme ?

Car voilà bien une faute dont ont parfois été soupçonnés les rites de passage : celle de n'être qu'un truisme. Et, régulièrement réduit par certains successeurs de Van Gennep à sa simple trame chronologique, celle du passage d'un avant à un après médiatisé par un entre-deux, il faut admettre que le schéma des rites de passage se meut dans une zone qui flirte avec celle de l'allant de soi. Envahi parfois par ce sentiment d'évidence, il m'arrive de m'interroger sur la pertinence et la consistance d'un tel objet de recherche : pourquoi dès lors s'acharner sur une catégorie qui n'a comme seul succès à porter à son crédit que celui de parvenir à mettre en lumière le fait que... mais que quoi d'ailleurs ? Que tout se meut et change à mesure que le temps passe ? Au bout du bout, c'est probablement quelque chose de cet ordre général-là qui se joue à travers ce schéma. Mais l'on voit bien que cette définition ne saurait résumer à elle seule la portée des rites de passage telle qu'on a pu l'analyser précédemment. Et, au moment même où l'on serait donc tenté de conclure au truisme de la catégorie, on prend conscience que l'énonciation de ce truisme n'est ni évidente, ni même semble-t-il apte à saisir le fondement de cette catégorie. Certainement, donc, me suis-je trompé et ne s'agit-il en rien d'un truisme. Me voilà donc pour un temps rassuré quant à l'intérêt de mon travail ; mais pas plus avancé en ce qui concerne la raison d'une telle sensation à l'origine de cette interrogation.

À la suite de Nicole Belmont, une piste – parmi d'autres – peut éventuellement être cherchée du côté de la dimension non réflexive de cette sensation, de ce ressenti, en affirmant que cette impression n'est justement qu'une simple impression et qu'elle résulte d'un processus d'effacement des conditions qui l'ont rendue possible. Nicole Belmont propose en effet de mettre en parallèle cette impression avec celle qui est ressentie par certains patients à la suite d'une analyse. Ce qui nous est dit ou montré apparaît alors comme un truisme non parce que nous l'avons toujours su ou vu, mais parce que nous avons la sensation de l'avoir toujours su ou vu. Or si cette sensation semble si réelle, c'est que c'est le cadre même de notre perception qui a été modifié afin que nos yeux soient portés, comme intuitivement, sur ce qui effectivement apparaît *a posteriori* comme un truisme.

Au-delà donc de la dimension péjorative que charrie l'idée de truisme, il me semble

intéressant au contraire de ne pas négliger, comme source possible du succès de la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque, la sensation d'évidence nouvelle (et fausse ?) qu'elle procure. « Mais comment n'y ai-je pas pensé plutôt ? » Cette sensation d'avoir désormais les yeux ouverts sur ce qui était si évident, mais qu'on ne voyait pourtant pas ; et qu'il faut à présent vite, et de manière exhaustive, mettre au jour, partout où il se manifeste. Et de cela, le chasseur noir, si visiblement omniprésent dans l'univers mental, discursif et pratique grec, et pourtant si longtemps demeuré caché, semble être le parfait exemple. Truisme peut-être, donc, mais porteur d'un potentiel heuristique, néanmoins ; et, ainsi, certainement davantage qu'un truisme. Mais qu'est-ce donc qu'un rite d'initiation ?

C.I.2 Les rites d'initiation : un paradigme “kuhnien” ?

Les rites d'initiation sont-ils une sorte de paradigme “kuhnien”, comme l'a, entre autres, suggéré David B. Dodd[364] et comme l'a discuté, à sa suite, Ken Dowden[365] ? En réalité, il ne s'agira pas vraiment de discuter ici de la légitimité de l'emprunt d'un concept forgé pour décrire le fonctionnement des sciences “dures”, à des fins d'analyse d'une catégorie des sciences humaines. Ni non plus tout à fait, dans l'hypothèse où cette légitimité serait acquise, de savoir si les rites d'initiation, en tant que catégorie modélisante, répondraient aux critères minimums permettant de les faire entrer dans cette super-catégorie des paradigmes, au sens kuhnien du terme – même si nous croiserons inévitablement cette question. Non. Ce qui m'intéressera ici, plus modestement, c'est de comprendre ce que cet emprunt tente de nous dire, d'un point de vue épistémologique et historiographique, des rites d'initiation.

Dodd suggère que la dimension paradigmatique, au sens kuhnien du terme, dont selon lui sont porteurs les rites d'initiation, est une création que l'on doit à Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet[366]. N'approfondissant néanmoins pas plus avant cette idée de création, on

[364] Dodd David B., « Preface », Dodd David. B., Faraone Christopher A. (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres, Routledge, 2003, p. xiv. Plus généralement, les auteurs qui ont contribué à cet ouvrage reprennent fréquemment l'idée de “paradigme initiatique”, même si certains parlent aussi facilement de “concept” à propos des rites d'initiation.

[365] Dowden Ken, « Van Gennep et l'initiation dans la mythologie grecque : mort prématurée d'un paradigme ? », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, 14, 2011, p. 171-179.

[366] Dodd David B., *op. cit.*, p. xiv : « [*They*] *have created a kind of Kuhnian paradigm* [...] ».

ne comprend pas vraiment s'il estime qu'il faut réellement considérer que cette dimension paradigmatique n'est que la conséquence d'un travail de construction théorico-empirique précisément situé, et presque *ex nihilo*, par les historiens de l'École de Paris (opinion qui aurait pour conséquence de vider de toute dimension paradigmatique cette catégorie, antérieurement à ce travail de construction), ou s'il s'agit plutôt de mettre en exergue un moment historiographique spécifique qui a permis que s'actualise, que devienne effective, à travers des travaux spécifiques, une dimension paradigmatique qui antérieurement – si ce n'est originellement – était déjà en devenir dans la catégorie des rites d'initiation. Ken Dowden est pour sa part plus explicite quant à cette question, et avant même d'aborder le caractère kuhnien des rites d'initiation, il met en avant l'ambition originellement paradigmatique du travail de Van Gennep : ce dernier ayant selon lui tenté, tout comme Frazer, mais avec davantage de réussite, « de réduire la diversité par l'imposition d'une structure, d'un modèle, d'un paradigme[367]. » Mais Dowden émet cependant une réserve : cette réduction de la diversité à, « sinon l'unité, au moins la trinité[368] », n'est, hormis chez quelques chercheurs, pas immédiatement effective « car le renom de cette structure n'était pas complet jusqu'à la traduction américaine de 1960[369] ».

Pour Dowden, la question n'est donc pas seulement de savoir si Van Gennep est parvenu à réduire la « diversité », mais aussi de comprendre à partir de quand cette réduction modélisatrice a réellement pris effet. Ce n'est pas seulement le contenu qui importe, mais aussi son degré d'acceptation. Et l'on rejoint en quelque sorte ici l'opinion de Dodd : qu'il s'agisse d'insister sur les travaux de l'École de Paris ou sur la traduction américaine des *Rites de passage*, ce sont bien les années 60 qui apparaissent comme le moment, concernant les rites d'initiation, où s'est joué quelque chose de l'ordre du paradigme kuhnien. Le moment où, de simples candidats à la condition de paradigme, les rites de passage – et partant les rites d'initiation – sont devenus paradigme, c'est-à-dire ont acquis suffisamment de légitimité et de rayonnement pour contester l'hégémonie culturelle d'un autre paradigme et finalement s'imposer eux-mêmes comme paradigme.

Mais quel autre paradigme ? La question est d'importance. D'une part, selon la théorie

---

[367] Dowden Ken*, op. cit.*, 2011, p. 171. Retenons la comparaison avec Frazer, elle reviendra bientôt dans la discussion.

[368] *Ibid.*

[369] *Ibid.*

de Kuhn, c'est bien en remplacement d'un paradigme que vient s'imposer un autre paradigme. Mais, d'autre part, s'interroger sur l'éventuel paradigme qu'aurait remplacé le paradigme initiatique c'est aussi s'intéresser aux manières d'appréhension du réel différentes dont seraient porteurs ces deux paradigmes, et, partant, commencer à réfléchir au contenu théorique du paradigme initiatique.

Pour Hendrik S. Versnel, ce paradigme dont sont venus prendre la place les rites d'initiation, est celui de la "nouvelle année", pour lequel a beaucoup œuvré Frazer. Ce qui retient particulièrement son attention, c'est le fait qu'au moment où ils s'affrontent, ces deux paradigmes (nouvelle année *vs* initiation) exploitent un même matériel dramatique : les « *dying and rising heroes*[370] ». Rien d'étonnant néanmoins à cela puisque, explique-t-il, tous deux ont pour caractéristique centrale de s'intéresser à la transition[371]. Ces deux paradigmes ont donc en commun à la fois l'objet de leur questionnement (la transition) et le matériel à partir duquel s'y intéresser (les *dying and rising heroes*) ; à moins que ce ne soit l'inverse et que l'intérêt pour la transition ne soit que la conséquence d'une lecture métaphorique d'un matériel dramatique remarquable, surprenant, qui finalement interroge ? Peu importe en réalité ici. Ce qui doit nous questionner dans ce tableau, c'est l'absence, au premier abord s'entend, du grain de sable qui enraye la machinerie de la "nouvelle année", de l'anomalie qui suspend l'extension du cadre du paradigme dominant et conduit à la recherche d'un nouveau paradigme. Or, comme nous allons le voir, cette anomalie existe, à l'intérieur même du matériel dramatique des *dying and rising heroes*. Nous l'avons d'ailleurs déjà subrepticement rencontrée et serons amenés à faire plus avant sa connaissance. Elle ne vient donc pas d'ailleurs, comme pour perturber la tranquillité du paradigme dominant ; elle est déjà là, sous nos yeux. Simplement nos yeux ne savent pas encore voir. C'est que, pour qu'ils voient, il faudrait qu'il y ait changement de paradigme ; mais d'un autre genre de paradigme, d'un paradigme de niveau supérieur.

C.I.2.1 *Un paradigme dans un paradigme*

Dans la perspective qu'adopte Versnel, si les rites d'initiation sont un paradigme, ils ne

[370] Versnel Hendrick S., *op. cit.*, p. 3.

[371] *Ibid.*

sont jamais en quelque sorte qu'un paradigme dans le paradigme. Il est nécessaire en effet de prendre du recul pour voir que les interprétations concurrentes de la nouvelle année et de l'initiation ne sont jamais rien d'autre au départ qu'une forme d'application, au matériel dramatique des *dying and rising heroe*s, d'une concurrence de paradigmes plus englobants en matière d'histoire des religions, et plus généralement de sciences humaines : en l'occurrence, un premier paradigme qu'il qualifie de "substantiviste" (*substantive*), dans la lignée de la pensée de Tylor, et qui fait de la fertilité l'alpha et l'oméga de l'interprétation ; et un paradigme fonctionnaliste, d'inspiration durkheimienne, qui propose une interprétation sociale de la religion. Replacée dans le cadre des changements de paradigmes, cette distinction permettrait de mettre en exergue un XIX^{e} siècle centré sur l'individu et les motifs souvent utilitaristes, et un XX^{e} siècle plus "socio-culturel" où l'accent serait porté sur la mentalité et le comportement collectif[372].

C'est par cette porte du collectif que notre anomalie vient justement s'immiscer dans le paradigme de la nouvelle année. Celle-ci se nomme ici Titans, là Courètes ; plus généralement Initiateurs. Elle est présente tant dans la légende du Dionysos-Zagreus de la tradition orphique, que dans l'hymne des Courètes de Palaikastro. Elle est cette présence parfois, dans le mythe, à côté du *Dying and rising hero*, d'un groupe ou d'un collectif d'êtres, recouverts, semble-t-il, d'une couche d'argile, et qui selon Harrison ne parviennent pas à pleinement trouver leur rôle dans le paradigme de la fertilité, mais s'expliquent aisément à travers l'initiation. Je souligne « ne parviennent pas à *pleinement* », et non « ne parviennent pas » tout court. La différence est d'importance puisque l'on verra qu'Harrison ne rejette pas l'interprétation de la fertilité ; elle la trouve simplement incomplète[373]. Elle est en quelque sorte, dans un certain sens, partisane de ce que Versnel nomme une approche

---

[372] *Ibid*., p. 7-10. L'approche "socio-culturelle" est en réalité une sorte de sur-paradigme composée de manière réflexive à partir de deux paradigmes : le paradigme fonctionnaliste, déjà évoqué, et le paradigme "culturel symbolique". Bien que ce dernier se distingue des deux paradigmes substantiviste et fonctionnaliste en ne disant pas ce que la religion fait pour la société, mais ce qui est dit, à travers la religion, de la société (focalisation sur le sens plus que sur les effets), Versnel estime néanmoins qu'il présente des points communs avec la pensée de Durkheim. Il considère donc les deux comme, chacun à leur manière, des fonctionnalismes (instrument de cohésion sociale pour l'un, instrument de construction cosmologique pour l'autre) ; et parle ainsi, au sujet de la réunion de la dimension instrumentale et de la dimension symbolique, d'approche socio-culturelle.

[373] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 16.

“polyparadigmatique” de la religion[374]. Mais dans un certain sens seulement. Car dans le cas d'Harrison, il s'agit plus d'une illusion que d'une possibilité réelle. C'est l'impression laissée à celui ou celle qui n'a pas (encore) conscience qu'il vient de mettre le doigt dans un véritable engrenage ; l'impression laissée à celle qui se pense (encore) comme une alliée, plus que comme une opposante à Frazer. L'impression laissée à celle qui sait – et son enthousiasme en témoigne – que son approche s'inscrit dans un nouveau paradigme, mais qui n'est pas pleinement consciente que des paradigmes concurrents ont tendance à lutter pour l'hégémonie.

À mon corps défendant, je me surprends à, en quelque sorte, déjà anticiper l'analyse de l'hypothèse pionnière de Jane Harrison. Mais ce n'est que pour constater que si l'on accepte la chronologie du changement de paradigme proposée par Versnel, le potentiel paradigmatique des rites d'initiation (si c'est bien de cela qu’il s'agit), par son inscription dans le paradigme fonctionnaliste, est originel. Il nous viendrait donc du début de l'historiographie de cet objet. Pourtant, on a déjà souligné le poids des années 60 dans l'épanouissement du caractère paradigmatique des rites d'initiation[375]. Or, s'il est un fait à peu près certain, c'est qu'il n'a pas fallu au paradigme socio-culturel l'arrivée dans les années 60 pour se substituer presque complètement au paradigme substantiviste. Comment expliquer alors ce décalage entre ces deux sortes de paradigmes imbriqués ? Peut-être, simplement, en retirant justement aux premiers (nouvelle année / initiation) leur prétention à être des paradigmes au sens kuhnien du terme ?

Sur quoi repose cette idée de rites d'initiation comme paradigme ? Quel pourrait être le contenu paradigmatique de ce paradigme ? C'est Ken Dowden qui nous servira ici de guide puisque son article sur le paradigme initiatique, mentionné ci-avant, cherche à répondre aux questions posées justement à ce paradigme par l'ouvrage co-dirigé par David Dodd et Christopher Faraone. Ces questions sont selon Dowden au nombre de trois :

1) « que l'on a créé une sorte de paradigme kuhnien [...] ;

2) que l'on a reçu sans critique la conception selon laquelle l'initiation était un phénomène commun et lisible de façon cohérente dans le monde grec ;

---

[374] Versnel Hendrick S., *op. cit.*, p. 11.

[375] Selon Fritz Graf, le paradigme de la fertilité continue de dominer les études grecques jusqu'à la mort de Martin P. Nilsson (1967). Cf. Graf Fritz, « Initiation : a concept with a troubled history », *in* Dodd David B., Faraone Christopher A. (éd.), *op. cit.*

3) que l'on a supposé que le concept nous prête les clés herméneutiques pour donner accès à n'importe quelle production soit culturelle soit littéraire[376]. »

C'est la réponse qu'il apporte à la question 1 qui sera particulièrement l'objet de mon attention, même si cela ne nous empêchera pas de déjà inscrire dans un coin de nos têtes les questions 2 et 3. Il s'agit dans un premier temps de justifier le recours à ce terme. Dowden sait que Thomas Kuhn a refusé aux sciences humaines la capacité à créer des paradigmes. Mais selon lui c'est une erreur ; et l'acquisition de cette capacité, notamment concernant les travaux mythologiques, il pense pouvoir la situer dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle, et lui attribue comme possible condition (certes floue !), « les nouvelles méthodes critiques ». Pourtant un paramètre continue de distinguer les paradigmes mythologiques des paradigmes kuhniens, reconnaît-il : l'existence perpétuelle, en mythologie, de paradigmes concurrents[377].

Autre question : ces paradigmes sont-ils falsifiables ? « On peut répondre que oui », explique Dowden, sans beaucoup plus de précisions et sans donc se montrer très convaincant, ayant seulement évoqué les limites du paradigme orientalisant de Max Müller ou de celui de la fertilité[378]. C'est à ce moment de l'exposé que revient la question des rites d'initiation. Ils sont un paradigme, dit-il, car en tant que tel ils peuvent, tout comme la psychologie ou le structuralisme, « éclairer nos mythes et nos sociétés[379] ». Rites d'initiation, psychologie et structuralisme semblent donc tenus par Dowden pour des paradigmes de niveau conceptuel similaire. Cette considération n'est pourtant pas sans poser problème, et ainsi Dowden de prévenir : « Mais l'initiation s'éloigne des deux autres et donne l'apparence de revendiquer certains faits historiques et sociaux, d'être plus historique et moins idéologique que le structuralisme ou la psychanalyse[380]. » De par leur inscription plus forte dans le réel, les rites d'initiation seraient-ils alors moins paradigmatiques que le structuralisme ? Nous serions alors de retour à l'idée d'une sorte de sous-paradigme. Dowden ne peut se résoudre à une telle conclusion ; il poursuit en conséquence, et voit dans l'ambiguïté du statut de la trifonctionnalité dumézilienne, une analogie possible.

C'est en effet à travers l'évolution de la pensée de Dumézil quant à la consistance de sa

[376] Dowden Ken, *op. cit*., 2011, p. 172.

[377] *Ibid*., p. 175.

[378] *Ibid.*

[379] *Ibid.*

[380] *Ibid*., p. 175-176.

trifonctionnalité, que Dowden tente de lire la dimension paradigmatique des rites d'initiation. Après Wouter Belier, Dowden insiste sur la progressive dé-historicisation de la trifonctionnalité dumézilienne aux yeux mêmes de Dumézil, jusqu'à ne devenir qu'une « formation de la pensée ». Or une plongée historiographique dans les rites d'initiation nous montre selon lui un processus similaire :

« Nous pouvons plutôt, reconnaître dans les faits indo-européens ou grecs un phénomène que Van Gennep a déjà reconnu dans les sociétés très différentes. Il y a peut-être de tels rites ; il y a probablement une mythologie fondée dans ces rites ; il y a une mythologie fondée sur cette mythologie. Il y a ensuite une narratologie qui part de ces mythologies pour construire une structure narrative tout à fait satisfaisante. Ou peut-être parce qu'elle est satisfaisante, les poètes et les romanciers l'ont créée. Et la satisfaction réside dans la psychologie humaine, la source ultime de tout rite, tout mythe, toute narration[381]. »

Tentons un commentaire : les rites d'initiation sont la résultante d'une imbrication de données provenant de contextes différents et de niveaux logiques et cognitifs différents. Mais ils sont surtout une structure à emboîtement où chaque niveau supérieur est toujours moins en prise avec le réel (entendu comme en lien avec le processus anthropopoiétique) que le niveau qui le précède. Or, ce n'est qu'au niveau le plus supérieur que la catégorie des rites d'initiation paraît, en tout cas aux yeux de Dowden, pleinement acquérir toute sa dimension paradigmatique. Elle devient alors la capacité de l'esprit humain à produire de la « triadicité progressive[382] ». Pourtant, il faut remarquer qu'à ce niveau d'abstraction, la triadicité a encore peut-être à voir avec le schéma des rites de passage, mais déjà plus avec les rites de passage eux-mêmes, et d'autant moins avec les rites d'initiation entendus comme processus anthropopoiétique possible parmi d'autres[383]. Il me semble donc qu'en acquérant sa pleine dimension paradigmatique, la catégorie des rites d'initiation en perd du même coup tout son attachement au réel, et donc ce qui a fait que l'on a un jour décidé d'inventer un syntagme à même de signifier un processus social historiquement observable. Signe peut-être que les rites

[381] *Ibid*., p. 176.

[382] *Ibid*., p. 177.

[383] Il nous faudra plus avant revenir sur ce qu'implique, du point de vue de l'écriture de l'histoire, cet emboîtement de niveaux tous liés au thème de la triadicité (cf. *infra*., p. 195 sq).

d'initiation ne sont donc pas prioritairement un paradigme...

C.I.2.2 *L'incarnation d'un paradigme*

C'est une réflexion de Hendrick Versnel qui nous permettra d'en finir sur ce point. De l'utilisation grandissante de l'initiation à des fins herméneutiques, il explique que l'on assiste au façonnage d'un véritable modèle (*shaping of a pattern*). Or dit-il, à la manière dont le complexe des *dying and rising gods/kings* s'est organisé autour des fêtes du nouvel an, « le cadre de référence est dorénavant le candidat initié, banni, cruellement mis à l'épreuve, parfois condamné à mort, qui revient triomphant et avec un nouveau statut[384]. » Ainsi ajoute-t-il, si avec Frazer et ses successeurs le complexe mythe/rite trouvait ses fonctions dans le large cadre de la fertilité végétale, le complexe initiatique a lui aussi été incorporé dans un cadre plus large, celui de « l'existence marginale[385] ».

Bien qu'il soutienne l'idée que les rites d'initiation sont un paradigme kuhnien, il me semble que par sa mise en exergue d'un nouveau protagoniste (l'initié ou celui qui vit une existence marginale), Versnel nous entraîne malgré lui sur une autre piste. Peut-être, en effet, est-il possible de considérer que ce personnage de l'initié n'est pas tant en lui-même l'*incarnation* d'un paradigme qui serait celui de l'initiation, que l'*illustration* d'un paradigme plus global : celui de l'approche socio-culturelle ou socio-constructiviste. Quoi de plus parlant en effet, pour illustrer cette nouvelle perspective, que cet Homme “fait” par des Hommes à travers un ensemble de manipulations sociales et symboliques[386]. Et Versnel ne s'y est pas trompé en affirmant qu'en passant du cadre végétal frazérien au personnage de l'initié, on est passé du domaine de la nature à celui de la culture, de la société[387].

À travers la focalisation d'une partie des études grecques sur les rites d'initiation, il est finalement possible de faire l'hypothèse qu'il ne s'est pas tant agi de *proposer* un nouveau cadre d'appréhension du monde (ce qui est un objectif du paradigme) qui aurait été celui du

[384] Versnel Hendrick S., *op. cit.*, p. 59 : « […] *the frame of reference is now the initiation candidate, banished, sorely tried, sometimes doomed to death, coming off triumphant, returning with a new status*. »

[385] *Ibid.*

[386] Et même si tout l'art de l'initiation, comme nous le verrons, consiste pourtant à naturaliser ce processus social et les statuts sociaux qui en découlent.

[387] Versnel Hendrick S., *op. cit.*, p. 59.

paradigme initiatique, que de plutôt *donner à voir* un nouveau cadre d'appréhension du monde qui dépasse largement le cadre initiatique. De ce point de vue, c'est donc la puissance suggestive, illustrative et figurative des rites d'initiation qui ont en quelque sorte fait leur force en tant que paradigme (au sens classique de modèle) d'un paradigme plus général (au sens épistémologique). Et qui de plus qualifié pour jouer l'initié marginal par excellence que le chasseur noir.

Bien évidemment, cela n'enlève rien au fait que la catégorie des rites d'initiation, et particulièrement sa figure tutélaire du chasseur noir avec ses marqueurs spécifiques[388] que sont le noir, la frontière ou la jeunesse, réponde parfaitement à une des caractéristiques, selon Dowden, du paradigme kuhnien : dépasser la « tyrannie des données » pour permettre à la communauté scientifique de maîtriser le nombre de données requises pour répondre aux questions posées par le paradigme[389]. Mais cette mise en exergue de la fonction illustrative et figurative des rites d'initiation nous conduit vers l'idée que leur dimension paradigmatique n'est peut-être que superficielle, et qu'il est nécessaire de dépasser cette enveloppe paradigmatique qui reste trop externe, pour pénétrer plus profondément et voir les procédés logiques, cognitifs, mentaux, qui se déroulent au sein même de cette catégorie.

C.I.2.3 *L'impérialisme interprétatif des rites d'initiation*

Ainsi, d'une part, je ne conclurai pas que les rites d'initiation ne sont pas un paradigme ; par différentes caractéristiques, ils répondent à certains critères des paradigmes, et cette dimension paradigmatique rend dans une certaine mesure compte de l'accueil non réflexif de cette catégorie en histoire ancienne, de l'unanimisme qu'elle a finalement rencontré et de son omniprésence (réponses aux questions 2 et 3 posées par l'ouvrage co-dirigé par Dodd et Faraone). Mais j'insisterai sur le fait qu'ils sont à mon avis plus que cela, et c'est ce plus qui, dans une perspective historiographique, me semble vraiment intéressant.

D'autre part, je soulignerai qu'au-delà des critères épistémologiques qui ont amené certains hellénistes à parler de paradigme kuhnien au sujet de la catégorie des rites d'initiation,

[388] Je reviendrai plus avant sur cette notion de "marqueurs spécifiques" à partir des réflexions de Hendrick Versnel.

[389] Dowden Ken, *op. cit*., 2011, p. 173.

il demeure des critères plus intuitifs qui ont pu justifier le recours à une telle qualification. Cette utilisation du terme paradigme kuhnien présente en effet l'avantage, pour les hellénistes qui l'utilisent, de raconter quelque chose à propos des rites d'initiation, d'illustrer une sensation ressentie à leur endroit : leur tendance quelque peu “impérialiste”, dans le domaine des études grecques, à coloniser rapidement des pans entiers du social grec. Or par son lien avec l'idée d'hégémonie culturelle, le paradigme kuhnien semble parfaitement traduire cette sensation. La catégorisation des rites d'initiation comme paradigme a donc pour elle de mettre en exergue à la fois les logiques de pouvoir qui travaillent la production académique des sciences humaines et le caractère progressivement normatif qui découle de ces conditions sociales de production, mais aussi l'implicite prétention universalisante de ce type de catégories taxinomiques. Néanmoins, il me semble que l'utilisation du terme paradigme à l'endroit des rites d'initiation nous fait en partie passer à côté de ce qui permet justement leur impérialisme, et qui se joue à un niveau plus profond, infra paradigmatique pourrait-on dire.

C.I.3 Les rites d'initiation grecs : de la catégorie semi-figurative au prototype indigène

La catégorisation des rites d'initiation comme paradigme a en effet le défaut, me semble-t-il, d'aborder les rites d'initiation par l'angle de leur pure extériorité conceptuelle finale, et non dans ce qu'ils sont réellement, d'un point de vue historique, comme d'autres « catégories semi-formelles », et que l'on peut après Claude Calame, ainsi résumer : le résultat de la création d'une catégorie conceptuellement composite formée à partir des échanges entre travaux de terrains et travaux théoriques dans un but de communication au sein d'un espace discursif spécifique[390]. C'est cette dimension originellement composite et communicationnelle qu'a bien mise en évidence Claude Calame à travers différents travaux théoriques consacrés à la question des rites d'initiation. Ses travaux faisant en la matière autorité, je me permettrai de le suivre de près dans son exploration du contenu conceptuel des rites d'initiation, en

[390] Calame Claude, *op. cit.*, 2003, p. 6. Comme le montre l'auteur, les rites d'initiation font en effet partie de ces « différentes procédures de rapatriement de l'expérience et des pratiques ethnologiques de terrain pour les constituer en objet narratif et pour les destiner à un public d'éducation académique occidentale [qui] sont depuis quelques années au centre de l'attention d'une anthropologie culturelle et sociale qui se veut critique. »

m'appuyant plus particulièrement sur son article « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) » publié en 2003 dans la *Revue de l'histoire des religions*.

C.I.3.1 *Les rites d'initiation : une catégorie anthropologique semi-formelle et semi-empirique*

Dans cet article, Calame ne rentre pas de but en blanc dans l'analyse des rites d'initiation. La première partie épistémologique (sur laquelle nous nous concentrerons), placée dans le sillage d'une anthropologie culturelle et sociale réflexive, s'intéresse en effet plus généralement aux « catégories semi-formelles » qui émaillent le discours anthropologique et qui, par les « effets de fictionnalité » dont elles sont responsables, rendent possible la communication au sein de la discipline. Ces catégories, ce sont les « grands concepts qui sont entrés dans la tradition de l'anthropologie sociale et qui en organisent la matière[391]. » Ils sont la magie, le rite, le mythe, mais aussi le mana, ou encore le tabou. Ayant explicitement pour but de transcender les particularismes locaux et historiques, ces concepts généraux ont implicitement une finalité universelle – d'où l'on voit que cette prétention à l'universalité n'est pas l'apanage du paradigme au sens kuhnien du terme. Or, du point de vue de l'anthropologue, au premier abord s'entend, seule une objectivité indépendante « tant des valeurs particulières de la société indigène que des conceptions propres à la société de son observateur[392] » semble à même de garantir cette universalité. Pourtant explique Calame, « les notions à prétention universelle de l'anthropologie culturelle et sociale se situent en quelque sorte à cheval entre le conceptuel et le discursif[393]. » Mais ceci n'est en réalité pas étonnant et s'explique par leur contexte de production.

Il faut voir que ces catégories naissent de la « nécessité de classification » propre aux sciences humaines, notamment dans leur perspective comparatiste ; et, donc, qu'elles tirent le plus souvent leur origine de ce contexte comparatiste. Celui-ci – et cela, qu'il soit intra ou extra sociétal – ayant pour but de comparer des phénomènes empiriques jugés du même type,

[391] *Ibid.*

[392] *Ibid.*, p. 7.

[393] *Ibid.*

ces catégories ne peuvent être que « semi-empiriques », au sens où « elles sont en effet le résultat d'un processus d'abstraction plus ou moins poussé à partir de différentes manifestations concrètes et documentaires[394]. » En sciences cognitives, dit Calame, on appelle ces notions des *basic level categories*. En tant qu'elles combinent abstraction et concret, « ces catégories de niveau en fait intermédiaire constituent des images mentales qui relèvent de la notion plutôt que du concept[395] ».

Images mentales : le terme est lâché et paraît nous faire descendre en-deçà du niveau d'analyse permis par la notion de paradigme ; un niveau moins normatif, plus plastique, et finalement plus pratique. Écoutons plutôt Claude Calame :

« C'est précisément leur nature visuelle et figurative qui assure aux classes empiriques que sont les grandes notions de l'anthropologie culturelle et sociale leur caractère pratique. En raison de leur origine instrumentale et par conséquent en raison de leur valeur essentiellement opératoire, ces catégories floues permettent non seulement d'entrer en interaction avec notre environnement comme on le suppose des catégories dites "du niveau de base", mais elles représentent surtout des outils de la pensée et de la communication[396]. »

À ce moment de l'exposé, nous ne savons toujours pas très bien s'il faut considérer que les rites de passage et les rites d'initiation relèvent de ces catégories semi-formelles. La trame narrative de l'article le laisse néanmoins supposer ; et s'il fallait déjà s'en convaincre, on remarquerait facilement que la dimension figurative et visuelle de ces catégories semi-formelles paraît aussi constituer un élément décisif du caractère pratique des rites de passage et des rites d'initiation, comme l'analyse de l'ouvrage de Van Gennep nous l'a laissé entrevoir. Raison pour laquelle, une fois que l'on aura tranché cette question du statut des rites de passage et des rites d'initiation, il nous faudra voir de plus près les ressorts de cette dimension. Pour l'instant, afin de progresser à un rythme un peu différent de celui de l'article de Calame, je partirai toutefois du principe que, si ce n'est dans le détail, au moins concernant le profil général, on peut classer les rites de passage et les rites d'initiation parmi les catégories semi-formelles, et donc ferai comme si ce qui est vrai des secondes, l'est aussi des

[394] *Ibid*., p. 8.

[395] *Ibid.*

[396] *Ibid.*

premières. Or l'on remarque que Calame leur confère une origine instrumentale, ce qui me semble relativiser la possibilité d'une ambition originellement paradigmatique. Au mieux donc, dans le cadre des rites d'initiation, cette dimension n'est que secondaire et répond à une construction spécifique. De cette origine instrumentale, l'helléniste tire en outre la conséquence d'une valeur doublement opératoire de ces catégories : elles permettent d'une part d'interagir avec notre environnement ; d'autre part, elles sont des outils de la pensée et de la communication.

La première possibilité, celle d'une interaction avec l'environnement, semble faire écho à ce qui dérangeait Dowden dans sa tentative de faire de l'initiation une catégorie conceptuelle du même ordre que le structuralisme, étant donné que celle-ci, disait-il, donne « l'apparence de revendiquer certains faits historiques et sociaux, d'être plus historique et moins idéologique [...] ». Cette ambiguïté relevée par Dowden se voit donc relativisée à partir du moment où l'on accepte l'idée que l'initiation émerge premièrement en tant que catégorie semi-empirique, et qu'à ce titre elle est en prise directe avec le réel – tout du moins toujours plus que le structuralisme. Pourtant il s'en faut de loin que cette ambiguïté ne soit qu'une illusion. Et les tenants de l'idée d'un paradigme initiatique ont raison de pointer le statut d'intouchable qu'ont progressivement acquis les rites d'initiation, statut visiblement bien différent des statuts accordés au tabou ou au mana, pour ne citer qu'eux. Cette différence à des causes multiples en lien avec les modalités de cette prise directe sur le réel, et dont il va nous falloir discuter. Mais avant, une ultime remarque concernant la citation de Calame précédemment citée devrait nous permettre d'introduire un dernier élément à même d'apporter une touche de diachronie à cette quête identitaire des rites d'initiation.

Outre l'interaction avec l'environnement, les catégories semi-formelles ont en effet également une valeur opératoire de pensée et de communication, explique-t-il. Mais, en-deçà de la nécessité de communication du savoir élaboré sans laquelle ne pourrait exister la discipline, se pose, me semble-t-il, la question des rapports sociaux qui sous-tendent les champs scientifiques et qui contraignent cette communication. Dans un champ scientifique concurrentiel où il est nécessaire pour un scientifique de se légitimer, mais aussi de se situer, si l'utilisation d'un vocabulaire commun à l'ensemble de la discipline permet de s'agréger au groupe formé par l'ensemble de ceux qui sont tenus pour appartenir à la discipline, l'emploi d'un vocabulaire spécifique à la capacité de marquer une appartenance elle-même spécifique à un sous-groupe de la discipline. Ce potentiel de marquage identitaire est d'autant plus puissant

(mais aussi risqué) que le vocabulaire en question présente un caractère innovant et/ou exotique. À travers la circulation du vocabulaire scientifique, l'on peut donc lire tout autant l'identité que l'autorité. Or il me semble que ce n'est qu'en gardant cette idée en tête qu'il devient possible de compléter l'analyse synchronique du statut des rites de passage et des rites d'initiation, et de la matière conceptuelle dont ils sont faits, par une lecture diachronique de l'usage dont ils ont été l'objet en histoire grecque, et qui a eu tendance à en faire un véritable paradigme. Autrement dit : combiner l'analyse de leur "nature", sans omettre le fait que celle-ci est nécessairement située et se reconfigure en fonction des différentes fonctions qu'ils sont amenés, par les scientifiques, à assumer.

Résumons :

1. Les grandes notions de l'anthropologie sont des catégories semi-formelles issues d'un processus d'abstraction à partir d'exemples empiriques tirés de terrains ethnographiques.
2. Dans un cadre comparatiste, elles ont avant tout un objectif pratique de communication d'un savoir élaboré.
3. La dimension visuelle et figurative qui découle de leur origine hybride semi-empirique garantit ce caractère pratique.
4. Répondant généralement bien aux trois propositions ci-avant, l'on peut considérer que les rites de passage et les rites d'initiation appartiennent à ce groupe des catégories semi-formelles qui forment les grandes notions de l'anthropologie.
5. Pourtant, une adaptation presque sans bornes, comme modèle interprétatif, à tout type de contexte pratique et discursif, conjugué à une sorte d'immunité scientifique, ont eu tendance à faire apparaître les rites de passage et les rites d'initiation comme de véritables paradigmes épistémologiques, du moins dans le champ des études grecques.

C.I.3.2 *Rites de passage, rites d'initiation : une relation complexe*

Il nous faut donc nous interroger. Ces deux catégories possèdent-elles une nature conceptuelle spécifique qui rend possible cette "dérive" paradigmatique ? Et puis, bien que les rites d'initiation ne soient normalement qu'un exemple parmi d'autres de rites de passage, nous avons par ailleurs déjà constaté qu'ils avaient néanmoins pu servir de paradigme, au sens

faible du terme, pour la constitution de ces mêmes rites de passage par Arnold Van Gennep. Preuve, donc, que la relation qui lie ces deux catégories est complexe, combinant à la fois une dimension hiérarchique et une dimension métonymique. L'on doit donc se poser une question évacuée depuis le début de cette réflexion : est-il vraiment légitime de poser sur un même plan épistémologique les deux catégories des rites de passage et des rites d'initiation ? C'est donc en interrogeant à la fois une éventuelle spécificité de ces deux catégories par rapport aux autres catégories semi-formelles, et l'interrelation qui les lie toutes les deux, que nous tenterons d'avancer dans notre compréhension des causes possibles de la destinée de ces catégories dans l'historiographie des études grecques.

À la suite de Claude Calame[397], trois éléments épistémologiques nous serviront d'angle d'attaque :

1. La structure dynamique du schéma des rites de passage.

2. Le caractère évolutif, à travers l'histoire de leurs constructions et de leurs utilisations différenciées, du degré de lien au réel de ces catégories de rites de passage et de rites d'initiation.

3. La possibilité de transfert, à la fois au récit et, concernant plus spécifiquement les rites d'initiation, au processus anthropopoiétique dans son ensemble, dont le schéma des rites de passage (et par extension celui des rites d'initiation), par sa structure dynamique, est l'objet.

1. La possession d'une structure dynamique est ce qui distingue premièrement les catégories des rites de passage et de rites d'initiation, d'autres catégories anthropologiques semi-formelles (du “niveau de base” selon les mots de Calame), caractérisées elles par leur nature statique[398]. Ce que les catégories de rites de passage et de rites d'initiation cherchent à épingler afin de l'organiser, le classer, et finalement l'intégrer au savoir (et donc au discours) anthropologique, c'est un processus.

J'ai, depuis le début de cette réflexion, eu tendance à conférer une antériorité aux rites de passage par rapport aux rites d'initiation, en raison de la relation hiérarchique et métonymique qui les lie au sein de la construction du schéma de Van Gennep. Pourtant il faut voir ici que la nécessité de catégorisation d'un processus social à travers une dénomination syntagmatique s'est premièrement fait sentir pour rendre compte des seuls rites d'initiation. La

[397] Calame Claude, *op. cit.*, 2003, p. 15-17.

[398] *Ibid.*, p. 15.

création d'une autre catégorie dynamique plus englobante, celle des rites de passage, est donc historiquement seconde. Or, bien que ces deux catégorisations cherchent à rendre compte de processus qui consacrent « le changement d'état social[399] », et, en ce sens, possèdent toutes deux une dimension dynamique évidente, ce dynamisme opère dans l'une et l'autre sur des plans conceptuels me semble-t-il différents. Si en effet rites d'initiation et rites de passage partagent bien une dimension dynamique qui résulte premièrement des données empiriques qui constituent les processus qu'ils cherchent à catégoriser, seuls les seconds font de cette dimension dynamique un élément constitutif de leur structure : à travers le schéma ternaire imaginé par Van Gennep, les rites de passage consacrent en effet ce dynamisme, le rationalisent et, finalement, en quelque sorte, l'institutionnalisent. Mais, surtout, tous deux présentent des modalités différentes de relations au réel, modalités qui leur confèrent un statut conceptuel quelque peu distinct.

2. Certes, rites de passage et rites d'initiation sont des catégories semi-empiriques ; il n'y a pas à mettre ce fait en doute. Cela ne signifie pas pour autant que l'hybridité dont chacun témoigne repose sur un mécanisme unique, que les processus cognitifs qu'ils mettent en jeu soient partout les mêmes, ni même que les proportions d'abstraction et de concret qui fondent cette hybridité soient identiques. Calame explique que « l'objet de l'anthropologie, par l'intermédiaire de la simulation discursive, s'inscrit [...] dans l'ordre du "vrai-semblable[400]". » Le discours anthropologique relève donc bien de la fiction et, dit-il : « Ce transfert s'opère donc dans la pratique d'un véritable *poiein*, d'une "poiétique" mimétique qui tente de restituer l'objet social et culturel comme si on l'avait sous les yeux. Le résultat de cette "mise en discours", de ce *poiein* d'ordre discursif est naturellement marqué par la perspective de celle ou de celui qui l'opère[401]. » Par leur origine empirique, les catégories semi-formelles participent directement à cette efficacité « "poiétique" mimétique ». Mais dans leurs constitutions pour répondre à un tel objectif, il me semble que rites de passage et rites d'initiation font montre d'une relation différente au réel : stable pour les premiers ; située pour les seconds.

La structure ternaire des rites de passage est devenue canonique, et de là découle sa

[399] *Ibid*., p. 16.

[400] *Ibid*., p. 11.

[401] *Ibid.*

relative stabilité dans le temps. Au cours de l'analyse de l'ouvrage de Van Gennep, nous avons pu observer comment le folkloriste jouait avec les données empiriques pour donner corps à sa notion et au schéma censé la fonder. Ces données empiriques, issues de terrains ethnographiques divers, assurent la vraisemblance de la catégorie tout en lui conférant sa matérialité, son rattachement au monde. Si l'on considère que le schéma ne prend réellement forme qu'à sa réception par un esprit capable de se le représenter, afin de le projeter sur des pratiques et des discours, alors ces données empiriques forment un réservoir d'images mentales directement utilisables pour ce processus de représentation. Pourtant, il faut voir qu'il n'est pas nécessaire au récepteur de produire en entier cette représentation, il n'est pas nécessaire qu'il procède lui-même à une mise en forme cohérente (organisation) de ce réservoir d'images mentales. Ce processus a déjà été en partie réalisé pour lui : il s'agit du schéma ternaire. Parce que plus que du conglomérat que forme l'ensemble de ces données empiriques, c'est du schéma lui-même dont il s'agit de se faire une représentation. C'est l'image mentale de ce processus dynamique même, dans ce qu'il a de plus abstrait, tant d'un point de vue temporel que spatial, qu'il s'agit de produire. Et le réservoir d'images mentales que fournissent les données empiriques facilite une telle production.

De son côté, la catégorie des rites d'initiation n'entretient pas un rapport aussi stable que les rites de passage, vis-à-vis du réel. Il est nécessaire, je pense, pour l'appréhender, de distinguer plusieurs moments épistémologiques.

Un premier moment se constitue au XIX^{e} siècle lorsque se fait sentir la nécessité, dans un objectif de production de savoir et de communication, de catégoriser un type de processus social étranger aux sociétés occidentalisées, et pourtant si commun semble-t-il aux sociétés rencontrées par les premiers ethnologues : l'initiation de type tribal qui réalise l'agrégation des plus jeunes au groupe des adultes[402]. Peu importe alors qu'une dénomination définitive ait été ou non, dès ce moment-là, fixée. Ce qu'il faut prendre en considération, c'est la relation au réel qui a été expérimentée lors de cette première tentative de catégorisation. Or celle-ci est déjà différente du processus d'élaboration de la catégorie des rites de passage par le simple fait qu'elle est plurielle, le résultat d'un échange, et donc d'une synthèse collective de différentes appréhensions individualisées[403] du réel.

[402] Et ceci, bien que ce type d'initiation ait été déjà parfaitement identifié dès le XVIII^{e} siècle.

[403] Et non pas “individuelles”, puisque ces appréhensions dépendent néanmoins d'une approche collective liée à

Mais cette dimension collective a une conséquence plus importante encore : elle permet une confrontation continue avec le réel, à travers la multitude d'allers-retours, entre terrains ethnographiques et formalisation conceptuelle, qu'engendre l'utilisation d'une catégorie, au moins aussi longtemps que celle-ci n'est pas relativement stabilisée. Dans la possibilité d'interaction avec l'environnement qu'autorise l'utilisation d'une catégorie semi-formelle comme celle des rites d'initiation, on comprend que l'anthropologue qui pense avoir affaire à un processus social du même type que celui que tentent de décrire les rites d'initiation, sera encouragé à confronter cette catégorie semi-formelle qu'il entend utiliser pour rendre compte de ses observations, avec le contenu empirique de ces mêmes observations. Au cours de cette première période de stabilisation, la catégorie continue ainsi d'enrichir son potentiel théorique et heuristique à partir des données empiriques. Mais comme nous l'avons déjà noté au sujet des rites de passage, ces données empiriques sont également un réservoir d'images mentales à disposition du processus de représentation préalable à toute utilisation de la catégorie des rites d'initiation. Elles sont sa matière visuelle et figurative. Elles sont les propriétés typiques qui concourent, pourrais-je oser dire, à la formation d'un prototype.

C.I.3.3 *Formation cognitive des rites d'initiation : entre CNS (Conditions Nécessaires et Suffisantes) et prototype*

Ce dont il est en effet question lors de ce premier moment épistémologique, c'est de reconnaître et de classer. Or, l'on peut considérer à la suite de Philippe Descola que deux grandes théories ont tenté de rendre compte des mécanismes cognitifs responsables de la taxinomie. Si pendant longtemps ces mécanismes ont été appréhendés comme un système de propositions explicites rationnellement organisées, dans une logique aristotélicienne (Conditions Nécessaires et Suffisantes), Descola explique qu'un déplacement s'est opéré « dans l'étude des concepts classificatoires vers une position inspirée de la psychologie de la *Gestalt*, selon laquelle ces concepts doivent être appréhendés comme des configurations globales de traits caractéristiques, non comme des listes décomposables d'attributs dont on aurait appris au préalable les définitions nécessaires et suffisantes. À la suite des travaux d'Eleonor Rosch, il est maintenant admis que nombre de concepts classificatoires sont formés

---

la discipline.

en référence à des “prototypes” qui condensent en un réseau de représentations associées des ensembles des cas particuliers présentant un “air de famille[404]”. »

Il n'est pas question ici de discuter théoriquement de psychologie cognitive, mais de voir comment réagissent les rites d'initiation à ces deux types d'approche – et ceci, en faisant abstraction des apories dont toutes les deux témoignent. Or, la difficulté qui se présente d'emblée à nous est la suivante : à la différence d'une classe telle que la classe “chat”, par exemple, qui semble déjà toujours là (de même que ses éventuels prototypes), les rites d'initiation n'existent pour ainsi dire pas avant que l'on n'ait décidé qu'ils existent. En outre, concernant les rites d'initiation, la classification se fait dans un cadre supposément raisonné (scientifique) et non immédiat. Il est donc tout aussi difficile de dire que pour catégoriser un processus social comme rites d'initiation, l'on en passe par l'une ou l'autre des deux grandes théories de la connaissance. Mais l'expérience vaut néanmoins d'être tentée tant la combinaison de ces deux mécanismes semble à même de rendre compte de ce premier moment épistémologique des rites d'initiation.

Lorsque des processus sociaux de type initiation tribale se sont faits suffisamment nombreux pour sembler justifier une catégorisation et une théorisation[405], des traits caractéristiques communs aux différents processus que l'on estimait renvoyer à la même classe ont été mis en exergue (comme la présence d'une maison des hommes, par exemple). Tout ethnologue persuadé alors de faire face, dans la société dans laquelle il opérait, au même type de processus, et désireux d'utiliser, pour en rendre compte, une telle catégorie, en est certainement passé, d'une manière ou d'une autre, par une sorte de décompte des caractéristiques communes au processus social objet de ses recherches et à la catégorie nouvellement créée : passage en revue, pourrait-on dire, des conditions nécessaires et suffisantes à l'obtention de l'appartenance à la classe générale. Un point donc, semble-t-il, pour la théorie des CNS.

Mais il est, dans le même temps, possible de considérer que les “traits caractéristiques” et les “cas particuliers” qu'évoque Descola à propos de la théorie du prototype, ne sont rien d'autre que les données empiriques tirées des différents terrains ethnographiques où ont pu être observés des processus sociaux présentant un “air de famille”,

[404] Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 145.

[405] Cf. par exemple Heinrich Schurtz et Hutton Webster.

et sur lesquelles repose la catégorie semi-formelle des rites d'initiation. Or, si aucune donnée empirique n'est en elle-même ni nécessaire ni suffisante au processus de formation de la catégorie, il en va différemment de l'entité conglomérée qu'elles forment toutes ensemble. Car c'est bien de cette entité dont il s'agit pour le récepteur/utilisateur de se faire une représentation. Et l'on voit bien alors combien une telle catégorie ne prend réellement forme et sens, ne devient réellement efficace, que lors de la mise branle d'un processus cognitif de type prototypique par les scientifiques qui la reçoivent et l'utilisent. Plus avant Descola poursuit ainsi :

« Loin d'être décomposables en des séries de définitions du type de celles que fournit un dictionnaire, les concepts classificatoires sont donc fondés sur des fragments de savoir tacite portant sur les propriétés que notre connaissance théorique et pratique du monde nous conduit à imputer aux objets auxquels ces concepts réfèrent, guidés en cela par notre expérience de certaines expressions concrètes de ces objets qui nous apparaissent comme les meilleurs exemplaires de la classe à laquelle ils appartiennent[406]. »

Deux remarques doivent être formulées si l'on cherche à appliquer ce processus prototypique aux rites d'initiation. Premièrement : Descola évoque ici des concepts classificatoires du quotidien, de la vie de tous les jours ; il vient alors tout juste de prendre le concept de “maison” pour exemple. Or, explique-t-il, le fondement de ces concepts consiste en « des fragments de savoir tacite ». Peut-on alors vraiment considérer qu'un même caractère tacite puisse être attribué aux fragments de savoir issus d'une élaboration scientifique telle que celle qui a présidé à la création des rites d'initiation ? La science n'a-t-elle justement pas pour vocation (ou ambition) d'élaborer un savoir sous forme de propositions explicites ? En d'autres termes, l'élaboration de la catégorie rites d'initiation correspond-elle bien au modèle du prototype auquel répondent les concepts classificatoires du quotidien ? Il me semble qu'une réponse nuancée peut être apportée à ces questions.

Certes, en effet, la constitution de la catégorie des rites d'initiation a nécessité la mise en exergue explicite de certains traits caractéristiques communs aux différents processus sociaux que l'on souhaitait réunir sous cette catégorie ; et en ce sens, il est difficile de parler de « fragments de savoir tacite ». Néanmoins, au cours de l'opération de représentation

[406] Descola Philippe, *op. cit.*, p. 146.

(mentale) de cette catégorie que doit, afin de l'utiliser, personnellement réaliser chaque scientifique en fonction de sa propre subjectivité, mais aussi de celle de la communauté scientifique à laquelle il appartient, le processus de combinaison de ces traits caractéristiques est largement inconscient et aléatoire, dépendant de l'expérience, et peut à ce titre être considéré comme tacite.

Cette dimension subjective est justement l'objet d'une seconde remarque : Descola souligne le fait que les concepts classificatoires ne sont efficients que parce qu'ils prennent appui sur « notre connaissance théorique et pratique du monde », et que dans les procédures permanentes de classification dont nous nous rendons coupables, nous sommes « guidés [...] par notre expérience de certaines expressions concrètes de ces objets qui nous apparaissent comme les meilleurs exemplaires de la classe à laquelle ils appartiennent ». Ce sont les prototypes. Pour les concepts classificatoires du quotidien, cette relation au concret ne fait pas problème tant elle semble évidente : pour reprendre l'exemple donné par Descola, je sais qu'un igloo est une maison – sans en passer par les Conditions Nécessaires et Suffisantes – parce que j'ai déjà fait l'expérience de ce qu'est une maison. Pour les rites d'initiation en revanche, il faut voir ce que cette relation engage. Car, si par son expérience de terrain un ethnologue peut en effet mobiliser les caractéristiques d'un “objet” précis (ici en l'occurrence, un processus social) qu'il considère appartenir à la classe générale pour représenter cette classe et éventuellement catégoriser un autre objet, il lui est déjà plus difficile de mobiliser les caractéristiques de certains objets qui lui « apparaissent comme les meilleurs exemplaires de la classe à laquelle ils appartiennent », étant donné que les rites d'initiation courent moins les rues que les chats. Et que dire alors du chercheur dépourvu de cette expérience de terrain. Lui en effet, n'aura pas cette expérience du concret comme pierre de touche de la classification. Or c'est, d'une certaine manière, la situation dans laquelle se sont trouvés le plus souvent placés les hellénistes qui ont utilisé une telle catégorie dans un but classificatoire (j'y reviendrai) ; même si cette situation a, depuis Henri Jeanmaire, elle-même évolué.

Négligeant les *Rites de passage* de Van Gennep, Henri Jeanmaire, en tant que pionnier dans son propre domaine de recherche, peut être rattaché à ce premier moment épistémologique des rites d'initiation. Il n'a certes pas l'expérience concrète du terrain à sa disposition pour profiter pleinement du processus prototypique, mais nous avons déjà vu comment il estimait pouvoir pallier ce manque par le recours à la méthode comparative. Ce qui m'intéresse ici, c'est de voir que l'histoire grecque ne connaît pas alors (pas encore) de

rites d'initiation grecs. Il n'existe en effet pas d'objets qui puissent passer pour être les meilleurs représentants d'une classe qui serait celle des rites d'initiation. Avant donc de pouvoir mobiliser un quelconque prototype des rites d'initiation comme outil classificatoire, Jeanmaire doit donc préalablement mettre au jour ces objets. Et pour ce faire, il cherche d'une certaine façon à répondre aux conditions nécessaires et suffisantes[407]. Ce faisant néanmoins, il procède davantage à un agencement de tous les éléments de la pratique et du discours grec qui constituent « le réseau de représentations associées des ensembles des cas particuliers présentant un "air de famille[408]" ». Plus qu'à l'émergence des objets, c'est à l'émergence du prototype de ces objets que participe Jeanmaire. Et ceci ne sera pas sans incidence sur la suite prise par l'étude de cet objet de recherche.

Un deuxième moment épistémologique correspond à la formalisation du concept de rites de passage par Arnold Van Gennep. Comme on a déjà pu l'observer, les rites d'initiation (au sens large du terme) y acquièrent une dimension de modèle des rites de passage : ils leur confèrent, en quelque sorte, ce supplément de matérialité qui sinon aurait tendance à leur faire défaut. Le rapport au concret qu'ils entretiennent en tant qu'ils sont issus d'un processus rappelant la théorie du prototype vient renforcer la matérialité qui émerge déjà du schéma des rites de passage en tant qu'ils sont une catégorie semi-empirique. Matériellement, les rites de passage sont donc la somme d'un schéma et d'un modèle (paradigme).

Mais en servant de modèle aux rites de passage, les rites d'initiation se trouvent traversés par la tripartition du schéma van gennepien ; et ils en sortent schématisés, offrant une structure plus paradigmatique, au sens large du terme, à même d'être réinvestie dans des contextes fort divers. C'est à partir de là qu'ils ont pu acquérir la puissance heuristique qu'on leur connaît. Néanmoins, ils n'en ont pas été pour autant totalement dépouillés de leur matérialité empirique, et, peut-être plus que les rites de passage, ils ont donc pu combiner deux atouts : la dimension schématique et la dimension prototypique. Au cours de ce moment épistémologique, il est néanmoins indéniable que point, déjà, une tendance des rites

[407] On a déjà vu comment dans son article de 1913, Jeanmaire soulignait certains éléments caractéristiques des sociétés à initiation, pour montrer que ces éléments existaient aussi dans l'antiquité grecque : maison des hommes ; période d'initiation nécessaire aux jeunes garçons pour accéder à la société des hommes adultes ; éducation en commun et entraînements ; soumission à « des épreuves d'un caractère généralement pénible ou terrifiant ».

[408] Descola Philippe, *op. cit.*, p., p. 145.

d'initiation à se couper du réel, entendu comme celui d'une confrontation de la catégorie avec les données empiriques du terrain.

Un troisième moment, du moins concernant l'histoire grecque, fait suite à la redécouverte conjointe des *Rites de passage* et des travaux pionniers sur les rites d'initiation dans le monde grec, à partir des années 60. Contrairement à l'époque d'Harrison ou Jeanmaire, on considère désormais que les rites d'initiation existent en Grèce ancienne : c'est un fait. Cette croyance, associée à une forme d'enthousiasme quant au potentiel heuristique et herméneutique des rites d'initiation, explique que l'on n'a alors pas vraiment pris le temps de catégoriser les pratiques sociales et discursives grecques à travers une procédure taxinomique renvoyant aux Conditions Nécessaires et Suffisantes. Il s'est avéré en effet assez rare que l'on ait pris la peine de vérifier la présence d'une liste de traits spécifiques au sein de ces pratiques, afin de s'assurer de la légitimité de tel ou tel objet à revendiquer une appartenance à la classe supérieure des rites d'initiation.

Peut-on dire pour autant que l'on a alors eu affaire à des processus de catégorisation rappelant la théorie des prototypes ? Ce n'est pas certain ; du moins pas si facilement. Car, même s'ils existent, il faut voir que les rites d'initiation ne sont pas réellement préhensibles par l'historien en tant que totalité. Souvenons-nous qu'ils ne sont présents dans les sources qu'à l'état de traces. Or, une trace peut-elle faire figure de prototype ? Rien de moins sûr. En revanche, l'ensemble de ces traces, en tant qu'elles sont autant de traits caractéristiques d'anciens rites d'initiation, peuvent servir à la création, presque ex nihilo, d'un prototype. Mais d'un prototype d'un genre particulier puisque d'une certaine manière il ne serait pas possible d'en trouver un exemplaire réel dans le monde matériel. En ce sens, il s'agit d'un prototype bien différent de ce que peut-être un moineau comme prototype d'un oiseau. Il me semble que cette élaboration d'une sorte de prototype détaché du réel a culminé avec le travail de Pierre Vidal-Naquet, et l'ensemble de ces traits caractéristiques des rites d'initiation grecs, tirés à la fois des traces supposément laissées par ces rites dans les sources, mais aussi des éléments les plus saillants de la littérature ethnographique, se sont parfaitement incarnés dans la figure du chasseur noir : le chasseur noir comme prototype grec de l'initiation. Il découle de ce processus une appréhension de plus en plus métaphorique de l'initiation qui, combinée au schématisme dont est porteuse cette catégorie, permet un glissement de cette catégorie vers le récit.

C.I.3.4 *Du rite au récit. La triadicité comme fondement imaginaire des rites d'initiation*

3. Tentons d'analyser pour finir la possibilité de transfert, à la fois au récit et, concernant plus spécifiquement les rites d'initiation, au processus anthropopoiétique dans son ensemble, dont le schéma des rites de passage (et par extension celui des rites d'initiation), par sa structure dynamique, a été l'objet dans l'historiographie des études grecques. Claude Calame note en effet d'une part que la catégorie des rites d'initiation « laisse [...] apparaître sa coïncidence avec l'un des processus de la formation de l'homme ou de la femme adultes[409] », et qu'en cela elle constitue « une catégorie opératoire essentielle dans le domaine de l'étude de l'"anthropopoiésis", de la fabrication de l'humain[410]. » D'autre part, il ajoute que « permettant d'emblée de comparer, de conceptualiser, de "modéliser" des phénomènes rituels consacrant le changement d'état social, cette catégorie intermédiaire dispose, de par sa structure même, de la possibilité d'être directement opératoire dans le discours. La transformation d'état qui en constitue le fondement se trouve en effet représenter l'un des éléments constitutifs de tout récit[411]. » Ce transfert d'une catégorie originellement élaborée pour être opératoire dans la pratique, vers le domaine du pur discours – et dont Jane Harrison est la première utilisatrice dans le domaine des études grecques – avait, nous l'avons déjà vu, peut-être été déjà suggéré par Van Gennep lui-même. Il nous reste maintenant à voir sur quels mécanismes il repose.

Ken Dowden a proposé une description du processus qui a rendu possible ce transfert. Devant la difficulté à rendre compte de ce qui selon lui paraît mettre en jeu « les structures psychologiques », il propose plus modestement d'emprunter la métaphore de "l'héritage" utilisée par les programmeurs informatiques et leur "langue" C++[412]. Il ne s'agit pas d'une formalisation à vocation modélisatrice, mais bien d'une simple expérimentation pratique visant à proposer un regard possible et cohérent sur l'ensemble de ce processus. Dans la perspective de ce langage informatique, si l'on crée une classe d'objets A (dite classe de base), on peut créer une classe B qui « dérive » de A : elle en hérite alors toutes les composantes. Ceci est important pour la suite. Concernant les rites d'initiation, Dowden envisage cinq

[409] Calame Claude, *op. cit*., 2003, p. 15.

[410] *Ibid*., p. 15-16.

[411] *Ibid*., p. 16.

[412] Dowden Ken, *op. cit*., 2011, p. 176.

classes dérivées les unes des autres comme suit[413] :

1. Une classe de base qu'il propose d'appeler “triadicité” et qui est « le fait et l'idée que les choses peuvent être conformées en trois ou pensées à trois. »

2. De cette triadicité « dépend la triadicité progressive, l'idée qu'on peut parler d'un commencement, d'un déroulement, et d'une conclusion. »

3. Au troisième niveau : les rites de passage. « Dans leur cas une identité humaine et sociale est le sujet de la triadicité progressive et se trouve modifiée par ce déroulement qui se passe à l'extérieur des domaines du commencement et de la fin. »

4. Au quatrième niveau, à partir des rites de passage de Van Gennep passés par la perspective structuralisme, « on peut construire des rites grecs qui héritent du modèle pressenti dans les rites australiens ou africains ».

5. Au cinquième et dernier niveau, « suit une analyse de texte – sans affirmer la validité du niveau précédent, sauf théoriquement. »

Et Dowden, de conclure ainsi : « Il faut donc reconnaître le paradigme des rites de passage qui s'est constitué par ces derniers sous-classements[414]. » On peut comprendre par-là, me semble-t-il, les sous-classements de niveau 4 et 5. Or, si d'un point de vue historiographique l'idée semble vraie que c'est à partir du moment où ces sous-classements ont historiquement émergé (années 60) que les rites de passage ont acquis une dimension paradigmatique, elle me semble plus sujette à caution d'un point de vue strictement épistémologique. En effet, je pense que ce n'est qu'en ayant l'ensemble de cette chaîne de sous-classements en tête, et non seulement les deux derniers niveaux, et en la considérant comme une totalité, que l'on peut comprendre, si ce n'est la dimension paradigmatique des rites de passage/rites d'initiation, du moins leur hégémonie et leur caractère impérialiste. Mais il faut dire aussi que le passage du niveau 3 au niveau 4, s'il semble répondre à une réalité historiographique, est peu explicité par Dowden : on ne saisit pas vraiment ce qui est en quelque sorte ajouté par rapport au niveau 3, ce qui permet ce passage. On a plutôt l'impression d'une simple extension du domaine d'application du niveau 3. Certainement cette impression n'est due qu'au caractère nécessairement résumé de cette description. Mais il

[413] *Ibid.*, p. 177.

[414] *Ibid.*

n'empêche ; ce passage est fondamental et cette schématisation ne lui rend pas ici justice. Or, pour le comprendre, il me semble qu'il faut redire à la fois l'importance qu'a eu sur cette évolution le fait que Van Gennep use des rites d'initiation comme modèle des rites de passage dans son argumentaire, mais aussi la possibilité laissée aux historiens, en raison notamment de l'origine semi-empirique de la catégorie des rites d'initiation, d'une construction indigène grecque de la catégorie selon un processus prototypique.

Au-delà de ces deux remarques, le processus qui a permis l'acquisition d'une dimension paradigmatique (peu importe que l'on s'accorde ici ou non sur le terme) par les rites d'initiation apparaît pertinemment décrit par la schématisation à étage de Dowden. Et la façon dont il met en jeu un principe de “triadicité” semble approcher, si ce n'est « les structures psychologiques », puisqu'il s'en défend, a minima une métaphore d'un processus clef du fonctionnement de la pensée historienne. Néanmoins, il me semble qu'en raison d'un point aveugle, Dowden limite la portée de son schéma en s'interdisant de le penser en double sens. Au niveau 1 en effet, rien ne nous est dit de l'origine de cette triadicité. D'où vient-elle ? Est-ce une constante de l'esprit humain ? Ou bien est-elle plus contingente, une spécificité de la société qui, au sein d'un schéma quelque peu linéaire du temps, a ensuite produit l'idée de triadicité progressive et finalement celle de rites de passage ? Aucune piste ne nous est proposée et il faut faire comme si cette classe de base avait toujours déjà été là ; comme s'il s'agissait d'une origine unique ; ce qui ne peut être satisfaisant.

Partons du dernier niveau, celui qui nous intéresse particulièrement ici puisqu'il traite de ce transfert du schéma des rites de passages/rites d'initiation au récit. Pensé tel que Dowden le pense à travers une représentation qui emprunte à la logique informatique, il « dérive » de la classe précédente et en hérite ainsi toutes les composantes. Celle-ci dérivant elle-même de la classe qui la précède, en héritant aussi de toutes ses composantes, et ainsi de suite jusqu'à la classe de base, on voit bien que le niveau 5 hérite en réalité de l'ensemble des composantes de tous les niveaux du schéma. On comprend alors que même si une triadicité du récit a déjà pu être pressentie en dehors du processus décrit par Dowden, celle-ci ne peut devenir une triadicité initiatique qu'à la suite de l'ensemble du processus. Il y a néanmoins pourtant fort à parier que c'est justement cette hypothèse d'une triadicité non initiatique élaborée en dehors du processus du paradigme initiatique qui a permis son intégration à ce processus, et donc sa qualification comme triadicité initiatique. C'est donc bien parce que « la transformation d'état qui en [les rites d'initiation] constitue le fondement se trouve en effet

représenter l'un des éléments constitutifs de tout récit », que le récit a pu être intégré au processus d'élaboration du paradigme initiatique. On comprend donc que, de la classe de base triadicité, ont pu émerger différents processus (cf. la tripartition dumézilienne, par exemple) et qu'ils peuvent communiquer entre eux.

Mais il y a plus. Et il faut, je pense, retirer à cette classe de base son statut de pure origine. Je m'explique. À travers l'idée d'héritage de classe que tente d'utiliser Dowden, il semble clair, comme je l'ai suggéré ci-avant, que si l'on a fini, à un moment historiographique précis, par voir des rites d'initiation partout, c'est qu'à travers leur utilisation transparaissait inconsciemment, mais de façon permanente, comme inscrits en filigrane, le schéma des rites de passage, mais aussi la triadicité progressive tout en même temps que la plus générale triadicité. S'il devait encore être question de Conditions Nécessaires et Suffisantes, cette seule triadicité semblerait, au final, suffire ; et l'on voit bien que l'initiation comprise ainsi devient de plus en plus métaphorique[415]. Mais l'on a déjà dit que l'on ne connaissait pas l'origine de cette triadicité. Et il n'y a pas de raison de croire qu'on la connaîtra un jour. En revanche, rien n'interdit de penser le schéma du processus d'acquisition de la dimension paradigmatique des rites d'initiation en sens inverse. Ainsi, même en postulant l'antériorité de la triadicité par rapport à l'initiation, il est permis de faire l'hypothèse que la circulation croissante de cette dernière a renforcé le potentiel cognitif de celle-ci ; et notamment parmi les historiens de l'antiquité. En ce sens, si la dimension triadique de l'initiation assure bel et bien (entre autres facteurs) l'efficacité heuristique de cette catégorie, celle-ci en retour modèle la pensée historienne et l'encourage à renforcer sa vision, son appréhension triadique du monde. ; à penser en (ou à) trois. Si l'on ne sait donc toujours pas d'où vient la triadicité, on a au moins une idée de ce dont elle se nourrit. Et plus elle se nourrit, plus le schéma de sous-classements mis en évidence par Dowden devient efficace, et ceci jusqu'au dernier niveau du récit. Enfin à condition de comprendre que ce dernier niveau n'est en fait pas déconnecté du premier et que, plus qu'un schéma à étage, c'est finalement d'une boucle dont il s'agit.

Comme nous allons bientôt le voir, les premiers utilisateurs de la catégorie des rites d'initiation en histoire antique ont affiché, à travers son recours, des ambitions clairement heuristiques. Il s'agissait de permettre une analyse différente de divers processus sociaux des sociétés grecques. Néanmoins en raison de l'hybridité du matériel conceptuel à partir duquel a

[415] Je reviendrai plus avant sur cette dimension métaphorique des rites d'initiation (cf. *infra*., p. 290 sq).

été élaborée cette catégorie, les continuateurs de ces pionniers ont pu hésiter entre deux attitudes :

-user de la plasticité de cette catégorie – en raison à la fois de son intégration au schéma plus englobant des rites de passage ; de l'évanouissement progressif de son rapport au concret permettant l'émergence d'un prototype grec « irréel » ; et de son fondement dans l'idée très générale de triadicité – pour en faire un gabarit adaptable à toutes situations. Si les premières tentatives faites en ce sens ont produit des recherches réellement stimulantes, il faut aussi souligner qu'à partir d'un certain degré de plasticité, l'utilisation de cette catégorie a fini par montrer un caractère impérialiste sur tout type de pratiques et discours, et a pu faire dire à certains qu'elle était devenue un véritable paradigme.

-se servir de la catégorie comme simple outil classificatoire, succombant ainsi à « la tentation taxinomique » contre laquelle Michel de Certeau mettait en garde les historiens[416]. Si ces multiples classifications de pratiques rituelles et discursives grecques comme rites d'initiation ont, outre le fait d'avoir également répondu à la tendance paradigmatique de la catégorie, eu l'avantage de permettre de faire de l'histoire à moindres frais (en suivant une mode), il faut voir aussi comment elles ont eu tendance à toujours plus réifier ces rites d'initiation, leur ôtant leur potentiel heuristique, et en délimitant ainsi un champ des possibles fort restreint en matière de pratiques juvéniles grecques : tout processus concernant la jeunesse devenant bientôt un rite d'initiation, puisqu'il est certain que tout jeune Grec devait “passer” par de tels rites.

Cet effacement du potentiel heuristique des rites d'initiation au profit d'une utilisation automatique, non réflexive et hégémonique, ne semble toutefois pas être l'apanage de cette seule catégorie d'analyse, du moins si l'on en croit Claude Calame : « Du caractère pratique et opératoire de ces catégories découle à l'évidence leur fonction pragmatique qui se partage entre production de connaissances nouvelles et reproduction normative[417]. »

[416] Dosse François, *Paul Ricœur et Michel de Certeau. L'Histoire : entre le dire et le faire*, Paris, L'Herne, 2006, p. 32.

[417] Calame Claude, *op. cit.*, 2003, p. 11.

C.II *Ma conception : accord provisoire.*

Déconstruire la catégorie des rites d'initiation, tant d'un point de vue épistémologique, historiographique que narratif, ne signifie pas adopter une position narrativiste radicale, qui pourrait être qualifiée de post-moderne. Il n'est en effet pas question de nier le fait que l'utilisation de cette catégorie en histoire ancienne repose sur des traces matérielles ancrées dans les réalités grecques (étant entendu évidemment que les traces de mythes font partie intégrante de ces réalités) ; et c'est justement la raison pour laquelle ces traces seront examinées en elles-mêmes et pour elles-mêmes, dans les deuxième et troisième parties de ce travail. Cet ancrage dans le réel ne doit néanmoins pas servir d'excuse pour taire la dimension éminemment discursive de cette catégorie et il faut rappeler avec Calame « la manière dont est entrée dans la norme anthropologique une notion essentielle autant à la saisie schématisante, modélisante et comparative qu'à la mise en discours de l'un des processus principaux relatifs à la fabrication sociale de l'humain[418]. »

Malgré la réception en demi-teinte dont il a été l'objet au moment de son élaboration, le décalage dans le temps entre cette élaboration et son acceptation par une large part de la communauté scientifique et enfin le fait qu'au moment où il a finalement été accepté, il n'était déjà plus tout à fait lui-même, je pense avoir montré en quoi il n'était pas possible de faire l'économie du schéma des rites de passage élaboré par Van Gennep, afin de penser les rites d'initiation et notamment leur utilisation dans le champ des études grecques. Afin, néanmoins, de ne ni exagérer ni sous-estimer cette influence de Van Gennep sur l'initiation, il paraît prudent de garder en tête la mise au point de Ken Dowden quant au devenir et à la réactualisation incessante des concepts : « Par conséquent les grandes théories, ou bien les grandes méthodes, des années reculées sont ressuscitées pour servir aux buts des hommes de l'âge de fer et, ressuscitées, elles ne sont pas toujours les mêmes. […] nous autres, nous ne saurions pas être fidèles nous-mêmes stricto sensu à Arnold Van Gennep. L'initiation aujourd'hui est un concept néo-vangennepien. » Ces précautions étant prises, il ne paraît donc pas insensé de postuler la nécessité, pour quiconque désire étudier et utiliser la catégorie, de considérer qu'une partie non négligeable du contenu de cette catégorie doit être cherché justement au sein de cette élaboration des rites de passage.

Mais, nous l'avons vu, les rites d'initiation dépassent cette simple assignation à n'être

[418] *Ibid.*, p. 16.

qu'un modèle, que l'exemplaire le plus représentatif de la classe rites de passage. Le contenu de cette catégorie n'est donc pas résumé par le contenu des rites de passage. Ses sources sont au contraire multiples : du réservoir d'images mentales, fruit de l'accumulation des données de terrain sur plus d'un siècle de recherches ethnographiques, à l'élaboration, dans le cadre plus spécifique de l'histoire grecque, d'un prototype indigène largement produit par l'agglomération de traits caractéristiques empruntant à différentes modalités de rapport à la réalité. La richesse de cette catégorie provient donc, il n'y a pas à en douter, de cette hybridité ; mais celle-ci est aussi responsable de son extrême plasticité qui est une des raisons de la façon dont elle a été peu à peu vidée de toute signification, devenant ainsi un simple signe. En conséquence de quoi, il me semble imprudent d'accepter l'hypothèse que cette catégorie puisse être appréhendée et utiliser par le biais, seulement, d'un ou de plusieurs éléments fractionnés qui la composent. Au contraire, je pars du principe que ce n'est qu'en tant que totalité, charriant à la fois un réseau sémantique complexe et une multitude d'utilisations situées (tant d'un point de vue contextuel qu'historique), que cette catégorie doit être appréhendée, et ceci afin de permettre que perdure une communication à son sujet. En d'autres termes, il nous faut donc nous mettre d'accord sur ce que l'on entend par « rites d'initiation », au risque sinon de ne plus (pas) se comprendre.

En conséquence, tout en gardant à l'esprit la diversité empirique que peut recouvrir l'utilisation de cette catégorie, je ferai le choix dans ce travail de toujours considérer les rites d'initiation dans leur totalité anthropologique. Peut-être jugera-t-on que ce choix pêche par le fait qu'il rigidifie, contre sa plasticité historique, cette catégorie ; mais il me semble que c'est un mal pour un bien : pour le bien, tout particulièrement, de la compréhension de ce dont on parle vraiment. Ainsi, tout au long de la plongée historiographique qui va suivre, c'est à l'aune de cette totalité anthropologique que j'analyserai la circulation des rites d'initiation en histoire grecque, en considérant que l'utilisation de ce syntagme en histoire engage inévitablement l'ensemble sémantique et discursif de ce que la catégorie recouvre, tant d'un point de vue rituel et corporel, que théorique, figuratif ou narratif ; et ce, indépendamment du fait que, peut-être, par l'emploi de ce syntagme, certains auteurs n'aient pas consciemment fait le choix d'engager cette totalité. Mais j'estime, en quelque sorte, qu'il s'agit d'assumer la responsabilité qu'engage, d'un point de vue strictement scientifique, une telle procédure taxinomique. J'espère que cette revendication de totalité anthropologique n'apparaîtra néanmoins pas incongrue par rapport au fait de ne s'intéresser qu'aux seuls rites d'initiation dite “tribale”,

c'est-à-dire les seuls processus rituels qui concernent l'accès à l'âge adulte des individus juvéniles des deux sexes – et donc à une acception limitative de l'initiation.

Mais c'est aussi que ma posture, par rapport à cette totalité anthropologique, demeure ambiguë, j'en conviens. Car d'une certaine façon, il faut dire que je navigue entre ces deux grandes façons de concevoir le processus de catégorisation que sont la théorie des CNS et la théorie du prototype. En tant que j'inscris ce travail dans toute la tradition historiographique des rites d'initiation dans les sociétés grecques anciennes, il est clair que je ne peux qu'être moi-même entièrement traversé par la construction de cette sorte de prototype indigène que j'ai tenté de mettre au jour précédemment – raison pour laquelle, me semble-t-il, je ne peux justement m'empêcher de considérer que l'ensemble des historiens de la Grèce antique qui ont évoqué des rites d'initiation, se sont nécessairement référés, tout comme moi, à ce type de prototype total, et non qu'il soit possible qu'ils aient cherché à utiliser seulement certains éléments de ces rites afin de mettre en valeur, que sais-je, peut-être l'idée d'une simple ambiance initiatique.

D'un autre côté, cependant, même si j'ai essayé de m'en défendre en introduction, l'entreprise que je tente de mener comporte une dimension non négligeable de mise à l'épreuve des différentes catégorisations de pratiques grecques comme rites d'initiation, à l'aune d'une appréhension de cette catégorie anthropologique comme une catégorie décomposable en une série limitée de propositions explicites – avec l'idée sous-jacente que toute pratique qui ne parviendrait pas à répondre à ces propositions, à ces conditions nécessaires et suffisantes ne "mériterait" pas d'être qualifiée comme tel. Cette seconde forme d'appréhension de la catégorie des rites d'initiation joue, pour moi, le rôle d'une forme de solution aux problèmes posés par la première, comme une sorte d'antidote, étant donné que je pense que c'est l'extrême plasticité de ce prototype indigène qui a rendu possible la qualification d'à peu près tout comme rites d'initiation, et donc a conduit, in fine, à la perte de sens – et donc de potentiel heuristique – de cette catégorie.

Au cours de notre interrogation sur la nature des rites d'initiation, nous avons été amenés à souligner leur caractère évolutif. C'est qu'en réalité, au-delà de l'idée d'un inévitable point de départ qui marquerait la création de cette catégorie, les rites d'initiation ne possèdent pas de nature par essence. Ils ne sont pas, comme par essence, paradigme, concept ou catégorie classificatoire ; rien de tout cela et tout cela à la fois, leur nature est question de contexte, elle est toujours située et relève souvent finalement plus de la fonction que de la

nature. C'est donc à cette dimension diachronique de la nature des rites d'initiation qu'il nous faut maintenant nous intéresser.

PARTIE 2

Les rites d'initiation grecs : mise en question de la version grecque d'une catégorie universelle

Chapitre 3
Archéologie d'un concept interprétatif plastique et de sa réception en contexte grec

Étant donné la complexité d'un travail qui chercherait à utiliser dans un sens précis des notions comportant une forte part de subjectivité telles que la réception, la diffusion, l'emprunt ou encore l'influence, il est difficile de proposer une véritable généalogie de l'utilisation de la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque. Raison pour laquelle, en considérant l'ensemble de ces utilisations multiples comme une sorte de mille-feuille théorique et pratique, il me semble préférable de se prêter plutôt à une archéologie[419] de cette catégorie, en tentant de mettre au jour ces différentes couches, sans toutefois présager du fait qu'elles sont de manière automatique liées entre elles par un quelconque rapport chronologique et hiérarchique. Car il ne s'agit pas d'un simple empilement. Et si le but premier de ce chapitre est bien d'analyser comment, du point de vue de son contenu conceptuel et figuratif, cette catégorie acquiert progressivement au cours du temps historiographique son caractère plastique, il ne faut pas oublier que cette plasticité dépend, en outre, fortement des subjectivités propres à chaque historien l'utilisant. Il s'agira donc d'embrasser tout à la fois les dimensions collectives et individuelles de l'appropriation de cette catégorie anthropologique par les hellénistes.

La réception des divers travaux d'anthropologie historique consacrés aux initiations grecques ne sera donc pas vraiment en reste. Ce sont en effet les modalités de réception de ces divers travaux qui orientent les travaux successifs et qui doivent donc nous interroger. Quelles sont les raisons qui confèrent à telle ou telle étude une influence supérieure à d'autres (je pense à l'influence du chasseur noir, par exemple) ? Et puis, malgré les nombreuses critiques – plus ou moins justifiées, il faut bien l'avouer – qui ont émaillé la réception de ces travaux, comment expliquer le succès de la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque ? À quels besoins, en d'autres termes, cette catégorie a-t-elle répondu ? Quel vide est-elle venue combler ? Et qu'est-ce qui lui a finalement mis un coup de frein, si ce n'est un coup d'arrêt ?

Au sein de ce chapitre, je chercherai donc à mettre en évidence les grandes

[419] Archéologie est ici entendue dans un sens métaphorique et non foucaldien.

orientations prises par les recherches historiques autour des rites d'initiation ; ce qui, en fonction des moments historiographiques dans lesquels ils s'insèrent, donne une coloration spécifique aux différents travaux d'histoire grecque ; la façon dont cette catégorie est diversement entrée en résonance avec les diverses époques (idéologique, intellectuelle, sociale) qui l'ont vue surgir, resurgir puis finalement refluer. J'envisagerai donc ce chapitre comme un préalable à la deuxième partie de ce travail sur la variante (le prototype) grecque des rites d'initiation : ici il s'agira en quelque sorte de proposer une analyse diachronique de l'historiographie de la construction de cette variante ; là une analyse plus synchronique du contenu matériel et symbolique de cette variante.

Trois grands moments historiographiques seront distingués, qui débouche sur un quatrième qui sera l'objet du dernier chapitre de cette première partie :

-le temps des pionniers

-les années 60 ou le temps de la redécouverte

-l'apogée initiatique et l'ambivalence de son succès

-le temps venu de la réflexivité

A L'ouverture d'un nouveau chantier de recherche : Jane Ellen Harrison et Henri Jeanmaire

A.I *Jane Harrison ou le transfert littéraire d'un concept rituel*

Plonger dans le chapitre 1 du *Themis* ; nager jusqu'aux sources contemporaines de l'hypothèse initiatique[420] ; toucher du doigt les soubassements théoriques et empiriques d'un

[420] Il faut cependant préciser que la première fois où Harrison développe son analyse initiatique de l'hymne des Courètes est antérieure au *Themis* : cf. Harrison Jane Ellen, « The Kouretes and Zeus Kouros : a study in pre-historic sociology », *The Annual of the British School at Athens*, vol. 15, 1908-1909, p. 308-338. Le chapitre 1 de *Themis* s'inspire largement de ce premier article. Il se dévoile toutefois moins "technique" que ce premier essai, et témoigne plus explicitement des nouvelles orientations de Harrison concernant plus généralement la religion. Raisons qui me font privilégier l'analyse telle que présentée dans *Themis*. En outre, je tiens à préciser que je ne procéderai pas à une comparaison de ces deux versions de l'hypothèse initiatique de l'hymne.

champ majeur d'investigation ; s'en étonner, les admirer, les jalouser même ; puis les jauger, les juger finalement ; et enfin remonter avec l'impression d'avoir entrevu les pieds d'argile d'un colosse anthropologique. C'est une sensation de la sorte que provoque la lecture rétrospective de cette démonstration pionnière : entre déception et orgueil. Déception d'amèrement constater la fragilité originelle d'un objet de recherche pourtant fascinant ; orgueil de sentir son regard, affûté par l'important travail réflexif réalisé par l'historiographie du sujet depuis quelques décennies, être capable – au second coup d'œil – de lire de façon transparente l'entièreté du méta-discours (ritualiste, évolutionniste, durkheimien, etc.) qui oriente tout cet argumentaire – orgueil dangereux, c'est certain, illusoire bien évidemment, mais ô combien jubilatoire.

L'hypothèse initiatique telle que la développe Harrison prend en effet place au sein d'un méta-discours dont les bases théoriques ont été entrevues précédemment. Interroger cette hypothèse ne peut se faire en dehors de la prise en compte de ce méta-discours puisque d'une certaine façon lui seul autorise non seulement la formulation de cette hypothèse, mais surtout sa construction/démonstration[421]. Même si cette hypothèse a été formulée en amont de *Themis*, Harrison avoue dès son introduction que celle-ci est traversée de part en part par ces réflexions plus larges. L'hymne est donc d'une part en quelque sorte le laboratoire social de l'historienne où il devient possible de tester *in situ* ce qui ne serait demeuré sinon que simples intuitions[422]. Mais, et ce ne sera pas pour déplaire aux narrativistes, il est plus que cela, de l'aveu même de Harrison : il lui fournit en effet une "intrigue" pour la composition de son livre[423]. L'hymne est donc tout à la fois le point de chute d'une intuition et le point de départ d'une réflexion ; le lieu où se lisent avec évidence Bergson et Durkheim, en même temps que celui d'où émergent les catégories heuristiques de l'Eniautos-Daimon et des Courètes. Ce sont ces derniers qui nous intéresseront particulièrement ici.

---

[421] Ou alors si, justement ; d'une certaine façon peut-être doit-ce être un objectif inatteignable que de chercher à interroger cette hypothèse en dehors de ce méta-discours, c'est-à-dire interroger la validité de cette hypothèse une fois celle-ci débarrassée des a priori épistémologiques et méthodologiques qui la fondent.

[422] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. x.

[423] *Ibid* : « *The Hymn of the Kouretes furnished for my book its natural and necessary plot*. »

A.I.1 *L'hymne des Courètes et les rites d'initiation : entre anthropologie et comparatisme appliqué*

Que l'Eniautos-Daimon, sorte de synthèse durkheimio-bergsonienne, soit la pierre angulaire théorique du *Themis*, transparaît suffisamment de ce que l'on a pu dire précédemment pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Mais d'un point de vue empirique, et d'une certaine façon méthodologique, ce sont bel et bien les Courètes qui constituent la pierre angulaire, sinon du *Themis*, du moins de l'hypothèse initiatique développée dans son premier chapitre. Qui sont-ils ? Y répondre d'emblée impliquerait d'avoir déjà suivi Jane Harrison dans ses déambulations inspirées. Car ils n'existent que contextualisés ; ils sont protéiformes, s'adaptent selon qu'ils sont mythiques, rituels, sociaux. Certes, pour Harrison, renvoient-ils certainement à un modèle synthétique qui les subsume tous. Mais ce modèle ne peut être défini préalablement. Si n'existait, toutefois, le complexe excursus proposé par Strabon[424], il ne serait pas loin au départ d'être un simple vide sémantique, dont la consistance est acquise à mesure que progresse l'enquête, mais surtout à mesure que les différentes intuitions théoriques d'Harrison viennent successivement s'y incarner jusqu'à redonner à ce terme sa plus complète polysémie. Ceci étant dit, il faut néanmoins être honnête : au terme de l'enquête, cette polysémie quelque peu forcée semble parfois relever de l'opportunisme interprétatif. Et l'on reste quelque peu sur sa faim. Qui sont *vraiment* ces Courètes ? Pour tenter d'y voir plus clair, il nous faut déconstruire la proposition d'une lecture initiatique de l'hymne.

La stèle portant le texte de l'hymne dit des Courètes a été découverte dans l'enceinte du sanctuaire de Zeus Diktaios à Palaikastro en Crète lors d'une campagne de fouilles menées en 1904 par Robert Carr Bosanquet. Robert Ackerman explique que lors d'un voyage en Grèce en 1904, Jane Harrison et Francis Cornford ont eu l'occasion d'observer les récentes découvertes faites sur ce site, et notamment la fameuse stèle. Il ajoute que cet hymne a continué d'occuper l'esprit de Harrison pendant les trois années qui ont suivi[425]. Pourquoi ? Une fois n'est pas coutume, c'est en raison de l'étrangeté de son contenu, du moins de certains

[424] Strabon, X, 3.

[425] Ackerman Robert, *op. cit*., 2002, p. 123.

de ses éléments, que l'hymne retient l'attention de l'historienne[426]. Aidé d'Ackerman et Brulé, on peut tenter de lister ces éléments étranges[427] :

1. Alors que tout dans le récit que l'hymne nous donne de la jeunesse de la divinité invoquée semble renvoyer à la jeunesse de Zeus en Crète, nulle part dans l'hymne il n'est fait mention du nom de Zeus.

2. Zeus (puisqu'il paraît pourtant bien s'agir de lui) est en outre invoqué en tant que plus Grand (*megistos*) Kouros, ce qui ne semble pas être une épiclèse très usitée pour le père des Dieux. Il n'est d'ailleurs pas habituel que Zeus soit dépeint comme un jeune homme (*kouros*).

3. L'hymne évoque une suite de *daimones* à la tête desquels Zeus arrive (*daimonôn hagômenos*). Or, il est également inhabituel de voir Zeus accompagné ; ceci est davantage le fait de Dionysos !

4. L'hymne paraît requérir (il s'agit d'une injonction, et non d'une prière, comme cela est généralement le cas avec les Olympiens) de la divinité qu'elle accomplisse le même rituel que celui qui est attendu des fidèles ; et c'est cette seule performance rituelle qui semble à même de garantir les bienfaits divins.

Commençons par une remarque d'ordre général. Il n'est pas dans mon intention d'accuser Jane Harrison de mauvaise foi quant à son étonnement devant ces données. Il faut néanmoins reconnaître qu'un peu plus familier de son univers théorique désormais, l'ombre de Bergson et encore plus celle de Durkheim nous apparaissent clairement derrière chacun de ces "problèmes". Alors, certes, cette constatation est rétrospective et il ne faudrait pas se laisser bercer par les illusions de celui qui connaît déjà la fin de l'histoire ; et, en aucun cas, il ne

[426] Après Brulé Pierre « Maître du *ganos*, le Zeus de Palaikastro est un Zeus comme les autres », Richard Bouchon, Pascale Brillet-Dubois et Nadine Le Meur-Weissman (éd.), *Hymnes de la Grèce antique : Approches littéraires et historique*s, Actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008, CMO 50, Litt. 17, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2012, p. 255, on retiendra également comme facteur ayant pu stimuler l'attrait de cet hymne sur Harrison, sa localisation en Crète ; celle-ci étant considérée comme une sorte de « "fossile" historique », elle semble ménager un accès privilégié aux origines de la religion grecque. Cf. Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 1.

[427] Cf. Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 10-12 ; Ackerman Robert, *op. cit.*, 2002, p. 123 et Brulé Pierre, *op. cit.*, 2012, p. 256.

s'agit de dénier tout caractère problématique à ces éléments étranges, ni de suggérer qu'ils n'ont pas réellement fait problème pour Harrison. L'historienne découvre l'hymne en 1904 et il lui a, en effet, fallu attendre de découvrir les deux auteurs français pour véritablement enfin le comprendre. Mais, au moins, peut-on faire remarquer qu'une fois posé, chacun de ces "problèmes" semble d'emblée pouvoir naturellement trouver une solution dans la pensée de Bergson ou Durkheim. De là à dire que Harrison a en quelque sorte elle-même "créé" ces problèmes pour mieux convaincre, il n'y a qu'un pas à franchir ; pas que, par prudence, je ne franchirai pas. Cependant, je soulignerai volontiers la manière dont, en se focalisant sur ces problèmes, Harrison tend déjà à cadrer et orienter les lectures possibles de l'hymne. Et à mesure qu'elle développe son argumentaire, chacune de ses analyses prend de même progressivement la place des sources, recouvre celles-ci, jusqu'à bientôt n'autoriser qu'une seule lecture. C'est l'objectif de tout argumentaire m'objectera-t-on. Mais, chez Harrison, ce phénomène va jusqu'au brouillage complet des faits. Il n'est d'ailleurs pas toujours évident pour qui cherche à analyser sa réflexion de bien savoir si les données qu'elle avance progressivement reposent sur des sources ou sur ce qu'elle pense pouvoir lire des sources. Même Robert Ackerman s'y est laissé prendre : dans son passage en revue des éléments étranges de l'hymne, il note ainsi que dans l'hymne, Zeus « est décrit comme ayant une bande de *kourètes* avec lui[428] ». Or, l'hymne ne fait aucunement allusion à un tel groupe de kourètes aux côtés de Zeus, seulement à des *daimones* ; mais l'assimilation de ces *daimones* aux kourètes par Harrison est si prégnante qu'elle fait bientôt disparaître les premiers au profit exclusif des seconds. Les exemples illustrant un tel phénomène pourraient être multipliés. Ce n'est pas mon but. Le fait, néanmoins, d'être prévenus nous permettra de suivre plus facilement l'argumentaire qu'Harrison propose en réponse aux questions relevées plus haut, argumentaire qui régulièrement recourt à ce type de glissement[429].

L'hymne peut être divisé en trois parties, explique Harrison : un refrain qui a valeur d'invocation ; une description du rituel exécuté par les participants au culte, accompagnée d'une explication du pourquoi du rituel à travers l'évocation d'un mythe étiologique ; une

[428] Ackerman Robert, *op. cit*., 2002, p. 123.

[429] Précisons ici que, dans un premier temps, je me situerai uniquement dans le cadre interprétatif permis par la traduction qu'Harrison donne de l'hymne, à la suite de la restitution de Gilbert Murray (cf. *Themis*, p. 7-8). Nous verrons, plus avant, que d'autres traductions sont possibles et que celles-ci remettent en cause l'existence même de la lecture initiatique que l'historienne propose. Néanmoins, il me semble nécessaire de demeurer premièrement dans le cadre qui est celui d'Harrison pour comprendre au mieux son raisonnement.

énumération des bienfaits qui sont attendus du retour, chaque année, de la divinité : fertilité, prospérité, etc. Précisons deux éléments : la troisième partie ne constitue pas la priorité d'Harrison dans ce premier chapitre de *Themis* ; cette description résumée du contenu de l'hymne est en soi déjà une forme d'interprétation de celui-ci, j'y reviendrai.

Passons pour le moment sur l'invocation. Nous avons déjà relevé les questionnements qu'elle soulevait et ceux-ci ne trouveront de réponses qu'une fois réalisé le détour par le rite et le mythe étiologique qui lui est associé. De ce rite, d'une certaine manière l'on ne sait rien ; en tout cas *stricto sensu* : c'est-à-dire que nous ne possédons pas de sources qui évoquent ou décrivent un rituel en lien certain avec cet hymne et le sanctuaire de Zeus Diktaios à Palaikastro. Il ne faudrait pas être de mauvaise foi pour autant et, sans que la nécessité se fasse sentir de déjà se positionner dans le débat de l'interrelation du rite et du mythe (étant entendu qu'il faut déjà s'accorder sur le fait que l'hymne remplit ici le rôle du "mythe"), il me semble néanmoins que les conditions d'énonciation de l'hymne plaident en faveur de l'existence probable d'un rituel associé, et donc d'une lecture possible, à travers l'hymne et avec Harrison, de certains éléments de ce rituel supposé. À partir de ce postulat, l'on apprend alors du refrain que la divinité est invitée à se réjouir d'un chant mêlé de danse (*molpa*), possiblement le fait des participants réels au culte. Ceci semble confirmé par la première strophe, puisqu'une première personne du pluriel (*krekomen*) y revendique la création, par le jeu mêlé des lyres et des *auloi*, de ce chant, ainsi que son énonciation (*aeidomen*) autour de l'autel bien dressé de la divinité. Cette *molpa* est le seul élément un tant soit peu tangible que l'on ait du rituel supposé. On en restera donc là pour le moment.

Du mythe étiologique, y a-t-il davantage à dire ? Pourquoi tout d'abord ce mythe est-il « clairement "étiologique[430]" » ? C'est en raison du fait, nous dit Harrison, que les fidèles expliquent invoquer la divinité (Le Kouros) en raison de ce mythe qui est introduit à la strophe 2 par « *entha gar* ». Ce mythe, c'est celui de l'enfance de Zeus que Rhéa tente de protéger de l'appétit de son père Kronos en le confiant aux porteurs de boucliers (*aspidèphoroi*) – porteurs de boucliers qu'Harrison, et nous la suivrons aisément, assimile aux Courètes – afin qu'ils le dissimulent en frappant des pieds.

Mais jusqu'à quel point est-il étiologique ? Tout serait limpide si n'était l'interprétation délicate de ce "*entha gar*". Pour Harrison, on l'a vu, il s'agit d'abord d'expliquer l'invocation du Kouros en recourant au mythe. Sans rejeter totalement cette hypothèse, je ferai remarquer

[430] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 13.

que cette expression prend pourtant place, me semble-t-il, dans un contexte plus précis. Le "*entha*" vise en fait à surtout préciser la raison pour laquelle le rituel se déroule là où il se déroule, c'est-à-dire autour de l'autel de Zeus. Cette raison, c'est qu'il s'agit du lieu où Rhéa a déposé le jeune Zeus… La suite nous étant bien connue. Mais, pour Harrison, il s'agit de plus que cela, même si elle n'en dit mot. Elle tait, en effet, un élargissement étiologique auquel elle procède néanmoins mentalement. C'est qu'il ne lui suffit pas que le mythe justifie le lieu du rituel et l'invocation d'une divinité. Il lui faut aussi qu'il explique l'ensemble du rituel lié à l'hymne, qu'il lui permette, même si ce n'est que sous-entendu, de reconstituer ce rituel. Or, ce que semble pouvoir nous apporter le "mythe", en matière de rituel, ce sont ces danses bruyantes que réalisent les Courètes armés de boucliers afin d'effrayer Kronos et de détourner son attention du bébé Zeus. Sans que cela soit explicite, Harrison distille ainsi, à travers son récit, l'idée majeure que les participants au culte réalisent une performance rituelle en lien avec l'attitude, le comportement et la fonction qui sont ceux des Courètes mythiques : « Les fidèles, ayant pris place autour de l'autel, récitent, et probablement jouent le mythe[431]. » Cette possibilité est probable évidemment ; mais pas obligatoire.

Harrison opère donc, ici, un premier glissement, des sources vers une lecture orientée des sources. Ce glissement est important puisqu'il conditionne, d'un point de vue rituel (grâce au cadre durkheimien qui est le sien), l'hypothèse initiatique qu'elle est en train de construire. Il serait toutefois injuste de ma part de passer sous silence les indices qui, en dehors de ses convictions théoriques personnelles, l'encouragent à postuler cette similarité du rite par rapport au mythe, à décalquer le premier à partir de l'image du second. Ces indices en l'occurrence sont essentiellement tirés du long excursus que Strabon consacre aux Courètes dans son livre X, et il faut avouer qu'ils tendent à confirmer la lecture ritualiste que l'historienne propose de l'hymne. Strabon passe en revue, commente et synthétise diverses traditions concernant les Courètes. Parmi elles, il explique que les auteurs des Crétiques et des Phrygiaques, qui se sont entre autres intéressés aux mystères et cérémonies religieuses se rapportant à la naissance et à l'enfance de Zeus (*paidotrophia*) ou aux orgies de la Mère des dieux en Phrygie, ont présenté les Courètes comme des *daimones* ou des *propoloi* des divinités[432]. Voilà donc déjà expliqués, du point de vue mythique, ces *daimones* à la tête

[431] *Ibid* :« *The worshippers "come to a stand" at the altar and their recite and probably enact the myth.* »

[432] Strabon, X, 3, 7.

desquels doit débarquer notre Kouros[433].

Mais le point de vue rituel n'est pas en reste non plus. Mieux ; le glissement du mythe au rite qu'opère Harrison est en quelque sorte déjà opéré par Strabon. Sans transition, en effet, il explique que, au-delà des divergences de détails quant au degré de similarité que présentent ces *daimones* que sont les Courètes, les Corybantes, les Cabires, les Telchines ou les Dactyles Idéens – et qui jusque-là semblent relever du domaine exclusif du mythe (*logos*) –, les auteurs s'accordent tous pour leur conférer divers caractères communs généraux : sous ces divers noms sont, en effet, toujours désignés des enthousiastes possédés par la fureur bacchique qui, dans les fêtes où ils interviennent comme desservants de la divinité principale, « épouvantent l'assistance par leurs danses armées et par leurs évolutions tumultueuses exécutées au bruit des cymbales, des tambours, du cliquetis des armes et avec accompagnement de flûtes et de cris stridents[434]. » Sans aucun doute, nous voilà désormais plongés par Strabon dans le domaine du rite le plus concret qu'il soit. Plus avant, alors qu'il réaffirme le caractère orgiaque du culte de Zeus en Crète, le géographe explique que le nom de ses desservants, Courètes, est lié au mythe (*mythos*) entourant la naissance de Zeus[435], confirmant ainsi en quelque sorte la lecture étiologique de l'hymne de Palaikastro. Puis s'ensuit un récit de ce mythe. Un dernier élément mérite également notre attention. Soulignant que les Courètes desservants du culte de Zeus sont en tout point similaires aux Satyres dionysiaques, il précise entre autres points communs : tout comme eux, ils sont jeunes (*neoi*)[436]. Alors que l'hymne reste ouvert quant à la question de la nature et de l'identité des participants au culte, Strabon semble lui nous orienter sur une piste...

Le témoignage de Strabon semble ainsi légitimer une recherche dans le mythe de la naissance de Zeus d'une trame rituelle à même de rendre compte du cadre rituel dans lequel

---

[433] On remarque au passage que le témoignage de Strabon devrait normalement rendre moins extraordinaire le fait que Zeus, s'il s'agit bien de Zeus, soit accompagné. Mais ce caractère inhabituel sert les objectifs de Harrison. On continuera donc à faire comme s'il s'agissait d'un élément inhabituel, afin de voir où cela nous mènera.

[434] Strabon, X, 3, 7.

[435] Strabon, X, 3, 11.

[436] *Ibid.* Strabon profite de l'occasion pour s'interroger à nouveau sur deux étymologies possibles de ce terme (les deux ont cours, précise-t-il), deux étymologies qui renvoient au mythe de la naissance de Zeus : soit ils sont nommés Courètes en raison du fait qu'ils sont entrés jeunes au service de Zeus (*neoi kai koroi*) ; soit en raison de la jeunesse de la divinité qu'ils desservent, Zeus.

s'énonce l'hymne. Pourtant, il faut le redire, rien dans l'hymne n'incline à une telle lecture. Mais Harrison n'en a cure. Elle poursuit, s'apprêtant à réaliser un deuxième glissement.

Jusqu'à présent, nous avons vu comment l'historienne était parvenue à tirer du mythe seulement des éléments corporels possiblement rituels, c'est-à-dire des actes, des pratiques rituelles, pour les faire surgir dans le rituel supposé connecté à l'hymne. Dans ce premier glissement, il y a, du mythe au rite, identité de nature des éléments en jeu : à une pratique corporelle supposément rituelle dans le mythe doit correspondre une pratique corporelle rituelle dans le réel du rite (i.e. dans les deux cas une danse en arme bruyante). Mais Harrison va plus loin dans cette correspondance rite/mythe. Elle cherche en effet également à tirer du mythe des éléments narratifs non nécessairement corporels, auxquels sera demandé un double effet : approfondir la connaissance des pratiques rituelles effectuées dans le rite, dans une logique où à un élément narratif du mythe doit correspondre une pratique corporelle rituelle dans le rite ; mais aussi proposer une mise en intrigue de ces mêmes pratiques rituelles du rite, et leur conférer ainsi un sens (social). Au cours de ce processus, on constate qu'il n'y a plus identité de nature entre les éléments du mythe et ceux du rite. L'un et l'autre sont alors liés dans un rapport métaphorique. Mais puisque le rite est premier, on peut dire que le travail auquel la ritualiste de Cambridge se livre ici consiste pour elle en une sorte de dé-métaphorisation destinée à retrouver, derrière la métaphore, son référent du réel, ce dernier ne pouvant qu'être rituel. Le seul mythe de Zeus s'avérant néanmoins quelque peu trop pauvre, d'un point de vue narratif, seule une mise en série de mythes apparentés[437] (dans une lecture déjà presque structuraliste) permettra de retirer tout le bénéfice de ce processus de dé-métaphorisation.

Zeus est ici appelé Kouros. Or explique Harrison, il n'y a pas à s'étonner que ce Kouros apparaisse ailleurs sous d'autres dénominations : ici il se nommera Dionysos, là Zagreus[438]. Très vite donc, dans son argumentaire, Zeus disparaît au profit du Kouros. C'est que ce dernier révèle des potentialités heuristiques bien plus intéressantes. Après Brulé, on peut relever la justesse de la remarque de Mark Alonge : « That this Zeus was in fact "no Zeus" at all was for her an inescapable conclusion[439]. » Le Kouros s'avérant donc une sorte de

[437] Le mythe émergeant du rite, nous avons déjà vu comment en effet, pour Harrison, différents mythes pouvaient chercher à expliquer un même rite.

[438] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 14.

[439] Alonge Mark Cameron, *The Hymn to Zeus from Palaikastro: Religion and Tradition in Post-Minoan Crete*,

méta-catégorie, il faut voir comment se déclinent ses diverses manifestations. À partir de diverses traditions – Clément d'Alexandrie, Plutarque – Harrison convoque alors le mythe du Dionysos-Zagreus de la tradition orphique. Résumons-en grossièrement le contenu. Issu d'un rapport adultérin (mais avant tout violent) entre Zeus et sa fille Perséphone, le jeune Dionysos-Zagreus est soustrait à la possible jalousie d'Héra par son père Zeus, qui confie aux Courètes sa garde. Surpris néanmoins par les Titans envoyés par Héra, l'enfant ne parvient à leur échapper et, tué, il est finalement démembré puis mangé par eux. Son cœur ayant néanmoins été épargné, il est, grâce à l'intervention de différentes divinités – changeantes en fonction des traditions –, ressuscité. Les détails importent ici peu, c'est la trame narrative qui nous intéresse. Un scénario commun se dégage en effet des histoires de Zeus enfant, Dionysos, Zagreus et du Kouros, nous dit Harrison :

1. un enfant est retiré à sa mère et confié à des hommes nommés Courètes qui, afin de le garder, dansent en arme autour de lui.

2. l'enfant est caché, tenu à l'écart, tué, démembré, par des hommes parfois appelés Titans ("*white-clay-men*").

3. L'enfant est ramené à la vie, renaît : parfois grâce à l'action même des "*white-clay-men*", parfois il renaît lui-même en tant que "*white-clay-men*", son cœur ayant été placé dans un morceau de gypse[440].

Il faut voir que cette scénarisation ne peut se faire qu'au prix de généralisations et d'arrangements : Zeus enfant, par exemple, ne connaît que la phase 1 et le début de la phase 2[441]. Le rôle des "*white-clay-men*" est par ailleurs largement valorisé. Mais encore une fois, les détails sont superflus. Car l'on sait trop bien, dit Harrison, comment en histoire des religions il faut distinguer les éléments relativement permanents du rite, du caractère

---

Thesis Ph.D in Philosophy, Stanford University, Ann Arbor (Mich.), 2006, p. 47, cité *in* Brulé Pierre, *op. cit.*, 2012, p. 256.

[440] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 15.

[441] Harrison le sait ; mais cela ne doit pas surprendre, dit-elle. On connaît, en effet, la tendance de la littérature hiératique à expurger les éléments les plus sauvages du culte. Ce phénomène étant ici renforcé par la relativement tardive fabrication de la stèle (III^e^ siècle ap. notre ère), dans un raisonnement où la marche du temps est évidemment censée adoucir les mœurs : cf. *Ibid.*, p. 15-16.

changeant du mythe[442]. Nous voilà donc désormais armés d'une intrigue mythique en trois temps, intrigue qu'il sera facile, grâce au dispositif mental qui est celui de Harrison, de transférer dans le domaine rituel.

Mais pour jouer cette intrigue, il nous faut trouver des protagonistes provisoires, ou plutôt des catégories de protagonistes : celles-ci seront au nombre de deux/trois et leurs découvertes respectives – ou plutôt leurs créations – répondent au même processus. Il s'agit de subsumer une diversité concrète sous une catégorie largement inventée, mais à laquelle Harrison tente d'influer une consistance réelle[443]. Ainsi en va-t-il d'abord des Zeus, Dionysos et Zagreus, ensemble confondus dans la catégorie Kouros, notre premier et très *jeune* protagoniste. Mais aussi, dans un second temps, des Titans qui, devenus "*white-clay-men*" en raison d'un possible rapprochement sémantique quant à leur étymologie[444], acquièrent du même coup la possibilité de sortir du mythe pour s'incarner dans la réalité du rite, et deviennent nos seconds et *effrayants* protagonistes – enfin, une fois seulement passés à la moulinette comparatiste ! Quant aux Courètes, j'hésite à dire quelle est leur position dans le scénario à ce moment précis de l'argumentation. Mais, comme nous l'avons déjà dit, ils sont pourtant la clef de l'énigme ; et à eux seuls, ils résumeront bientôt la complexité de l'hymne.

À ce stade de l'argumentaire, nous avons donc une intrigue, des protagonistes, mais un élément manque toujours : le pourquoi de cette intrigue : « quel est le sens de cet extraordinaire rituel ? Pourquoi un enfant ou un jeune homme est-il sujet à des rites mimétiques de mort et de résurrection[445] ? » L'explication "orthodoxe", dit Harrison, considère la présence d'un enfant dans ces récits comme la traduction de sa position de "corn-baby" ou de "year-baby". Sorte d'esprit de la végétation, celui-ci serait, dans une perspective analytique de nature agraire, mis en pièce en hiver puis rétabli au printemps. Si elle ne dénie pas cette fonction de l'enfant, elle la juge néanmoins inapte à rendre compte du rôle assumé par les Courètes et les Titans. Une seule solution permet en effet une prise en compte de l'ensemble des éléments mythiques et rituels liés à Zagreus – et étonnamment pas

[442] *Ibid*., p. 16.

[443] Notons néanmoins que, de son point de vue, comme nous le verrons au sujet des Titans, il s'agit d'un processus de dé-métaphorisation.

[444] *Ibid*., p. 15. Harrison note ainsi que certaines traditions (cf. Harpocration) font des Titans des êtres recouverts d'« argile blanche, de gypse (*titanos*) ».

[445] *Ibid*., p. 16.

au Kouros ! : l'analogie que présentent les "*rites primitifs d'initiation tribale*[446]" et qui, en Afrique, en Amérique, en Australie ou dans les îles du Pacifique Sud, permettent au garçon qui est initié, à travers un processus rituel jouant la mort à l'enfance et la renaissance en tant que jeune homme, de devenir membre à part entière de la tribu[447]. S'agissant de notre hymne, on comprend donc vite que le garçon en question, dans le domaine mythique, s'appelle Zeus, Dionysos, Zagreus, mais surtout Kouros[448]. Et dans le rite ? Probablement ce garçon est-il un *kouros* ; fait-il partie des Courètes pour autant ? Cela n'est pas certain. Et les Titans ("*white-clay-men*"), qui jouent-ils ? Deux éléments du scénario qu'elle a mis en exergue frappent Harrison et lui donnent l'occasion de s'exercer à la méthode comparative afin de répondre à ces questions : l'argile blanche dont se peignent les Titans ; et la danse qu'exécutent les Courètes.

Les Titans sont de première importance puisque ce sont eux qui ont, depuis longtemps déjà, éveillé l'hypothèse initiatique chez Harrison. La glose d'Harpocration (s. v. *Apomattôn*) qui explique que les Titans qui mettent en pièce Dionysos ont le corps enduit de gypse (*gupsô(i) kataplasamenoi*), est la clef qui permet à Harrison de transférer ces êtres, du mythe vers le rite. Dans la logique étiologique qui est la sienne, les Titans peuvent être appréhendés comme des représentations secondaires, représentations de réels "*white-clay-men*" rituels. Il est en effet commun, lors des cérémonies d'initiation pratiquées parmi les "sauvages", que des hommes s'enduisent de peinture blanche (ou noire) pour jouer, auprès des plus jeunes, les esprits des ancêtres. Les Titans ont donc été seulement secondairement "mythologisés" ; dans un premier temps, ils sont, comme partout parmi les sauvages, des "*white-clay-men*" chargés d'accomplir des rites d'initiation[449]. Quel est exactement leur rôle rituel ? C'est un compte-rendu ethnographique qui nous mettra sur la voie : compte-rendu d'une cérémonie

---

[446] *Ibid.*

[447] *Ibid.*, p. 18-19.

[448] Que Dionysos-Zagreus soit un bébé au moment où il subit cette mort/renaissance n'est pas tellement problématique pour Harrison. En s'appuyant sur les *Rites de passage* d'Arnold Van Gennep, elle explique, en effet, que ce processus de mort/renaissance ne concerne pas que les seuls rites d'initiation tribale, mais plus généralement l'ensemble des rites de passage. Le mythe étant protéiforme, il n'est donc pas toujours facile de savoir quel type de rite d'initiation est représenté par un mythe qui dissimule, tue puis fait renaître un enfant ou un jeune homme. J'aurai plus avant amplement l'occasion de revenir sur ce problème du référent de la représentation (cf. *infra*, chapitre 4).

[449] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 17.

d'initiation dans la tribu des Wiradthuri, de Nouvelle-Galles du Sud en Australie. Harrison explique l'avoir choisi parce que, estime-t-elle, il pourrait tout à fait rendre compte du mythe de Zagreus. Et il faut admettre que l'analogie est vraiment frappante, les garçons de cette société étant censés être tués et brûlés par Dhuramoolan, un puissant être, avant que ce dernier ne les ramène à la vie en modelant des êtres humains à partir de leurs cendres. Néanmoins, cela demeure une analogie. Or, dans l'argumentaire de Harrison, ce compte-rendu fait plus que cela : d'une certaine façon, il donne vie, il incarne les "*white-clay-men*" grecs.

Il n'y a en effet pas de raison de penser que les "*white-clay-men*" grecs sont réellement différents des "*white-clay-men*" australiens[450], ni qu'ils procèdent à des activités vraiment différentes de ceux de leurs confrères. Le troisième glissement se met alors en place. Les Titans deviennent la mythologisation de ces hommes qui dans les rites d'initiation grecs font tournoyer les rhombes et baladent, à la tête des femmes et des enfants, des morceaux de bois enflammés pour leur faire croire qu'un puissant esprit essaie de les brûler[451]. À partir d'une représentation mythique des Titans, on assiste donc à une reconstruction, par le truchement du corps des hommes (*men*) Wiradthuri, du corps de leurs supposés homonymes grecs et de leur rôle dans le cadre de réels rites d'initiation tribale. Et encore faut-il souligner que l'analogie est surtout efficiente par rapport à la légende de Zagreus, mais pas directement par rapport à l'hymne. Les intermédiaires s'accumulent donc : grossièrement, on a un rite australien qui ressemble au mythe de Zagreus qui ressemble au mythe de la naissance de Zeus que paraît évoquer l'hymne qui, lui, traduit de façon mythologique un rite d'initiation tribale grec sous le patronage du Kouros. Et pourtant la conclusion semble s'imposer d'évidence : les rites d'initiation tribale des Whiradthuri ressemblent en tous points aux rites d'initiation tribale crétois[452]. Les intermédiaires se sont effacés à travers le récit...

Nous connaissons mieux désormais les bourreaux initiatiques. Mais qui sont les victimes ? Et comment se traduit rituellement cette idée de mort/résurrection symbolique ? C'est à nouveau par le biais d'un compte-rendu ethnographique (les Akikúyu de l'ancienne Afrique orientale Britannique, cette fois) que l'on pourra s'en faire une idée. Je passe,

---

[450] Je précise, pour être tout à fait honnête, que dans ce compte-rendu il n'est pas fait mention de *white-clay-men*. Mais de ce qui précède, on voit bien que l'ambiance générale est la même et que les hommes dont il est question pourraient tout à fait être peints en blanc.

[451] *Ibid*., p. 18.

[452] Harrison demeure cependant prudente, cf. *Ibid.*, p. 19 : « *The ritual, then, commemorated and* perhaps *in part enacted in our Hymn is the ritual of tribal initiation*. »

néanmoins, les procédés comparatifs en jeu étant sensiblement les mêmes que ceux concernant les Titans/*white-clay-men*.

Plus intéressant est le rôle, enfin abordé, des Courètes. La transition est quelque peu soudaine et trahit la difficulté de faire tenir en un ensemble cohérent la totalité des données mythiques passées au prisme comparatiste. Ainsi, après avoir disserté au sujet de la mort/renaissance, Harrison enchaîne avec un passage que l'on a déjà évoqué[453] :

« Les Courètes sont des Jeunes Hommes, dit-elle, qui ont eux-mêmes été initiés et qui en initieront d'autres, les instruiront des devoirs tribaux et des danses tribales, les arracheront à leurs mères, les dissimuleront, les feront disparaître à travers une prétendue mort et finalement les ramèneront en tant que nouveau-nés, jeunes mûris, membres à part entière de leur tribu[454]. »

On comprend donc que les Courètes ont jadis été des *kouroi*. D'ailleurs, *Koures* n'est qu'un dérivatif spécialisé, en contexte initiatique visiblement, de Kouros[455]. Le jeu des majuscules et des minuscules est complexe et tend à apporter plus de confusion que d'éclaircissement dans le nœud que forment données mythiques et données rituelles. Mais passons. On comprend également, et ceci est plus problématique, que les Courètes, déjà initiés, sont ces jeunes hommes qui dans maintes sociétés assurent l'organisation de l'initiation pour les plus jeunes qu'eux, ceux que l'on nomme les néophytes. Néanmoins, les Courètes semblent par là-même assurer le rôle des *white-clay-men*, et partant, des Titans. Pourtant, dans le mythe de Zagreus, Courètes et Titans semblent assumer des fonctions opposées, les uns protégeant quand les autres cherchent à détruire. Évidemment, il ne s'agit pas de tomber dans le jeu de Harrison et de chercher à lire de façon transparente le “mythe ; mais l'incohérence mérite tout de même d'être relevée. Mais peut-être aussi l'incohérence n'est-elle qu'apparente et due à la façon dont Harrison envisage la catégorie “Courètes”.

---

[453] *Supra*., p. 107.

[454] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 19-20 : « *The Kouretes are Young Men who have been initiated themselves and will initiate others, will instruct them in tribal duties and tribal dances, will steal them away from their mothers, conceal them, make away with them by some pretended death and finally bring them back as new-born, grown youths, full members of their tribe.* »

[455] *Ibid*., p. 20 : « *The word* Koures *is simply a specialized derivative of Kouros, as* gymnès *of* gymnos *[…] It is, like Kouros, a word impossible to translate, because we have lost the social condition expressed. Young Men (*Kouroi*) we know, but Initiated Young Men (*Kouretes*) are gone for ever.* »

Bien que le mythe de Zagreus oppose – d'une certaine manière – les fonctions des Courètes et des Titans, il n'est pas inenvisageable d'estimer que cette opposition ne résulte que des contraintes narratives de la dénomination des protagonistes. Courètes et Titans ne seraient finalement, de ce point de vue, et dans ce contexte précis là, qu'une personnification des fonctions différenciées que nécessite le processus initiatique. La catégorie générale Courètes, elle, en réalité bien plus vaste, permettrait d'englober les fonctions qu'assurent dans le mythe de Zagreus, Courètes et Titans. C'est en tout cas une interprétation possible du développement[456] qu'Harrison donne au sujet des Courètes, et où ces derniers apparaissent successivement dans les différentes fonctions requises de leur position d'"Initiateurs" : *paidotrophoi* et gardiens (*phulakes*) ; danseurs orgiastiques armés (*orchèstères aspidèphoroi*) ; semi-divins, *daimones* ; possesseurs de capacités magiques. C'est la danse des Courètes qui m'intéresse particulièrement ici puisque c'est peut-être la seule fonction "rituelle" qui semble apparaître dans l'hymne (cf. strophe 2).

Que les Courètes soient de jeunes danseurs en armes qui officient dans des cérémonies orgiaques en l'honneur de Zeus, nous le savons déjà de Strabon[457]. Mais ce que nous apprenons du comparatisme, c'est le lien très fort – lien qui pourrait, à nous Modernes, apparaître incongru, dit Harrison – qui existe entre la danse, les cérémonies mystériques et l'éducation (par le biais de l'initiation). Or n'ayant pas l'expérience du creuset social où s'entremêlent ces divers éléments, il nous est difficile d'imaginer à quoi pouvaient bien ressembler ces Courètes. Harrison nous livre bien le fac-similé d'un relief en terre cuite représentant les Courètes dansant en armes autour de Zeus bébé ; mais leur gestuelle iconographique stéréotypée (et policée) peine à rendre compte de l'ambiance initiatique telle que nous l'appréhendons mieux désormais. Raison pour laquelle ce relief est mis en parallèle avec la photographie de néophytes Akikúyu au cours d'une *molpè* – le terme est d'Harrison ! – qui précède leur initiation en tant qu'homme[458]. Ils ont le corps peint de motifs blancs ; portent des queues et des peaux de singes et de chats sauvages ; même figés, leurs mouvements semblent animés en comparaison du caractère statique de la gestuelle du relief. Mais surtout, ils sont vivants ; bien vivants, dans un espace naturel qui appartient au monde, au vrai. Au-delà de l'analogie comparatiste destinée à renforcer l'argumentaire, c'est donc bel et bien

[456] Cf. *Ibid.*, p. 23-27.

[457] Strabon, X, III, 11.

[458] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 23-25.

une image mentale des Courètes rituels qui nous est en réalité proposée, par le truchement des néophytes Akikúyu et de leur puissance figurative. Les néophytes Akikúyu s'imposent ainsi comme autant d'incarnations des vrais Courètes, ceux du monde rituel et réel. Ce qui n'est pas le moindre des paradoxes étant donné que les Courètes ne sont pas censés être des néophytes, mais des Initiateurs…

Le rite est premier chez Harrison, certes. Mais ce n'est que de façon seconde que l'on peut l'atteindre. Il est donc aussi l'objectif final de cette ingénieuse démonstration. Il s'agit de lui procurer de la consistance, lui qui au départ n'est qu'évanescent – voire n'aurait, au sein d'un autre système théorique, pas même besoin d'être postulé. De proche en proche, à travers un récit quasi performatif, les rapprochements successifs de mythes et d'exemples ethnographiques construisent donc cette consistance jusqu'à presque nous donner la possibilité d'observer en photographie un rite d'initiation tribale crétois.

A.I.2 Bilan historiographique critique

Il nous reste maintenant à voir quelle solution Harrison a apportée aux difficultés exposées au début de la démonstration. La catégorie anthropologique des rites d'initiation et la pensée de Durkheim se conjuguent aisément pour former cette solution. À la lumière des rites d'initiation, dit-elle, on comprend pourquoi même s'ils sont des « jeunes réels et vivants », les Courètes sont regardés comme des *daimones* : « […] dans la plupart des mystères [des sociétés] sauvages, c'est une part majeure du devoir des initiateurs que de se faire passer pour des dieux ou des démons[459]. » Et, en tant que *daimones*, ajoute-t-elle, les Courètes ont des capacités magiques et mantiques, mais aussi, ce qui est commun parmi les "sauvages", des capacités métallurgiques spéciales.

À ce moment de l'argumentaire, néanmoins, on ne sait à nouveau plus s'il est question des Courètes rituels, les initiateurs, ou des Courètes mythiques. Pour justifier leurs capacités mantiques, Harrison prend en effet l'exemple de Minos faisant appellent à eux pour retrouver son fils Glaukos. Du rite au mythe cette fois, il semble que nous glissions à nouveau. Ce qui paraît confirmé un peu plus loin : « Un pas de plus et les magiciens deviennent des

[459] *Ibid*., p. 26 : « […] *in most savage mysteries it is a main part of the duty of initiators to impersonate gods or demons*. »

"*Culture-Heroes*[460]" », ajoute-t-elle, et c'est à ce titre qu'ils accompagnent le Kouros dans l'hymne. Nous voici donc de retour au mythe ; enfin en apparence seulement. Car en réalité « les fidèles invoquent dans l'hymne un Kouros qui n'est clairement rien d'autre que le reflet ou l'imitation du corps des Courètes[461]. » Des Courètes rituels, s'entend, comme elle l'expliquait déjà en introduction, le Kouros étant « la projection du thiase de ses fidèles[462] », la représentation de l'unité du groupe. Une nouvelle priorité s'installe alors :

« Nous faisons face au fait, assez surprenant, que ces figures religieuses [Kouros et Courètes] émergent, non d'un quelconque "instinct religieux", ni non plus d'une quelconque tendance innée à la prière et à la louange, *mais sont tout droit sortis de la coutume sociale*[463]. »

Le rituel est premier par rapport à la divinité, et avant lui le social, c'est-à-dire les fidèles ou les "agents sociaux[464]".

Cette conclusion confirme en quelque sorte *a posteriori* la méthode employée par Harrison pour y parvenir. Si en effet la divinité est la projection d'"agents sociaux" engagés dans une pratique sociale (en l'occurrence ici les rites d'initiation tribale), il est légitime d'avoir cherché à reconstituer cette pratique à travers la figure de cette divinité, le Kouros. Et sans négliger l'ampleur générale du changement épistémologique qu'induit cette nouvelle appréhension sociale du divin, il faut toutefois souligner sa portée immédiatement pratique pour notre propos. Cette possibilité de saisir l'initiation à travers la nature de la figure divine censée la patronner, va, en effet, connaître un succès important à partir des années 70, notamment autour de figures comme Artémis ou Iphigénie. Sans que l'héritage d'Harrison ne soit nécessairement convoqué, ce sont pourtant des lectures proches de la sienne qui seront alors proposées. L'occasion nous sera donnée d'y revenir à diverses reprises. Pourtant, une

---

[460] *Ibid*., p. 27 : « *A step more and the magicians become Culture-Heroes* ».

[461] *Ibid*. « *The worshippers in the Hymn invoke a Kouros who is obviously but a reflection or impersonation of the body of Kouretes.* »

[462] *Ibid*., p. x : « *the projection of a thiasos of his worshippers* ».

[463] *Ibid*., p. 28 : « *We are face to face with the fact, startling enough, that these religious figures arise, not from any "religious instinct", not from any innate tendency to prayer and praise*, but straight out of a social custom. »

[464] *Ibid*., p. 29.

certaine prudence aurait dû être de mise quant à cette possibilité de lecture “transparente” de la pratique sociale à travers la divinité, tant l'édifice narratif que construit Harrison est fragile. Les glissements successifs qu'elle opère et que j'ai tenté de mettre en évidence, sont si nécessaires à la construction de son hypothèse, qu'il semble que le blocage de l'un d'entre eux entraînerait de fait la rupture de la chaîne sémiotique et sémantique au bout de laquelle seulement existent les rites d'initiation grecs. Or en nous appuyant, à la suite de Pierre Brulé, sur la lecture que Mark Alonge propose de l'hymne, c'est la conséquence du blocage d'un de ces glissements qu'il semble possible d'opérer, et donc la possibilité de mettre à l'épreuve, en quelque sorte, l'hypothèse d'Harrison.

La figure du Kouros est centrale dans la lecture initiatique que propose Harrison. Pourtant celle-ci n'est pas obligatoire ; elle n'est que le résultat d'une lecture particulière du refrain où le fait de lier *megiste* et *koure* confère à ce syntagme une valeur métonymique, selon les mots de Brulé[465], faisant de Kouros un Zeus – mais en réalité de Zeus un Kouros. À partir d'une analyse couplée des emplois de *megistos* dans des contextes où intervient Zeus et des épiclèses joviennes apparentées à *megas*, il est néanmoins possible de considérer que *megistos* est dans l'hymne en réalité construit absolument. Ce qui a pour conséquence de rompre l'association *megiste/koure*. Or comme l'explique Brulé, « cette rupture a pour résultat de lier *koure* avec *kroneie*, formant une unité syntaxique au sens patronymique. Cook l’avait compris ainsi et il faut entendre : “fils de Kronos[466]”. » Harrison avait envisagé, mais rejeté cette possibilité[467]. Ceci n'est pas étonnant cependant, car suivre cette hypothèse revient à considérer que « ce Zeus, qui n’a aucune raison d’être ni un enfant *crétois abandonné*, ni un *kouros* minoen initié au sein d’un thiase de Kourètes, doit être étudié dans la même perspective que tout Zeus panhellénique historique[468]. » Or on l'a vu, Harrison refuse cette perspective : ce Zeus ne peut être qu'un Zeus particulier. Pourtant, il faut interroger cette autre possibilité : l'abandon du Kouros aurait-il des conséquences sur l'hypothèse initiatique même ? Et si oui, quelles seraient-elles ? C'est ce dont il nous faut discuter.

Prenons pour hypothèse le fait que le Zeus de l'hymne soit effectivement un Zeus comme un autre, et non ce fameux Kouros. Le passage de Kouros à *kouros*, qui selon Brulé

[465] Brulé Pierre, *op. cit.*, 2012., p. 257.

[466] *Ibid.*, p. 258.

[467] Harrison Jane Ellen, *Themis*, note 3 p. 9.

[468] Brulé Pierre, *op. cit.*, 258.

est pourtant le lieu où se situe le « “saut” interprétatif de Harrison[469] », devient, si ce n'est impossible, du moins indirect. Pour espérer retrouver le terme *kouros*, il faut alors en passer par la médiation des Courètes qui ne sont cependant que suggérés dans l'hymne. En d'autres termes, c'est l'existence même d'un élément lexical renvoyant explicitement à la jeunesse qui disparaît de l'hymne. Zeus peut certes tout à fait continuer à assumer sa fonction de projection du thiase des fidèles, ces fidèles ont néanmoins sociologiquement changé ; ils ne sont plus nécessairement *kouroi*. Or, on a vu combien l'élément jeunesse constituait un point clef de l'interprétation initiatique de type “tribale”. Si les fidèles, en effet, ne sont plus nécessairement jeunes, mais possiblement des adultes déjà membre à part entière de la société, il n'y a alors plus de raison qu'ils effectuent un rite d'initiation censé leur conférer un statut qu'ils possèdent déjà. La disparition de Kouros porte donc un coup, si ce n'est fatal – étant donné que la présence des Courètes continue de la rendre possible –, du moins profond à l'hypothèse initiatique.

Ce constat quant à la sociologie des participants au culte m'amène par ailleurs à une autre remarque : par son interprétation initiatique, qui repose sur la survalorisation de Kouros et des Courètes, Harrison rend obligatoire, sans s'en rendre compte, une masculinisation des participants au rituel, alors même que rien ne semble exclure la possibilité d'une présence féminine. Ici donc se pose à nous pour la première fois la question du caractère imprévisible du dispositif référentiel qui lie (ou pas d'ailleurs) mythe, rite et agents sociaux. En effet, si l'on fait le choix de partir du principe – qui ne va évidemment pas de soi –, que mythe, rite, et “agents sociaux” forment un tout, on ne peut que constater qu'en histoire ancienne, il n'est pas rare, en raison du caractère lacunaire des sources, que manque un de ces éléments. Or le procédé que suggère la démonstration de Harrison, et qui sera par la suite régulièrement repris dans l'historiographie des rites d'initiation grecs sans être véritablement questionné, c'est de lire de façon transparente l'élément supposément manquant à travers ce que l'on sait des autres, dans un cadre d'analyse où le dispositif référentiel est supposé connu et transparent (notamment du point de vue de l'âge et du genre) : si le mythe évoque – et donc représente – une jeune fille, c'est que des jeunes filles référents participent à un rite connecté à ce mythe.

D'une part, pourtant, nous aurons l'occasion de voir que cet agencement automatique de la relation rite/mythe où le mythe n'est que la représentation du rite, est largement réducteur, si ce n'est fallacieux. Mais, d'autre part, il faut voir que même dans les cas où il

[469] *Ibid*., note 11 p. 256.

semble légitime d'admettre que mythe et rite puissent être liés dans un rapport de représentation, ce rapport n'a rien non plus d'automatique. Déjà, l'exemple de Kouros nous montre que l'identification/interprétation même de la représentation n'est pas évidente et est sujette à erreur. Mais il faut en outre souligner que le dispositif référentiel n'est en rien prédictible, en ce sens que la nature sous-jacente du rapport qui lie représentation et référent n'a de limites que l'imagination. Sans possibilité certaine de retrouver ce dispositif référentiel, l'analyse du rapport représentation/référent est faillible : elle ne peut être qu'une interprétation[470].

Ce processus de recherche du rite à travers le mythe n'est qu'un exemple des divers objets d'étude et procédures interprétatives que Harrison a, en quelque sorte, initiés dans le champ des rites d'initiation grecs. Parmi d'autres, on retiendra :

1. La dérivation spécifique de *koures* à partir de *kouros* et l'idée de la perte de sens, pour nous Modernes, de cette dérivation spécifique ; hypothèse qui sera le point de départ de la thèse d'Henri Jeanmaire et lui servira de justification à l'utilisation de la méthode comparative.

2. La place primordiale accordée à la danse comme activité rituelle fondamentale et caractéristique des rites d'initiation tribale. La danse, partie intégrante de l'activité chorale, sera au cœur de l'ouverture au féminin, du champ de recherche des rites d'initiation grecs[471].

3. Une utilisation lâche de la chronologie : bien que les examens graphiques de la stèle qui porte l'inscription de l'hymne orientent vers une gravure du texte aux environs du II^{e} ou III^{e} siècle après notre ère, Harrison explique que certains indices, néanmoins, peu familiers de cette époque, encouragent à y voir un vieil hymne rituel revivifié dans lequel il est possible de trouver certaines « façons de penser fossilisées[472] ». Cette seule hypothèse autorise Harrison à se projeter dans les profondeurs d'un passé grec indéfini, mais fort utile au comparatisme qu'elle entend mettre en place. Cette voie, en partie clef du succès de cette catégorie anthropologique des rites d'initiation, sera suivie avec enthousiasme par bon nombre de chercheurs.

---

[470] J'aurai amplement l'occasion de développer ce point plus avant (cf. *infra*., p. 333 sq).

[471] La référence à la thèse de Claude Calame publiée en 1977 *Les chœurs de jeunes filles* me semble, en ce domaine, à elle seule suffisamment explicite.

[472] Harrison Jane Ellen, *Themis*, p. 6.

4. Le transfert, du domaine rituel vers le domaine narratif, de la catégorie interprétative des rites d'initiation. Selon Claude Calame, « l'interprétation initiatique donnée par Harrison au texte de l'hymne est issue non seulement d'un usage narratif du dynamisme de la catégorie construite par Van Gennep, mais surtout d'une projection sur un récit et sur le texte qui le déroule d'une articulation notionnelle élaborée pour comprendre des rites, c'est-à-dire des pratiques réglées et symboliques certes, mais gestuelles[473]. » Analyse avec laquelle je suis parfaitement d'accord. Grâce notamment aux possibilités nombreuses de recherche dans les pratiques discursives grecques de moments-lieux de mort/renaissance symbolique, cette procédure va connaître une utilisation herméneutique sans commune mesure. Une remarque, déjà, à ce sujet : si Harrison procède effectivement au transfert, vers un discours, d'une catégorie anthropologique élaborée pour expliquer un rite, au moins doit-on lui reconnaître la logique de toujours postuler l'existence de ce rite. Au sein de sa matrice théorique ritualiste, ce transfert a donc du sens. Or, il faut déjà remarquer que cette logique fera souvent défaut à ses continuateurs moins prudents, qui n'hésiteront pas à utiliser cette catégorie anthropologique, tout en parvenant à se passer totalement du rite. C'est dans ce passage complet du rite au discours que se fera la perte complète de sens de la catégorie même des rites d'initiation.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Et l'on peut remarquer que, à un ou deux ingrédients près, est ainsi déjà dressée, grâce à la démonstration de Harrison, la liste des éléments qui vont permettre qu'explosent littéralement les limites de l'utilisation de cette catégorie anthropologique dans le champ des études grecques, afin qu'elle déploie tout son potentiel heuristique.

[473] Calame Claude, *op. cit*., 2003, p. 35. Calame ajoute, ce que nous aurons l'occasion d'examiner plus avant : « Sans doute abusive, la projection est d'autant plus facile que, dans son aspect séquentiel, le schéma du rite de passage correspond à la transformation d'état qui caractérise le déroulement de tout récit. »

A.II *Henri Jeanmaire : l'extrême plasticité de l'initiation*

En 1939 est publié le travail de thèse de doctorat d'Henri Jeanmaire. Paru sous le titre complet *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*[474], la postérité n'en retiendra que l'abrégé *Couroi et Courètes*, et ce, alors même que c'est à l'attention continue portée à la dernière partie de son titre par des hellénistes intéressés par le paradigme initiatique, que cette œuvre doit d'être aujourd'hui toujours utilisée – à défaut d'être discutée. Si la convention n'y est certes pas étrangère, il faut aussi voir et comprendre la dimension narrative de ce titre et ce qu'elle nous dit de l'argumentaire suivi par Jeanmaire. C'est en quelque sorte en suivant la question « pourquoi ce titre ? », que je tenterai de présenter cet argumentaire et ses conséquences sur l'appréhension historiographique générale des rites d'initiation en pays grec.

A.II.1 *Couroi* et Courètes : homonymie, synonymie et…

« Plusieurs passages de l'Iliade nous autorisent à considérer les deux mots *couroi* et courètes comme des formes équivalentes d'un même terme archaïque, qui désigne la jeunesse vouée au métier des armes et dont l'acception précise […] ne se comprend qu'en liaison étroite avec les particularités de l'organisation politique et sociale[475] », écrit Jeanmaire.

Par ailleurs, ajoute-t-il, avec une « négligeable » différence d'accentuation, le terme Courètes nous est aussi connu par la tradition littéraire et mythologique comme désignant les personnages associés à l'exécution de danses destinées à protéger l'enfant Zeus de son père Cronos, « et en qui un texte célèbre de Strabon nous enseigne à reconnaître le modèle mythique de confréries à caractère mystique et initiatique[476] ». Il point déjà une certaine confusion, présente dès l'article de 1913, entre rituels d'entrée dans le monde adulte et rituels de sociétés secrètes ; confusion qui plus avant va permettre à Jeanmaire de développer une

[474] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.

[475] *Ibid*., p. 5.

[476] *Ibid*. Cf. Strabon, 10, 3, 1-23.

théorie de l'évolution de l'initiation. Mais n'avançons pas trop vite.

Cette quasi homonymie pose, de la bouche même de Jeanmaire, un problème de sémantique qui lui permet de postuler, à la suite d'Hermann Usener et de Jane Harrison[477], « une aptitude religieuse propre aux "*couroi*[478]" ». Cette hypothèse, précise-t-il, amène à considérer que des pratiques « d'un type analogue à celles qui solennisent par des rites de passage ayant certains caractères d'initiation à des cultes spéciaux le moment de la puberté, avaient leur équivalent dans le passé hellénique[479] ». En outre, la similarité observable entre le contexte hellénique et les contextes sociaux et culturels dans lesquels prennent place des rites de passage à caractère initiatique, légitime, selon l'historien, cette hypothèse : classe d'âge et éducation collective, pour ce qui est des manifestations les plus évidentes, mais aussi masques et mascarades, « danses susceptibles d'évoluer vers des représentations scéniques[480] », joutes et autres jeux athlétiques, ou encore initiations et sociétés adonnées à la célébration de mystères, etc. Moult éléments dont il n'est, selon lui, pas nécessaire de rappeler « le rôle et l'importance dans l'archaïsme hellénique[481] ».

Cette hypothèse initiatique possède une indéniable force de séduction, il faut bien le reconnaître. Mais il faut voir aussi qu'elle repose sur une construction qui, si elle se donne des allures logiques, ne l'est en fait qu'en apparence. À partir d'une simple – en réalité pas si simple – homonymie, Jeanmaire procède à deux extensions interprétatives qui, ni l'une ni l'autre, n'ont de caractère évident : premièrement, les deux termes de cette homonymie se découvrent une parenté étymologique commune ; deuxièmement, ils se découvrent une destinée sémantique commune et englobante, basée sur les caractéristiques propres à chacun, mais qui les dépasse en un nouveau sens qui est plus que la somme des deux. Mais voyons plutôt ce qu'il en est, en tentant d'extraire du récit argumenté de Jeanmaire, les propositions qui entrent en jeu dans son raisonnement déductif :

1). Le couple *couroi/*courètes désigne la jeunesse vouée au métier des armes.

---

[477] Cf. H. Usener, *Pasparios*, *Kleine Schriften* IV, 1894, p. 190 ; Harrison Jane Ellen, *Ann. Brit. Sch. Ath.* XV, p. 308-338 et *Themis* 1912 ; Jeanmaire ajoute qu'ils seront suivis également par A. B. Cook, *Zeus, a Study in Ancient Religion*, I, Cambridge 1914, p. 24.

[478] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, p. 5.

[479] *Ibid.*

[480] *Ibid.*

[481] *Ibid.*, p. 6.

2). Mais les Courètes sont aussi des personnages mythologiques dans lesquels il faut reconnaître le modèle mythique de confréries à caractère initiatique.

3). Alors on peut émettre l'hypothèse – hypothèse qui servira néanmoins de postulat à l'ensemble de l'argumentaire développé dans la thèse – d'un groupe des *couroi* possédant une aptitude religieuse propre, qu'il faudrait mettre en relation avec les sociétés « archaïques » où sont pratiqués les rites d'initiation, et ce en raison des pratiques sociales diverses et communes qui leur sont associées.

Hypothèse convaincante ? Il faut voir que le raisonnement se situe – et nous entraîne – en réalité à un niveau bien plus schématique que celui auquel se situe le résumé que j'en ai proposé. Résumée telle que je l'ai résumée, cette équation à trois membres paraît singulièrement manquer de cohérence. Mais Jeanmaire procède – et nous invite, par la même occasion, à en faire autant – à une simplification sémantique de chacun des membres de cette équation. Une fois, ainsi, mentalement isolé en leur sein, un mot ou groupe de mots, il devient possible de conférer à l'ensemble une dimension logique. Simplifiée, l'équation développe ainsi, de façon schématique, sa puissance interprétative :

1b). Des *couroi*/courètes, on isole leur caractère juvénile. Seul compte, alors, le fait qu'ils sont des *jeunes*.

2b). Des Courètes mythiques, on isole leur caractère initiatique. Seul compte, alors, le fait qu'ils sont des initiés, qu'ils subissent une *initiation*.

3b). De la déduction d'une aptitude religieuse des *couroi* homériques, on isole la dimension initiatique qu'on semble autorisé à leur conférer suite à leur mise en regard avec les rites d'initiation tribale de sociétés contemporaines non occidentales. Seul compte, alors, le fait qu'ils soient possiblement en lien avec des *rites d'initiation tribale*.

Finalement, par le biais de l'homonymie originelle et de cette réduction des sources à, seulement, quelques marqueurs sémantiques, on arrive à une équation simple du type : jeunesse + initiation = rites d'initiation tribale. Armé de ce postulat, Jeanmaire peut dorénavant partir sur les traces des dits rites dans l'ensemble de la culture hellène. Mais nous ne le suivrons pas si promptement ; en tout cas pas avant d'avoir testé la solidité logique de cette équation.

D'une certaine manière, l'historien élabore en effet sa démonstration comme s'il avait affaire à une équation de type mathématique. Il semble pourtant, au contraire, important de souligner que, si rapport il y a entre la logique développée par Jeanmaire et la logique mathématique, celui-ci n'est que métaphorique. Si dans l'univers mathématique il est, par exemple, possible d'additionner, soustraire, diviser ou multiplier les unités mathématiques entre elles afin de dégager un résultat, ce type d'opération s'avère fallacieux dans l'univers social. Et même la simple addition de deux « données » produites par les sociétés humaines nécessite qu'on leur reconnaisse une communauté quelconque. Or, force est de constater que rien à l'exception d'une hypothèse de travail posée comme préalable à l'entreprise d'une étude des rites d'initiation tribale dans l'antiquité hellène, ne permet un rapprochement des membres 1 et 2 de l'hypothèse de Jeanmaire. Quel rapport en effet, entre une jeunesse militaire et des sociétés mystériques, autre qu'une homonymie dont on ne sait pas absolument si elle est également porteuse d'une valeur sémantique commune ? Aucun, je ne crains. La donne change seulement à partir du moment où l'on postule l'existence, dans l'antiquité grecque, de rites d'initiation tribale à destination des jeunes[482]. Alors, seulement, l'objet "initiation" permet de lier la jeunesse en armes – puisque l'on a suggéré *a priori* qu'elle devait être soumise à une forme ou une autre d'initiation – et les confréries initiatiques représentées par leurs modèles mythologiques, les Courètes. Le potentiel initiatique[483] contenu dans les confréries – puisqu'il s'agit de leur but premier – permet de confirmer, par le truchement de l'homonymie autour du terme "courètes", les pratiques initiatiques de la jeunesse grecque homérique en armes. Le raisonnement est finalement tautologique puisqu'il s'agit de mettre en évidence, par une démonstration logique, l'existence d'une pratique que l'on ne peut découvrir que si, implicitement, elle a été en amont postulée.

Mais allons plus loin ; après tout, nombreux sont les raisonnements qui fonctionnent sur ce modèle – à moins qu'il ne s'agisse d'un préalable à toute recherche[484]. Mais il y a plus.

---

[482] Ce qui revient finalement à postuler ce que l'on cherche à démontrer : le membre 3. Marie-Hélène Bourcier explique, au sujet du monde académique : « La discipline est performative en ce qu'elle construit l'objet qu'elle prétend décrire. », Bourcier Marie-Hélène, *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris 2011[3], p. 153.

[483] Entendu par Jeanmaire dans son sens le plus large, à rapprocher quelque part, finalement, de la notion de rite de passage développée par Arnold Van Gennep.

[484] Bloch Marc, *Apologie pour l'histoire : ou Métier d'historien*, Paris 1993, p. 77-8. Pour Marc Bloch, au commencement de toute recherche ne se trouve pas le document, mais l'esprit. Une recherche passive ne

Pour être acceptable, l'hypothèse introductive établie par Jeanmaire nécessite en effet le passage de simples hypothèses à des conditionnels. Or, ces conditions doivent pourtant être légitimement questionnées et renvoyées à leur condition de simple hypothèse :

1. Au-delà d'une homonymie, la lecture qui reconnaît une destinée sémantique commune aux deux formes de courètes s'impose-t-elle vraiment[485] ?

2. Et si oui, le couple *couroi*/courètes forme-t-il réellement ce que l'anthropologie nomme conventionnellement une "classe d'âge" ? Les seules réserves émises par Jeanmaire lui-même confirmeraient la légitimité d'une remise en cause de cette assertion[486].

---

saurait être féconde, toute recherche nécessitant en effet un questionnaire initial – quitte à ce que le chercheur s'en émancipe par la suite.

[485] Dans le long excursus déjà évoqué qu'il donne dans son livre X (10, 3, 1-23), Strabon rapporte et commente les différentes étymologies qui ont cours dans l'antiquité quant au terme Courètes. En relation avec la recherche géographique de l'origine d'un prétendu peuple Courètes (tantôt Acarnanien, tantôt Étolien, tantôt Crétois, voire Eubéen), certains avancent l'idée d'une dérivation de Courètes à partir de *koura*, la chevelure coupée : originaires de Chalcis et engagés dans les guerres ayant pour enjeu la plaine de Lélante, les Courètes auraient pris l'habitude de ne laisser pousser leurs cheveux que derrière et de se raser le devant de la tête afin d'éviter les attaques de leurs ennemis qui avaient pour habitude de les attraper par les cheveux du devant de la tête. Strabon ajoute que l'histoire de ce peuple est en outre associée par d'autres historiens de l'antiquité, déjà en raison d'une homonymie, aux Courètes de la mythologie crétoise et par extension aux desservants des cultes orgiastiques : dans cette association, on rapproche à la fois l'étymologie qui concerne le champ lexical lié au soin de la chevelure, des individus censés justement prendre soin de cette chevelure : les jeunes gens et jeunes filles (*koroi* et *korai*). Cf. Strabon 10, 3, 8. La danse armée, effectuée d'abord par ces jeunes Courètes à la chevelure spécifique, ayant été adoptée par les peuples les plus « naturellement » belliqueux (Eubéens, Étoliens et Acarnaniens), selon Strabon, ceux-ci auraient par la même occasion pris le nom de Courètes. Strabon ne semble en rien convaincu par cette étymologie ! Enfin, il explique que l'on a tenté de rendre compte du terme Courètes, désignant cette fois-ci spécifiquement les personnages mythologiques protégeant Zeus enfant de Cronos, en expliquant qu'ils accomplissent ce service alors qu'ils sont encore de jeunes gens (*koroi*), mais aussi qu'ils ont pour fonction de nourrir Zeus dans sa jeunesse (*kourotrophein*). Il est difficile de savoir ce que pense exactement la géographe de cette dernière hypothèse, même si Jeanmaire estime que Strabon n'y voit rien d'autre qu'une simple homonymie (Jeanmaire Henri, *Couroi et courètes*, *op. cit*., p. 148). Notons pour finir qu'à la suite de Jeanmaire, Pierre Chantraine semble accepter, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (*koros*), le rapprochement des Courètes mythologiques avec les courètes homériques.

[486] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, *op. cit*., p. 39. Il explique en effet que le terme de couroi/courètes a déjà dans l'Épopée un sens plus large : « Si, dans son acception primitive il convient pour désigner des jeunes

3. Et puis : sachant que les danses, pratiques athlétiques, joutes et autres mascarades ne sont l'apanage ni de la jeunesse, ni des contextes initiatiques, est-il bien même légitime de recourir au concept de rites d'initiation pour traduire une relation qui lie divers éléments culturels en provenance de la société grecque archaïque et classique avec une classe d'âge déduite essentiellement des poèmes homériques[487] ?

Il en va donc des pratiques religieuses des *couroi* homériques comme il en allait de l'autorisation du meurtre d'hilotes par les cryptes spartiates : enfermés dans leur seule "grécité", ils peinent à trouver leurs marques dans l'hypothèse initiatique. En revanche, une fois insérés dans le conglomérat des pratiques sociales et culturelles révélées par l'ethnographie et censées recouvrir une fonction postulée comme similaire, leur sens initiatique se dévoile peu à peu pour, bientôt, faire d'eux les premiers témoins d'un système cohérent applicable à l'ensemble du monde grec. Mais une question demeure toujours, à la suite de l'examen de ces trois conditionnels à l'hypothèse de Jeanmaire. Si chacun s'avérait juste et qu'il fallait ainsi reconnaître la justesse de l'hypothèse de l'historien français, cela signifierait-il pour autant que cette analyse sémantique d'une catégorie homérique nous autorise à étendre ses conclusions à l'ensemble de l'histoire des sociétés grecques – en d'autres termes : est-elle un blanc-seing à la conduite d'une analyse de type synchronique ? C'est la façon dont Jeanmaire a appréhendé la temporalité de son comparatisme qu'il nous faut maintenant examinée.

---

gens nés à une date rapprochée et qui consommaient simultanément le sacrifice de leurs mèches enfantines ou de leur première barbe, Homère l'applique à des jeunes hommes déjà sortis manifestement et depuis plusieurs années de l'adolescence et en faisant allusion moins à leur âge qu'à leur condition et à leur rang social. »

[487] Se pose en réalité ici déjà la question de la définition de ce que l'on peut nommer, à la suite de Versnel, les "marqueurs" de l'initiation (cf. *infra*., p. 297 sq). De façon connexe, c'est aussi déjà la question de la construction d'un prototype grec des rites d'initiation qui se pose à travers les modalités de la relation entre, d'une part, une jeunesse grecque supposément soumise à l'initiation et, d'autre part, les éléments culturels et sociaux censés former l'ambiance initiatique de ce processus social.

A.II.2 La temporalité dans l'argumentaire de Jeanmaire : une démarche synchronique légitimée par un raisonnement circulaire

Remémorons-nous un instant la géologie africaine imaginée par Jeanmaire ; on y a vu comment au découpage géographique de ce continent, l'historien y superposait un découpage chronologique. De retour en terres helléniques, il nous faut désormais comprendre comment il envisage l'incorporation de ce complexe espace-temps à son dispositif comparatiste. Si l'Afrique se prête en effet de façon privilégiée, dans toute l'étendue de sa dimension continentale, à une mise en perspective comparatiste avec l'antiquité grecque, elle n'en demeure pas moins diverse, au sens où chaque région la composant n'appartient pas nécessairement, nous l'avons vu, à la même ère de civilisation – et donc ne renvoie finalement pas, selon la logique de Jeanmaire, à la même « époque » de l'histoire de l'humanité. Presque à l'inverse, ce semble uniquement dans le temps d'une histoire occidentale largement linéaire que paraît s'opérer pour l'Europe (et donc d'une certaine façon pour la Grèce), le découpage chronologique en ères de civilisation. Ainsi on en déduit qu'à un instant *t*, l'Afrique présentera plusieurs ères de civilisation quand l'Europe n'en présentera nécessairement qu'une. Autrement dit, la logique voudrait que, afin d'intégrer la diversité ethnographico-géographique de l'Afrique dans le processus comparatiste, il soit nécessaire d'y faire pénétrer en miroir, différentes époques de l'antiquité hellénique – au risque sinon, de comparer l'incomparable[488]. Il s'agit donc de comprendre si Henri Jeanmaire a lui-même eu conscience de cette difficulté ; et si oui, comment a-t-il tenté de la pallier ?

À quelle(s) période(s) historique(s), finalement, Jeanmaire entend-il rattacher son étude des rites d'adolescence grecs ? Telle est la question fondamentale pour la saisie de ce qui nous intéresse ici. La réponse ne se laisse pourtant pas aisément approcher. Bien que ce soient des considérations sémantiques extraites des poèmes homériques qui lui servent de point de départ pour son enquête, Jeanmaire est conscient des difficultés inhérentes à l'appréhension d'une période historique déterminée par le biais de ce matériau[489]. D'ailleurs, malgré

[488] À moins de considérer que l'antiquité grecque présente également, à un instant *t*, plusieurs ères de civilisation – ce que suggère peut-être Jeanmaire, comme nous le verrons plus avant. Cette optique toutefois, complique plus qu'elle ne résout le problème.

[489] Jeanmaire Henri, *Couroi et courètes*, p. 12, notamment note 1.

l'ambition des deux premiers chapitres qui cherchent à mettre au jour, derrière un vocable technique, l'existence d'une classe d'âge et le système social qui l'a vue s'épanouir, Jeanmaire entend bien dépasser ce seul "monde" homérique. Il n'aurait d'ailleurs pas le luxe de s'y cantonner, ce qu'il poursuit, à travers cette enquête, demeurant trop évanescent et soumis à une continuelle dégradation provoquée par le temps, pour être circonscrit à un espace (chronologique) si étroit.

L'observation historique, nous le savons désormais, est une observation par traces. Mais dans le cadre d'une enquête sur les rites d'initiation, cette observation historique semble davantage relever de l'observation par traces de traces – c'est-à-dire par traces de survivances. Les introductions de chapitres qui font suite à son exposé méthodologique et africain sont, à cet égard, fort parlantes. Ainsi décrit-t-il, par exemple, la façon dont il va analyser, par l'entremise de la geste de Thésée, « les *survivances rituelles* de ces pratiques en Grèce et, dans ce cas particulier à Athènes[490] ». Plus loin, il explique comment le système des classes d'âge et des associations masculines, « presque effacé dans le monde ionien et dans la Grèce septentrionale avait, au contraire, laissé *des vestiges* beaucoup *plus apparents* dans les institutions politiques et sociales des Crétois[491] ». Déjà, en introduction, il évoquait un « souvenir persistant[492] ». On constate donc que, finalement, l'observation historique des rites d'initiation grecs n'est pas une observation par traces, parce que le temps les aurait peu à peu effacées de l'époque historique dans laquelle l'historien les cherche. Non ; sa qualification d'observation par traces résulte de ce que ces rites d'initiation ont déjà presque disparu au moment où ils atteignent l'époque historique où l'historien cherche pourtant à les voir[493]. Doit-on en déduire que l'historien en question ne cherche pas au bon endroit ? Ce serait honteusement simplifier le raisonnement de Jeanmaire.

Ce dernier sait qu'il ne cherche pas là où il faudrait qu'il cherche. Non qu'il affectionne cette recherche non à propos ; il y est contraint, simplement. Le monde homérique n'est, en effet, pas une fin en soi : seulement la période la plus ancienne qu'il nous soit permis d'atteindre par les sources, dans une quête de phénomènes sociaux qu'il faut se résoudre à

---

[490] *Ibid*., p. 227. Je souligne.

[491] *Ibid*., p. 421. Je souligne.

[492] *Ibid*., p. 6.

[493] *Ibid.* « Nous avions dû conclure […] aux institutions d'un passé aboli au moment où nous en atteignions les survivances… ».

rejeter dans un passé pré-homérique – et sans toutefois qu'une qualification plus précise puisse être apportée. Même le terme *couroi*, lorsque Jeanmaire l'atteint dans le monde homérique, a déjà subi une évolution importante l'ayant quelque peu détaché de son lien (originel ?) sémantique avec la « jeunesse », pour le rapprocher de celui d'*aristoi*[494]. Ce que vise Jeanmaire, c'est donc l'« ancienne société[495] ». Est-ce le monde mycénien qui est désigné par cette expression ? Certainement pas. Quelque chose d'encore antérieur, alors ? Probablement ; même s'il est impossible d'être plus précis. Le lecteur est donc simplement invité à se représenter une autre Grèce, archaïsante, différente et, implicitement ou non, à un degré autre de civilisation, à même de témoigner d'une pratique complète d'un genre d'initiation à l'adolescence[496].

Cette imprécision pourrait au premier abord passer pour être la conséquence d'une lacune dans le stock de sources disponibles concernant le passé grec. Je souhaite au contraire montrer qu'elle découle davantage d'une utilisation trompeuse de ces mêmes sources, utilisation qui entraîne une aporie. À propos des initiations à la puberté et des initiations liées au développement des fraternités et compagnonnages, Jeanmaire explique que :

« De ces attitudes […], nous nous proposons de rechercher les vestiges dans divers éléments des complexes rituels et mythiques auxquels s'accorde la vie religieuse des anciens Hellènes. Insistons sur le fait qu'il ne s'agit que de vestiges, puisqu'au moment où nous les atteignons les formes de l'ancienne société qui avait servi de substrat aux institutions dont ils sont comme les témoins, s'étaient gravement altérées, à vrai dire dans des conditions différentes selon les différentes parties du monde grec. Nous ne pouvons atteindre

[494] *Ibid*., p. 36-7.

[495] *Ibid*., p. 149.

[496] Cf. Gernet Louis, *op. cit.*, p. 246. Gernet note ainsi, concernant « la communauté » à laquelle Jeanmaire rattache l'existence de rites d'initiation, qu'elle « devrait se situer dans une très haute antiquité, bien antérieure au « mycénien », où le témoignage d'Homère nous reporte indirectement et d'où M. J., pour certaines analyses, semble vouloir partir ». Cf. également, Brelich Angelo, « Initiation et histoire », in Bleeker Claas J. (ed.), *Initiation, Contributions to the theme of the study-conference of the international association for the history of religions held at Strasburg*, september 17th to 22nd 1964, *Numen,* Supplément X, Leiden 1965, p. 223 : Brelich, après y avoir rappelé les objectifs de Jeanmaire, s'attache à résumer son postulat : « Il s'agit de la conviction que l'initiation est un phénomène typiquement primitif, tandis que dans les civilisations dites "supérieures" on ne pourrait constater que les "résidus", les "survivances" de cette institution primitive. »

directement, le plus souvent, des usages et des croyances, qui à l'époque classique n'avaient laissé que des résidus rituels ou mythiques. Il nous a semblé cependant que ces résidus, traités de façon appropriée, étaient susceptibles de faire réapparaître au jour maints éléments propres à nous renseigner sur la matière même dont était faite l'assise sur laquelle s'est édifiée la civilisation de la Grèce classique, notamment son aspect politique et religieux[497]. »

Par l'étude de l'« ancienne société », Jeanmaire entend donc retrouver le substrat social et culturel à partir duquel s'est développée, dès l'époque archaïque, voire un peu amont, la société grecque. Perspective stimulante, si un obstacle majeur n'entravait cependant cet objectif. Car l'ancienne société est en partie, si ce n'est tout à fait, inaccessible à l'historien. Les vestiges archéologiques qu'elle a laissés sont minces et la production littéraire nulle. En fait de vestiges archéologiques, Jeanmaire dispose des vestiges qu'il découvre, non dans une couche archéologique du sol grec correspondant à ladite société, mais dans la société et la culture même de la première époque historique accessible par la littérature – celle-là même qu'il entend pourtant éclairer, celle de la Grèce archaïque et classique.

Un paradoxe se fait donc jour : on constate, en effet, que cette assise quasi an-historique sur laquelle s'est édifiée la civilisation de la Grèce classique est appelée à jouer un rôle tout en ambiguïté, au sein d'une relation temporelle faite d'aller-retours vis-à-vis de la Grèce que, faute de mieux, je nommerai "historique". Si dans l'optique de Jeanmaire, la Grèce de l'ancienne société a pour mission officielle d'éclairer la société classique, dans la pratique de l'historien pourtant, c'est surtout la société classique qui permet d'éclairer cette Grèce de l'ancienne société, avant que celle-ci, comme dans un second temps seulement, l'éclaire à son tour en retour. Si l'on nomme A l'ancienne société, et B la Grèce "historique", on observe que c'est à partir des traces supposément laissées par A dans B, que l'historien déduit A ; ce qui lui permet soi-disant, in fine, de comprendre B, avec le danger patent qu'il soit fort possible qu'à partir de B, soit projetée sur A une image erronée qui, en dernière instance, est renvoyée vers B.

Un pont temporel direct est donc ainsi établi par Jeanmaire entre une époque connue des sources et une époque antérieure avec laquelle sont présupposées de fortes similarités. Sur ce pont, les informations circulent dans les deux sens, sans obstacle historique, ce qui peut conduire, au final, à une altération même de ce que l'on pense être les structures anciennes.

[497] Jeanmaire Henri, *Couroi et courètes*, p. 149.

Ainsi, si tels mythe ou rite *x* connu par des sources d'époque classique – et indépendamment du fait que le complexe cultuel dans lequel il s'insère puisse ou non, dans sa totalité, légitimement entrer dans la catégorie anthropologique des rites d'initiation – possède aux yeux de l'historien des caractéristiques initiatiques, celui-ci en déduira qu'il est une preuve de l'existence, dans une période reculée, de complets et réels rites d'initiation, et que finalement ces derniers lui permettent de comprendre les résidus mythiques ou rituels auxquels il fait face aux périodes historiques[498]. C'est donc uniquement parce qu'est présupposée l'existence de rites d'initiation, qu'il est possible de considérer que des structures initiatiques se sont maintenues en pleine époque historique et que l'on peut reconnaître à travers elles la présence ancienne de réels rites d'initiation. La boucle est bouclée ; le raisonnement se veut tautologique.

Il est d'ailleurs possible que cette tautologie transparaisse du plan choisi par Jeanmaire pour conduire son argumentation. Divers contemporains de Jeanmaire ont relevé ce qui leur semblait être le caractère quelque peu illogique de ce plan. Entamé par une analyse de la société homérique sur deux chapitres, le *Couroi et courètes*, après un chapitre africain théorique, étudie successivement la geste de Thésée, les jeux du Septerion, les classes d'âge et les danses crétoises, avant d'en terminer par une réflexion sur les institutions spartiates. Louis Gernet par exemple, s'en étonne, expliquant qu'en « abordant ce qui est la partie essentielle de l'ouvrage, on a un peu la sensation d'un tournant brusque. Il n'y a rien chez Homère qui indique ou suggère un régime d'initiations – et peut-être aurait-il mieux valu donner la seconde place et non pas la dernière au chapitre consacré à Sparte, encore qu'on entrevoie le motif de la disposition adoptée[499]. » Gernet suggère-t-il qu'à travers la position terminale de Sparte, seule micro-société hellénique offrant un peu plus que des traces de traces, Jeanmaire a souhaité laisser son lecteur sur une dernière impression de consistance ? Ou bien que le problème sémantique initial, conférant son titre à l'ouvrage, n'est qu'un prétexte pour lier, superficiellement, jeunesse et initiation ? Les deux possibilités ne sont pas exclusives, peut-

[498] C'est un raisonnement trompeur de ce type que Pierre Bonnechère, dans une étude qui ne s'attache pas spécifiquement à l'œuvre d'Henri Jeanmaire, met en exergue à partir de l'exemple du complexe cultuel d'Artémis Orthia : cf. Bonnechère Pierre, « Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates : un souvenir chimérique de sacrifice humain », *Kernos*, 6, 1993, p. 11-22.

[499] Gernet Louis, *op. cit.*, p. 243-4.

être même sont-elles complémentaires.

La logique du plan préféré par Jeanmaire ne se comprend, en effet, me semble-t-il, qu'en regard de ce que l'on a précédemment dit de son appréhension de la diachronie du passé hellène. Alors que ce sont principalement les institutions et pratiques sociales spartiates classiques qui offrent à Jeanmaire les arguments les meilleurs en faveur de sa thèse – et donc finalement se trouvent être les plus à même de lui suggérer l'intuition préalable à toute enquête[500] –, le plan pour lequel il opte déroule trompeusement une chronologie relativement conventionnelle : l'impression laissée est celle d'une progression historique, gommant le recours à une synchronie en réalité problématique[501]. Aucune intention fallacieuse, néanmoins : Jeanmaire s'en justifie même, expliquant que l'analyse des institutions spartiates constitue « le terme naturel » de cette étude « puisque, au rebours des chapitres où nous avions dû conclure de faits de folklore et de l'interprétation de schémas rituels et héortologiques aux institutions d'un passé aboli au moment où nous en atteignions les survivances, nous nous trouvions ramenés sur le terrain des institutions et, de plus, d'institutions dont il nous a paru possible de souligner l'étroite affinité avec celles précisément dont l'étude nous avait servi de point de départ[502]. » Simplifions : Jeanmaire a tout à fait conscience de la relative faiblesse des premiers dossiers qu'il expose, dossiers qui laissent l'impression d'une arrivée trop tardive de l'historien sur les lieux initiatiques. Le cas spartiate en revanche, solide, permet de dépasser la simple constatation de survivances. Pourtant, surprise ô combien surprenante, les institutions spartiates présentent, nous dit Jeanmaire, une « étroite affinité » avec l'étude initiale du couple *couroi*/courètes : comment aurait-il pu en être autrement ? Comment Jeanmaire aurait-il en effet pu entreprendre une étude des rites d'initiation reposant sur la simple homonymie du terme courètes ? Il ne l'aurait pu ; preuve, s'il en est, de la centralité de la société spartiate dans la construction de sa thèse.

[500] Rappelons que c'est précisément par l'une de ces institutions spartiates que Jeanmaire entreprend sa première étude des rites d'initiation : Jeanmaire Henri, « La cryptie lacédémonienne », *REG* 117, 1913, p. 121-150.

[501] Cf. Picard Charles, *RA*, 15, 1940, p. 282. Charles Picard relève également le fait que Jeanmaire termine le plan de son ouvrage par là où a commencé son enquête. Il ne perçoit toutefois pas la nécessité légitimante, pour l'ensemble de l'étude, d'une telle organisation.

[502] Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, p. 6-7.

A.II.3 Un schéma évolutionniste et flou de l'initiation : l'exception spartiate

Focalisée sur la jeunesse grecque, il est déjà apparu que l'étude de Jeanmaire n'en abordait pourtant pas moins des aspects moins juvéniles de l'initiation. Il convient donc de préciser la façon dont Henri Jeanmaire entend le terme initiation. Dès 1961, Angelo Brelich observe que si suite aux travaux de Schurtz et Webster, il était à peu près admis que le terme d'initiation désignait les rituels qui permettent un changement social dans la vie de l'individu au moment de « l'adolescence » – sanctionnant ainsi son passage de l'enfance à l'âge adulte –, à partir de l'essai de Van Gennep, le mot (re)trouve un sens bien plus large, affichant une tendance à la confusion avec le concept de rites de passage[503]. Si l'œuvre de Jeanmaire témoigne à n'en pas douter d'une telle tendance, il ne semble pas que celle-ci soit imputable à l'influence théorique de Van Gennep. On sait bien comment dès son article de 1913, c'est envers Schurtz et Webster que Jeanmaire reconnaît sa dette. Pourtant leur conception de l'initiation tribale, qui inspire son étude de la cryptie, est trop restrictive pour que Jeanmaire puisse assimiler les conclusions de Jane Harrison quant à l'origine initiatique des Courètes Crétois ; ce qu'il entend pourtant faire. Il lui faut donc une approche plus lâche de l'initiation.

Gernet affirme qu'au terme de l'analyse que Jeanmaire donne de la cryptie, restait en suspens la question de savoir si « l'organisation spartiate devait être considérée comme une survivance isolée et par conséquent comme un type aberrant parmi les sociétés helléniques, ou s'il fallait y voir le prolongement d'un état qui aurait été général dans la préhistoire de la Grèce[504]. » Cette question recouvre en réalité pour Jeanmaire tout l'enjeu du *Couroi et courètes* : élargir à l'ensemble du monde grec ses conclusions initiales. La clef de cet élargissement se trouve dans le contenu sémantique des *couroi* homériques : de par leur nature homérique, ils offrent l'avantage certain de ne pas posséder d'attaches territoriales précises et d'offrir ainsi une possibilité de représentation du passé de l'ensemble des sociétés grecques archaïques et classiques. Une fois leur fonction "classe d'âge" mise au jour, il ne reste alors qu'à prouver leur lien avec l'initiation. Nous avons vu comment l'homonymie

[503] Brelich Angelo, « The historical development of the institution of initiation in the classical ages », *op. cit.*, p. 268-9. Lui estime que pour profiter des théories de Van Gennep, il est nécessaire de bien séparer les éléments que l'initiation possède en commun avec d'autres rites de passage, et ceux qui lui sont spécifiques.

[504] Gernet Louis, *op. cit.*, p. 242.

courètes/Courètes permettait d'assurer ce lien. Pourtant la dimension initiatique en jeu dans le cas des Courètes ne correspond pas vraiment à celle qui caractérise l'initiation tribale d'un Schurtz ou d'un Webster. Jeanmaire doit donc recourir à un concept plus lâche d'initiation : les travaux de Leo Frobenius lui en fournissent la matière.

Il faut souligner, cependant, combien son étude de la cryptie préparait déjà le terrain à un tel élargissement du contenu du concept d'initiation. Celui-ci est chez Jeanmaire, en quelque sorte, inhérent à sa préférence pour un comparatisme appuyé sur une multiplication d'exemples limités de contextes ethnographiques, plutôt qu'à un schéma « nécessairement systématique et composite[505] ». Mais si ce choix a l'avantage évident d'autoriser une multiplicité de comparaisons sur des points de détail, il contraint néanmoins l'historien, obsédé par une comparaison devenue synonyme de similarité, à aménager les sources grecques – et donc *in fine* la reconstruction du passé grec qui leur fait suite – en fonction des exemples variés sur lesquels il s'appuie et qui lui tiennent lieu de modèles. Ainsi, par exemple, dans une tentative de relecture du champ lexical de l'âge en contexte spartiate, Jeanmaire n'hésite pas à conclure que « nous avons ici la table des divers degrés de l'initiation spartiate », précisant néanmoins :

« Tout le monde ne passe pas nécessairement par les divers degrés de cette initiation. La société tribale évolue facilement vers une société secrète plus ou moins exclusive dans ses grades les plus élevés. Ainsi, à Sparte, le nombre des personnes frappées d'atimie, même pour des motifs autres que ceux de la naissance, était considérable[506] ».

Afin de concilier l'importante hétérogénéité du vocabulaire collecté dans les sources et le caractère sélectif évident d'une institution telle que la cryptie, Jeanmaire préfère, à une explication monolithique, la construction, à partir d'exemples africains choisis en fonction des contradictions grecques qu'il espère résoudre, d'un schéma complexe et évolutif, mêlant initiation tribale, société à grades et initiation aux sociétés secrètes. Peu lui importe que ce mélange ait du mal à faire montre de sa cohérence. Seule la dimension phénoménologique de l'initiation compte pour lui. C'est en elle-même et pour elle-même que la dimension initiatique des phénomènes grecs l'intéresse. Pour ce qui est du cas spartiate, l'effet produit, en

[505] Cf. *supra.*, p. 129, pour la citation complète.

[506] Jeanmaire Henri, « La cryptie lacédémonienne », *op. cit.*, p. 129.

plus d'une dé-historicisation de cette société, consiste en un aplanissement des logiques qui régissent la dureté des rapports sociaux[507].

Gernet s'est interrogé de façon pertinente quant à cette plasticité de l'initiation dans l'œuvre de Jeanmaire. Faut-il « comprendre qu'à partir de formes élémentaires comportant périodiquement la promotion religieuse des jeunes de tout le groupe, des spécialisations se sont produites quant aux sujets et quant à l'objet de l'initiation[508] ? », interroge-t-il ainsi. La question se pose, en effet, puisque concernant l'Afrique, l'exposé de Jeanmaire oscille « entre un pluralisme, qui s'accommode d'avance de la diversité spontanée d'une institution aussi "plastique", et une conception qui, sans être nécessairement génétique ou évolutive, admettrait une distinction entre des états de sociétés également caractérisés par un régime d'initiations collectives[509] ». Or explique Gernet, ce semble bien être des « états différents » que Jeanmaire nous donne à voir. Nous voici donc, en quelque sorte, de nouveau devant la question des ères de civilisation.

Mais il est difficile de distinguer celle(s) que tente de nous montrer Jeanmaire :

« L'idée que suggère son examen des données héortologiques – ou, si l'on veut, l'impression que l'on en garde – n'est pas précisément celle d'un système de rites probatoires à l'intention d'une jeunesse guerrière spécialisée ; et pas davantage, malgré les affinités qu'il y a en effet entre les techniques de la magie guerrière et l' "orgiasme", l'idée qui nous est proposée à maintes reprises, d'un système de consécrations initiatiques que continuerait toute la série cultuelle (vulgo : dionysiaque) où la dominante est l'enthousiasme[510] ».

Mais de quoi s'agit-il alors ? Peut-être de ces trois niveaux d'analyse que Gernet pense pouvoir discerner dans le raisonnement oscillatoire de Jeanmaire :

-institutions homériques

-institutions spartiates (et crétoises)

---

[507] Ainsi en va-t-il, par exemple, du fait de voir dans les différentes catégories d'« inférieurs », de simples néophytes ayant échoué lors des initiations.

[508] Gernet Louis, *op. cit*. p. 247.

[509] *Ibid.*

[510] *Ibid.*

-schèmes rituels avec thèmes mythiques associés

« De l'un à l'autre, dit-il, on progresserait, pour ainsi dire, par paliers successifs[511] ». Remarquons pourtant que même en passant sur le caractère évolutionniste de ce type de théorie de la progression, l'absence de rites d'initiation réellement observables dans la société homérique entrave cette hypothétique progression. Nous aurions affaire, sinon, à une période ne connaissant pas réellement de rites d'initiation (la période homérique), à laquelle ferait suite une période – se prolongeant plus longtemps à Sparte qu'ailleurs – où des rites d'initiation sont aisément identifiables, pour en terminer enfin par des schèmes rituels et mythiques où ne subsistent que des traces d'une période – homérique – qui pourtant ne semble pas avoir connu ce type de rites !

Derrière l'écran de fumée d'une conception lâche de l'initiation, semble donc cachée au lecteur – et à Jeanmaire lui-même ? – l'exception spartiate. Sparte se voit assigner un rôle complexe d'équilibriste puisqu'elle doit à la fois dissimuler son caractère exceptionnel tout en s'en servant pour persuader de l'existence généralisée de ce même caractère dans l'entièreté du passé hellénique[512]. Par le recours aux diverses manifestations africaines d'une initiation uniquement envisagée d'un point de vue phénoménologique, Jeanmaire est contraint, afin d'éclairer les origines de l'hellénisme, d'insister sur l'opposition entre des sociétés qui auraient plus ou moins fait perdurer un type ancien d'organisation et les cités ioniennes qui auraient, elles, subi une transformation radicale[513] – dans le raisonnement de Jeanmaire, ce sont finalement plusieurs ères de civilisation qui sont ainsi distinguées. Seule cette idée évolutionniste d'une initiation protéiforme permet donc à Jeanmaire de lier à l'initiation, l'ensemble des faits qu'il étudie[514]. Pourtant, dans le processus narratif de son argumentaire,

---

[511] *Ibid*., p. 245.

[512] Gernet Louis, *op. cit*., p. 248 : « Car la spécificité de l'hellénisme, ce n'est certainement pas Sparte qui l'atteste, elle résulte au contraire de cette transformation ».

[513] *Ibid.*

[514] Dans son article « Philologie et anthropologie structurale » de 1971, Claude Calame estime que Jeanmaire aurait probablement gagné en clarté s'il avait d'emblée exclu de son étude toutes les sociétés à confréries secrètes. Si, d'un point de vue scientifique, je suis en accord avec ce jugement, je pense qu'il est important de souligner que si Jeanmaire avait procédé à une telle sélection, son étude aurait nécessité une tout autre forme. Car ces sociétés secrètes – entre autres – ont un rôle de premier plan : ce sont elles qui facilitent les analogies diverses que multiplie Jeanmaire et qui permettent in fine l'extension des conclusions tirées à propos du matériel "dorien" à l'ensemble des sociétés grecques. Cf. Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale : à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich », *QUCC*, 11, 1971, p. 16.

la centralité de Sparte est trop importante pour ne pas en devenir suspecte. Henri Jeanmaire ne se serait-il pas, lui aussi, laissé happer par le *mirage spartiate* ?

Par leur ampleur systématique, les travaux de Jeanmaire ont conquis une dimension d'autorité légitimant la possibilité, à leur suite, de faire l'économie d'une réflexion épistémologique questionnant la légitimité de conclusions tirées d'un comparatisme tous azimuts : les rites d'initiation existent dans l'antiquité grecque, considère-t-on ; aux historiens successeurs d'en révéler systématiquement à la fois toute l'ampleur et toute la subtilité. Pourtant une déconstruction du protocole méthodologique mis en place par Jeanmaire incite à relire avec prudence les conclusions pratiques adossées à ce protocole, érodant ainsi les présupposés sur lesquels ont été entreprises les études postérieures dans le champ initiatique hellénique.

Parmi ces contradictions, la question temporelle/chronologique. La force réciproque qu'ont exercée l'un sur l'autre le constat d'une absence effective de rites d'initiation à époque historique et la singularité du contexte lacédémonien, favorisée par des résurgences, çà et là, d'évolutionnisme, ont permis à Jeanmaire la création d'un passé ancestral inaccessible, mais testateur, pour les époques historiques considérées comme légataires, de rites d'initiation. L'exclusivité, en termes d'initiations complètes, de ce seul passé, oblige le chercheur, par un raisonnement à rebours, à se contenter de traces qu'il ne peut déceler qu'aux époques documentées. Cette tautologie qui instaure *a priori* un passé ancestral révolu est-elle apparue aux historiens intéressés par l'initiation ? Rien n'est moins certain. Par une audace rompant avec les hésitations de Jeanmaire, les études successives dans ce champ de recherche n'ont au contraire cessé d'avancer toujours plus avant dans la chronologie du passé grec[515]. S'est-il alors toujours agi, uniquement, d'une extension à prétention exhaustive de la liste des rites d'initiation en pays grec ? Certainement pas, chaque étude possédant sa raison d'être propre. Pour autant, il n'est pas anodin de remarquer que si le constat d'une absence effective de rites d'initiation aux époques historiques n'est pas lui-même absent de ces études, rares sont

[515] Ne serait-ce que pour l'historiographie francophone, cf. Calame Claude, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque. Morphologie, fonction religieuse et sociale.* Tome 1, Rome, Edizioni dell'Ateneo et Bizzarri, 1977 ; Brulé Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987 ; Lalanne Sophie, *Une éducation grecque : rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, La Découverte, 2006.

pourtant celles qui ont cherché à proposer une histoire de ces rites d'initiation – au sens d'une histoire de l'évolution historique éventuelle de ces rites d'initiation devenus traces de rites d'initiation. Au-delà de réserves formelles, se matérialisent donc au fur et à mesure, et à partir d'une base léguée par Jeanmaire, les preuves construites de l'existence, tout au long de l'histoire grecque, de rites d'initiation et ce, en dehors du caractère souvent inconsistant des sources.

B Les années 60 ou la congruence des idées

Dans l'hommage qu'il rend au *Couroi et Courètes* à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de sa publication par la Bibliothèque universitaire de Lille, Christophe Hugot souligne combien la réception de cet ouvrage a été difficile et comment il a souvent été oublié des bibliographies[516]. Outre l'acceptation mitigée de ses thèses par le monde académique – certains, comme on l'a vu, s'étant sentis carrément bousculés dans leurs certitudes –, d'autres raisons peuvent expliquer le fait que pendant un temps assez long, Jeanmaire a visiblement été peu lu : une position académique longtemps instable ; un ouvrage qui demeure, il faut le dire, difficile d'accès ; une publication qui date de l'avant-guerre, et dans une université non parisienne de surcroît. Le *Couroi et Courètes* n'a certainement pas reçu, lors de sa publication, la réception qu'il aurait clairement méritée. Christophe Hugot suggère, cependant, que la réimpression en 1975 de cet ouvrage par les éditions Arno press à New York, « a certainement permis à de nouveaux lecteurs de s'approprier ce texte et a pu contribuer au retour des thèses de Jeanmaire[517] ». Cela est fort possible. Il faut noter, néanmoins, que ce retour des thèses d'Henri Jeanmaire a toutefois précédé cette réimpression, et que si elles ont fini par s'imposer, c'est que certains hellénistes, à partir du milieu de la fin des années 60, y ont largement contribué[518]. C'est d'eux qu'il faut parler maintenant.

---

[516] Hugot Christophe, « Les 75 ans de la publication de "Couroi et Courètes" d'Henri Jeanmaire par la Bibliothèque universitaire de Lille », 22 décembre 2014. http://bsa.biblio.univ-lille3.fr/blog/2014/12/couroi-et-couretes-henri-jeanmaire-0101/#footnote_37_37521.

Cf. notamment note 36.

[517] *Ibid.*

[518] Christophe Hugot cite ainsi un souvenir rapporté par Alain Schnapp dans la Fabrique de l'histoire, souvenir qui met en valeur le rôle de passeur qu'a pu, par exemple, jouer Pierre Vidal-Naquet : « Un type comme

B.I *Angelo Brelich : initiation et formation du polythéisme*

Angelo Brelich est un de ceux-là. La publication de son *Paides e parthenoi* a contribué à la diffusion des thèses de Jeanmaire. Sa réception du *Couroi et Courètes* est néanmoins critique. Dans un article de 1965, qui se veut une réflexion tout à la fois historiographique et programmatique sur les rites d'initiation dans les études classiques, il reproche, en effet, à Jeanmaire la pauvreté de ses objectifs, se résumant selon lui à démontrer qu'il existe chez les Grecs des résidus de pratiques initiatiques telles que l'on en rencontre chez les peuples dits « primitifs ». Or, plus qu'une conclusion, Brelich estime qu'il aurait davantage dû s'agir d'un point de départ entraînant d'autres questions telles que celles de la provenance de ces héritages préhistoriques de la civilisation grecque, de la place respective de l'élément indo-européen et de l'élément méditerranéen dans ces héritages, ou encore du rôle des Doriens, etc.[519] ; au risque, sinon, de procéder à une dangereuse dissolution de l'histoire et de transformer l'historien en « antiquaire ». Brelich critique, en outre, ce qui lui apparaît être le seul postulat de Jeanmaire, à savoir « la conviction que l'initiation est un phénomène typiquement primitif, tandis que dans les civilisations dites "supérieures" on ne pourrait constater que les "résidus", les "survivances" de cette institution primitive[520] ». Si cette conclusion n'est selon lui pas totalement erronée, il faut néanmoins revoir la façon dont on en pose les termes. Car il ne s'agit en effet pas de mettre en évidence les ressemblances entre des rites grecs et des rites issus de contextes ethnographiques divers pour conclure qu'il s'agit de « survivances inertes », d'« éléments pétrifiés d'époques plus anciennes dans le corps vivant d'un monde nouveau », mais plutôt de chercher à voir si ces rites grecs répondent « dans les nouvelles conditions et conformément aux nouvelles exigences, aux fonctions fondamentales des initiations primitives[521] ». Alors, seulement, explique-t-il, il sera envisageable de supposer

---

Henri Jeanmaire, le grand historien des religions, avait écrit un livre qui avait fait scandale, *Couroi et courètes*, sur les initiations en Grèce ancienne en 1939. Livre qui a été publié par les Presses de Nancy (sic) et jamais réédité, dont Vidal s'est inspiré pour son « Chasseur noir », qu'il nous faisait lire. », « La Fabrique de l'Histoire », par Emmanuel Laurentin, émission du lundi 4 juin 2007, « Histoire de la Grèce ancienne ».

[519] Brelich Angelo, « Initiation et histoire », *op. cit.*, p. 223. L'on a vu que des remarques du même ordre avaient été formulées par Gernet et Picard dans les comptes rendus qu'ils ont donné du *Couroi et courètes*.

[520] *Ibid.*

[521] *Ibid.*, p. 228-229.

une forme de filiation entre une initiation primitive et une institution d'une civilisation supérieure :

« Si nous supposons que les mêmes besoins qui ont donné naissance à l'institution au niveau primitif, continuent, partiellement, à agir aussi dans les conditions nouvelles de la civilisation supérieure et que cette civilisation nouvelle les satisfait à sa façon, avec des institutions nouvelles, mais qui absorbent ce qui est utilisable des formes anciennes, alors notre recherche devient à la fois plus intéressante historiquement et plus complexe, plus délicate[522]. »

La question des fonctions de l'initiation est essentielle aux yeux de Brelich car elle permet de dépasser deux écueils : l'écueil phénoménologique, d'une part, l'écueil évolutionniste/originaire, d'autre part.

S'il ne dénie pas tout intérêt à l'analyse phénoménologique des rites où l'initiation entre en jeu telle que l'a entreprise Mircea Eliade[523], il explique, néanmoins, que celle-ci « ne peut qu'aboutir à la constatation d'une identité substantielle qui est sous-jacente à toute leur variété[524] ». Mais surtout, plus grave à ses yeux, l'analyse phénoménologique balaie toute dimension historique de l'initiation ; elle ignore les transformations opérées par l'histoire. En outre, à toujours plus élargir le terme d'initiation, le risque guette d'une perte de signification[525]. Contre cette dissolution de la dimension historique des phénomènes initiatiques, Brelich explique qu'il faut garder en tête le fait, par exemple, que les sociétés de chasseurs-cueilleurs ne connaissent pas l'initiation aux mystères, tandis qu'elles peuvent connaître l'initiation tribale, quand cette dernière sera totalement absente, généralement, des civilisations "supérieures". Ainsi, seulement, peut être posée la question fondamentale « des rapports historiques entre les phénomènes structurellement analogues[526] ». Il ajoute :

« Aussi longtemps que nous considérons les phénomènes grecs comme des variantes atemporelles d'un thème initiatique, général et vague, le problème historique ne se pose même

[522] *Ibid.*

[523] Eliade Mircea, *Initiations, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques : essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959.

[524] Brelich Angelo, « Initiation et histoire », *op. cit.*, p. 224.

[525] *Ibid.*, p. 224-5.

[526] *Ibid.*, p. 225.

pas. Si, au contraire, nous observons avec soin et attention, le phénomène initiatique dans les civilisations les plus reculées dans le temps, et si nous remarquons que, dans le monde grec, les phénomènes de forme analogue présentent, tout de même, des différences spécifiques susceptibles d'être définies, nous sommes à même de faire une confrontation historique[527] ».

Bien qu'il cherche à s'en défendre en expliquant qu'il ne s'agit pas, comme à l'époque de l'évolutionnisme de Tylor, d'assimiler civilisations préhistoriques et civilisations primitives, on sent poindre à travers ces citations une certaine forme d'évolutionnisme qui associe un type de structure rituelle à un « état » de société donnée, forme d'évolutionnisme qui anime clairement les recherches de Brelich. Cet évolutionnisme est néanmoins subtil et comme indirect. Ainsi, explique par exemple Brelich, étant donné qu'il est clair que la forme de civilisation dite "supérieure", caractérisée par des changements techniques et économiques (agriculture, urbanisation, spécialisation dans les métiers, etc.) n'est pas plus ancienne que 6000 ans, alors l'on peut en fonction de cela, et uniquement de cela, et malgré leurs différences évidentes, rapprocher les civilisations préhistoriques des civilisations primitives[528]. De cela, il découle un postulat : toute société "avancée" étant récente, l'on peut suggérer qu'elle est construite sur les ruines d'une société de type tribale – sans préjuger du fait, dit-il, que société tribale équivaut à société préhistorique – et donc conclure que ces sociétés avancées ont pu connaître dans un lointain passé des rites d'initiation[529]. Claude Calame fait, à juste titre, remarquer que « dans cette articulation de deux plans, Brelich est amené à distinguer entre sociétés "primitives" et sociétés "supérieures" : l'analyse de type synchronique s'appliquerait aux premières (d'où la validité de la constitution d'une morphologie comparative), alors que l'étude des secondes implique des considérations d'ordre historique ; dans le domaine grec, on ne trouvera donc que des traces d'un phénomène engagé dans le processus de transformation religieuse caractéristique des civilisations dites "supérieures". Mais il ne s'agit là que d'un présupposé implicite de la démarche de l'auteur [...][530] ».

---

[527] *Ibid.*

[528] *Ibid.*, p. 226.

[529] Brelich Angelo, « The Historical Development of the Institution of initiation in the classical ages », *Acta Antiqua*, 9, 1961, p. 271.

[530] Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale : à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich », *QUCC*, 11, 1971, p. 9.

Néanmoins, il ne doit pas être question d'en rester au niveau de la seule question des origines. L'origine ne vaut en effet pas explication, selon Brelich. Car le fait que des traces d'initiation au sein d'une société nous renseignent sur la pratique antique de l'initiation dans cette société, ne nous dit cependant rien de cette société en question, et surtout rien du pourquoi d'une telle persistance. En cela, sa démarche se distingue de celle d'une Jane Harrison, par exemple, selon qui l'origine, à travers la survivance, expliquait à elle seule le contexte dans lequel la survivance demeurait (survivait). Brelich cherche donc davantage à comprendre pourquoi ces sociétés ont gardé certains traits initiatiques alors que l'initiation était devenue, dans le même temps, inutile ou du moins jugée non nécessaire par la société[531]. Cette posture permet, d'une part, la mise en évidence d'un véritable dynamisme créatif de la religion[532]. Elle permet aussi, d'autre part, de dépasser le réductionnisme dont la recherche à tout prix de l'origine se rend coupable. L'idée de fonction de l'initiation s'avère ici à nouveau fondamentale. Pour la mettre à profit, quelques précautions s'imposent néanmoins : il faut, en premier lieu, accepter l'idée qu'aucun élément rituel ne puisse être considéré comme appartenant uniquement au domaine initiatique (coupe de cheveux, changement d'habit, purification, etc.). En outre, il faut concéder qu'il est possible que des motifs rituels isolés puissent exister indépendamment du contexte original qui les a vus émerger[533]. Si la seconde précaution renvoie à l'idée d'une transformation historique des phénomènes religieux, la première soulève déjà ce que Henk Versnel mettra bien en évidence, à savoir le manque de spécificité des marqueurs de l'initiation. Ainsi, explique Brelich, si tout le monde est capable de distinguer un mariage d'un moment de funérailles, ce n'est pas en raison des rituels qui les différencient (et qui peuvent au contraire être similaires) ni de la structure qui les agence, mais bien en raison de la fonction qu'on leur reconnaît[534].

Il s'avère donc nécessaire de préciser ce que l'on entend exactement par initiation

---

[531] Brelich Angelo, « The Historical Development of the Institution of initiation in the classical ages », *Acta Antiqua*, 9, 1961, p. 272.

[532] *Ibid.*, p. 273 : « that is reflecting light on the essentials of the observed culture, and discovering the live, creative and transforming forces which tolerate the old tradition not as an unnecessary inorganic thing, but rather make them fruitful in the institutions corresponding to the new culture. »

[533] *Ibid*., p. 272. Afin d'illustrer cette seconde précaution, Brelich donne comme exemple la circoncision chez les Juifs (transformée de rites d'initiation en autre chose) et chez les musulmans (où la circoncision s'est répandue chez des peuples ne la pratiquant précédemment pas).

[534] Brelich Angelo, « Initiation et histoire », *op. cit.*, p. 226.

lorsqu'elle est entendue comme permettant le passage à l'âge adulte. Brelich plaide pour une définition restrictive et fonctionnaliste du terme qui permette de mettre en évidence, au-delà des ressemblances aux autres initiations et plus généralement aux rites de passage, les spécificités des rites d'initiation tribale. Il en distingue deux : à la différence d'autres rites de passage, les rites d'initiation sont obligatoires dans les « tribus primitives » ; en corrélation avec cette première spécificité, les rites d'initiation tribale ne sont pas une affaire privée qui relèverait du niveau individuel, mais relèvent au contraire « de la préoccupation de la communauté désireuse de s'incarner (*embody*) et de se reproduire (*continue itself*) à travers des individus acceptant ses normes[535] ». La forme sociale prise par la société devrait donc se trouver au cœur des préoccupations d'un historien s'intéressant à la question des rites d'initiation grecs. Or, Calame estime regrettable que Brelich, dans sa typologie de l'initiation, « n'ait pas profité de la leçon de l'histoire entendue comme histoire de la civilisation et qu'il n'ait pas tenu compte de la structure sociale des tribus dont il étudie les rites d'initiation[536] ». Quoi qu'il en soit, Brelich tire de ces spécificités, la conclusion selon laquelle les rites d'initiation ne sont pratiqués que dans les cultures dites primitives (so-called “primitive” cultures) et non dans lesdites cultures supérieures (so-called “high” cultures). Or, estime-t-il, cette question n'a que trop peu été débattue. Il souhaite donc donner quelques pistes pouvant expliquer cette absence :

-dans les sociétés non primitives, il n'y a pas qu'un seul statut adulte qui serait régi par une même série de normes sociales. Au contraire, la hiérarchie sociale et la multiplication des activités font que les statuts des adultes sont fort divers.

-à la différence du pouvoir tribal partagé par l'ensemble des hommes adultes, dans une société où l'État a pris l'ascendant sur la tribu, c'est un roi, son représentant ou un quelconque organe, qui gouverne : donc un nombre limité d'hommes. Il semble, ici, que Brelich associe initiation et exercice du pouvoir. Il est quelque peu regrettable qu'il n'interroge pas l'absence de nécessité d'une initiation de ces hommes d'État.

-dans les sociétés non tribales, les États ne ressentent pas le besoin de façonner chaque individu en fonction d'une idée définie et traditionnelle[537].

---

[535] Brelich Angelo, « The Historical Development of the Institution of initiation in the classical ages », *op. cit*., p. 269.

[536] Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale », *op. cit*., p. 35.

[537] *Ibid*., p. 270-1.

Tout ceci étant dit, on pourrait penser qu'il paraîtrait impensable aux yeux de Brelich que les sociétés grecques d'époques historiques aient pu connaître l'initiation. Et pourtant l'initiation est bien au cœur de ses travaux et, notamment, de son *Paides e parthenoi* publié en 1969[538]. La thèse générale de cet ouvrage est, selon la présentation qu'en fait Christiane Sourvinou-Inwood, schématiquement la suivante : les rites d'initiation ont été préservés presque tels quels dans certaines zones conservatrices du monde grec, comme à Sparte ou au sein d'aires culturelles reculées comme l'Arcadie. Ailleurs, ils ont été transformés en des rituels festifs formant une part des cultes rendus aux divinités du système polythéiste, laissant transparaître leur signification originelle en tant que rites d'initiation, mais ayant perdu toute leur signification profane dans l'organisation sociale. En outre, précise-t-il, même dans ces zones les plus conservatrices où l'initiation est restée vivante, elle subit la concurrence des fêtes panhelléniques à caractère agonistique[539]. Robert Turcan explique ainsi : « Tout en constatant, après d'autres, que dans les sociétés avancées et les civilisations "supérieures" l'institution initiatique disparaît en tant que telle, A. Brelich se demande et montre comment elle a été adaptée ou réformée en fonction des transformations sociales, religieuses, culturelles et morales qui ont affecté le monde grec depuis les temps minoens jusqu'à l'époque archaïque[540] ». Cette conception de l'initiation – schématisée, je dois bien l'avouer – est importante car elle permet de comprendre les dossiers choisis par Brelich pour illustrer son propos. À travers le plan adopté pour conduire son argumentaire, on observe comme une sorte de gradation décroissante allant des institutions témoignant la plus grande proximité avec les rites d'initiation tribale à celles où ce lien n'est plus que morphologique, mais non fonctionnel.

Trente ans après Jeanmaire, Brelich revisite et prolonge, en effet, dans son premier chapitre, ses travaux sur les initiations spartiate et crétoise. Christiane Sourvinou-Inwood est la plus sévère quant à ce développement, où Brelich défend l'idée que « du point de vue fonctionnel, comme du point de vue morphologique, ce complexe institutionnel [*i.e.* l'agôgê]

---

[538] Cf. Versnel Hendrik S., *op. cit.*, p. 50. L'historien explique que ce travail devait initialement donner naissance à deux publications. Seulement un tome sera finalement publié. Versnel précise qu'il était manuscrit dès le début des années 60.

[539] Sourvinou-Inwood Christiane, « Compte-rendu de Brelich Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969 », *JHS*, 91, 1971, p. 172.

[540] Turcan Robert, « Compte-rendu de Brelich Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo », 1969 », *RHR*, 180, 2, 1971, p. 171.

s'insère dans le cadre des initiations à degrés[541] ». Parmi d'autres critiques, elle estime par exemple que cette interprétation initiatique de l'agôgê échoue finalement à voir son aspect militaire et sa fonction de préparation militaire pour les citoyens spartiates. Dans le but de rendre son hypothèse plausible, dit-elle, Brelich refuse d'accepter que l'organisation spartiate ait pu subir un changement étant donné que ce changement d'organisation aurait été responsable d'un changement de fonction de l'agôgê, alors même qu'il tient l'agôgê pour l'une des prémices de cette organisation[542]. L'on constate ici que de façon similaire à Henri Jeanmaire, Sparte et la Crète occupent une place privilégiée dans l'argumentaire de Brelich, puisque c'est à partir d'elles qu'il va pouvoir jauger en quelque sorte le fonctionnalisme et la morphologie initiatique des autres rites que, ailleurs dans d'autres sociétés grecques, il rapprochera des rites d'initiation tribale. Mais il faut voir dans le même temps que si Brelich insiste sur la notion de fonction, celle-ci est, dans le cadre d'un comparatisme historique, largement dépendante de la morphologie. Comme l'explique Calame, s'il s'agit de restituer les éventuelles transformations rituelles dont témoignent les périodes archaïques et classiques, celles-ci ne peuvent que succéder à un premier repérage des traces d'initiation qui s'appuie sur une morphologie commune supposée aux initiations. Ainsi, la synchronie joue un rôle majeur dans la découverte de l'institution recherchée qui sera, dans un second temps seulement, appréhendé de façon diachronique : « la nécessité de ce point de départ conduit l'auteur à définir la fonction précise exercée par le rituel d'initiation tribale dans les sociétés primitives et à en réunir les différents éléments formels pour constituer, avec beaucoup de précaution, une morphologie de l'institution[543]. » Bien qu'il s'en défende, à travers le conservatisme qu'il prête aux sociétés doriennes, c'est à un hypothétique état préhistorique des sociétés grecques que Brelich entend nous confronter. Celui-ci ne peut que renforcer l'idée qu'ailleurs, il sera possible d'observer des transformations d'anciens rites d'initiation. Pourtant, nombreux sont les éléments historiques et encore plus archéologiques qui plaident contre une telle vision où conservatisme renvoie à archaïque, qui lui-même renvoie à primitif. Comme le souligne Sourvinoo-Inwood, les fouilles archéologiques du sanctuaire d'Orthia par exemple, en situant l'émergence de celui-ci au VIII^{e} siècle av. notre ère, constituent un sérieux démenti aux thèses

[541] Piérart Marcel, « Compte-rendu de Brelich Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969 » *L'antiquité classique*, 40, 2, 1971, p. 783.

[542] Sourvinou-Inwood Christiane, « Compte-rendu *Paides e parthenoi* », *op. cit*., p. 172-3.

[543] Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale », *op. cit*., p. 8.

d'une initiation préhistorique[544]. Le conservatisme que Brelich attribue à Sparte n'est pourtant pas totalement figé et certaines transformations annoncent ce qui semble s'être déroulé ailleurs en Grèce. Les fêtes telles que les Hyacinthies, les Gymnopédies ou les Karneia apparaissent ainsi comme des complexes cultuels qui ont acquis une relative autonomie par rapport à la totalité sociale que représente l'initiation : « La transformation des rites initiatiques coïnciderait donc avec la formation du polythéisme[545] ».

Le deuxième chapitre du *Paides e parthenoi* est intitulé « Les filles d'Athènes ». Il est construit autour des vers (641-645), devenus fameux dans le champ des rites d'initiation grecs, du Lysistrata d'Aristophane :

> Dès l'âge de sept ans j'étais arrhéphore ;
> à dix ans, je broyais le grain pour notre Patronne ;
> puis, revêtue de la crocote, je fus “ourse” aux Brauronies.
> Enfin, devenue grande et belle fille, je fus canéphore
> et portai un collier de figues sèches[546].

Brelich envisage les différentes activités cultuelles rendues en l'honneur des déesses athéniennes, comme le reflet des différents grades d'un parcours initiatique, comportant exactement quatre étapes : ainsi, la jeune fille serait alors tour à tour arrhéphore, alétride, arkteia et enfin canéphore. Il n'est pas le premier à postuler l'existence de rites d'initiation féminins similaires à ceux des garçons et l'on doit évoquer dès ici l'article de Walter Burkert publié en 1966 « Kekropidensage und Arrhephoria » où ce dernier postule le caractère initiatique de l'arrhéphorie[547]. Même si Brelich est conscient du fait que d'autres sources qu'Aristophane plaident en faveur d'une contestation de la linéarité de ce modèle, il préfère y voir l'idée d'un changement survenu au V^{e} siècle. Là encore, les critiques ont été nombreuses. Sourvinou-Inwood relève par exemple que la canéphorie ne se distingue en réalité que peu de tout autre type d'office cultuel[548]. Il est assez paradoxal que cette critique soit adressée à

[544] Sourvinou-Inwood Christiane, « Compte-rendu *Paides e parthenoi* », *op. cit*., p. 173.

[545] Turcan Robert, *op. cit*., p. 172.

[546] Aristophane, *Lysistrata*, Paris, CUF, 1928, trad. Van Deale Hilaire.

[547] Burkert Walter, « Kekropidensage und arrhephoria : vom initiationsritus zum Panathenäenfest », *Hermes*, 94, 1, 1966, p. 1-25.

[548] Sourvinou-Inwood Christiane, « Compte-rendu *Paides e parthenoi* », *op. cit*., p. 174.

Brelich alors même que ce dernier a lui-même plaidé, comme nous l'avons vu, pour que l'historien accepte l'idée selon laquelle aucun élément rituel ne puisse être véritablement considéré comme appartenant uniquement au domaine initiatique. De son côté, Marcel Piérart reproche à Brelich son appréhension volontairement naïve du passage de Lysistrata, comme au premier degré, alors que lui-même est persuadé qu'Aristophane y fait preuve d'ironie. Surtout, il ajoute : « M. Brelich considère comme certain, au vu de ce passage, que les rites relatifs aux Arrhéphores, aux *alétrides*, aux Canéphores, au culte d'Artémis Brôrônia sont liés entre eux. Je ne nie pas qu'il y ait dans ces cultes des éléments initiatiques, mais c'est le lien qui les unit qu'il convient d'établir, faute de quoi tout le second chapitre s'écroule[549]. » Avec le recul et le progrès des études grecques quant à cette thématique, l'argument apparaît décisif. C'est, en effet, tout un chapitre qui doit aujourd'hui s'écrouler. J'aimerais, enfin, évoquer un dernier point qui me semble poser question et qui s'avère d'une importance primordiale d'un point de vue historiographique puisqu'il va permettre un nouvel élargissement du concept de rites d'initiation dans son application au monde grec : celui du caractère élitiste de certains de ces services cultuels, comme l'arrhéphorie par exemple. Quatre, tout au plus, deux, le plus souvent, il semble compliqué dans ce cadre d'affirmer avec Brelich que l'initiation tribale est collective et obligatoire. Pour qu'un semblant de fonction perdure à travers des effectifs si réduits, Brelich propose une nouvelle hypothèse nouvelle, qui va connaître un grand succès : celui de la synecdoque – d'autres parleront de principe métonymique – c'est-à-dire l'idée selon laquelle la partie permettrait l'initiation du tout, l'idée selon laquelle, à travers l'initiation de quelques-unes sur l'acropole, la société viserait l'initiation de toutes, comme par procuration. Si le procédé peut paraître anecdotique, il convient cependant de voir que l'utilisation qui peut en être faite, notamment en contexte mythique, est vaste. Il s'agit donc d'une hypothèse qui va permettre un nouveau déploiement de l'élasticité de la catégorie de rites d'initiation. Nous aurons à y revenir en détail[550].

Le troisième et dernier chapitre, avant des appendices divers, est consacré aux « fêtes grecques ». Il offre toute sa légitimité au titre de l'ouvrage puisqu'il prend en considération des complexes cultuels qui lient explicitement *paides* et *parthenoi* à travers une même pratique rituelle. Étant donné que ces rituels seront au cœur de la troisième partie de ce travail de thèse, je ne m'y attarderai pas pour l'instant.

---

[549] Piérart Marcel, « Compte-rendu de *Paides e parthenoi*, *op. cit*, p. 785.

[550] *Infra*, chapitre 4, où il sera question de cette idée d'initiation par procuration.

Dans le compte-rendu qu'il donne du *Paides e parthenoi*, Claude Calame explique que « chez Brelich, autant l'analyse synchronique des initiations spartiates, basée sur la comparaison, [...] semble solide, autant l'essai de saisir cette même institution dans son devenir historique [...] paraît sujette à caution[551] ». Il réfute en effet l'idée de l'historien italien selon laquelle les initiations spartiates auraient succédé à des initiations primitives ; Brelich est victime, dit-il, de « la fausse analogie entre primitif et originaire[552] ». C'est ici que l'évolutionnisme subtil pratiqué par Brelich fait montre à la fois de ses limites, mais aussi du caractère circulaire de son raisonnement[553].

[551] Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale », *op. cit.*, p. 40.

[552] *Ibid.*, p. 41.

[553] J'aurais pu faire le choix, ici, de parler de Walter Burkert et de l'interprétation initiatique qu'il a proposée de l'arrhéphorie athénienne (Burkert Walter, « Kekropidensage und arrhephoria : vom initiationsritus zum Panathenäenfest », Hermes, 94, 1, 1966, p. 1-25). Néanmoins, sans être inintéressante, son approche ne m'a pas semblé avoir eu un impact historiographique aussi puissant que ces collègues Angelo Brelich et Pierre Vidal-Naquet, à la même époque. Pour éviter que cette exploration historiographique ne soit trop redondante, il m'a fallu faire des choix. L'absence de Walter Burkert en constitue un. Pour une discussion stimulante de cette approche, cf. Versnel Hendrik S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Tome II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1994.

B.II *Le modèle du chasseur noir : initiation, structuralisme et métaphore*

B.II.1 Le décisif chasseur noir : modèle d'existence pour les éphèbes ou les historiens[554] ?

J'ai déjà dit combien les réflexions portées par Pierre Vidal-Naquet à travers la

[554] J'ai construit cette analyse à partir de quatre lieux qui ont donné à Pierre Vidal-Naquet l'occasion d'exposer ses réflexions :

-*REG* LXXX, 1967, p. XXX-XXXI. Il s'agit d'une communication de Pierre Vidal-Naquet au cours de la séance du 6 février 1967 de l'*Association pour l'encouragement des études grecques*. Cette communication, ainsi qu'une seconde prononcée à la *Cambridge Philological Society*, le 15 février 1968, sont à la base du fameux article de 1968 paru dans les *Annales*.

-Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Annales (ESC)* 23, t. II, 1968, p. 947-964. Dans cet article, Pierre Vidal-Naquet prie le lecteur de bien vouloir considérer cet essai comme le premier jet d'un travail en cours.

-Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Éditions La Découverte, 1991, édition revue et corrigée, p. 151-175 (première édition, Paris, Maspero, 1981). Il s'agit du même article, largement retravaillé et inséré dans un ouvrage formé d'une série d'articles parus sur 23 ans et regroupés en quatre grandes sections, afin de lui conférer une relative cohérence.

-Vidal-Naquet Pierre, « Retour au chasseur noir », *Mélanges Pierre Lévêque 2, Anthropologie et société*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 387-411. Cet essai trouve son origine dans une « Corbett Lecture » donnée à Cambridge le 2 mai 1986. Cf. également une première version anglo-saxonne, « The Black Hunter revisited », *PCPhS* 212, 1986, p. 126-144. L'auteur précise que la présente version française a été largement revue et augmentée. J'y ferai référence, à partir de maintenant, sous la simple forme de « Retour au chasseur noir ».

Évidemment, il n'y a rien d'exhaustif dans cette sélection : il manque en effet à l'appel les différentes traductions, souvent révisées, effectuées dans différentes langues européennes. Il manque également certains articles tels Vidal-Naquet Pierre, « le cru, l'enfant grec et le cuit », Le Goff Jacques et Nora Pierre, *Faire de l'histoire*, III, Paris, 194, p. 137-168. Néanmoins, le fait de procéder ainsi permet de mettre en avant plusieurs constatations : comme l'avait annoncé Pierre Vidal-Naquet dès 1968, il s'agit d'un travail en cours, qui ne se veut pas “juste” au premier coup. En outre, la réécriture ou les différentes réponses apportées par Vidal-Naquet permettent en parallèle de suivre les différentes critiques qui lui ont été portées. Enfin, il s'agit aussi de voir comment la pensée de Vidal-Naquet a évolué en parallèle des études qui, à la suite de la publication de son article de 1968, ont foisonné dans le champ des rites d'initiation grecs.

construction de son chasseur noir[555] me paraissaient décisives quant à l'orientation prise par l'historiographie des rites d'initiation dans les sociétés grecques. Afin de mettre en évidence l'importance de ce modèle qu'est devenu le chasseur noir, il m'a semblé judicieux de procéder en deux temps. Dans un premier temps, au sein de cette partie spécifiquement consacrée à l'historiographie, je vais simplement chercher à suivre, au plus près du texte, le raisonnement de Pierre Vidal-Naquet afin de comprendre quels sont les éléments saillants sur lesquels repose ce modèle, rappeler la méthode qui a conduit à son élaboration et pointer certaines des critiques qui l'ont accueilli. Dans un second temps seulement, lorsque nous aurons survolé le panorama général de cette historiographie initiatique grecque et qu'il sera temps de nous intéresser à l'initié grec en tant que version spécifique d'une catégorie anthropologique plus générale, je questionnerai alors ce modèle du chasseur noir à travers une lecture plus critique de ces implications épistémologiques en matière d'appréhension historienne des réalités initiatiques grecques.

B.II.1.1 *Mythe, rite, société : le chasseur noir et les structures*

En dépit de l'esprit novateur qui a guidé ces recherches autour des structures idéelles initiatiques de l'éducation athénienne classique, il faut rappeler qu'elles se sont constituées autour de deux problèmes “traditionnels” et interconnectés de l'historiographie grecque concernant l'éducation des jeunes : 1. La date d'institution de l'éphébie athénienne. 2. Le rôle militaire de la cryptie lacédémonienne dans la formation des jeunes Spartiates. Concernant le premier problème, Vidal-Naquet a rappelé comment dès avant, mais encore davantage après la découverte de la *Constitution d'Athènes*, une querelle d'historien s'est développée autour de l'époque à laquelle il fallait attribuer l'institution de l'éphébie athénienne (entre autres Wilamowitz ; Robert ; Jeanmaire ; Marrou ; Pélékidis ; Vidal-Naquet) : s'agissait-il d'une création artificielle de Lycurgue ou fallait-il y reconnaître une institution ancienne – que dès

[555] Je précise qu'à partir de maintenant je distinguerai par la forme, dans les notes de bas de page, comme dans le corps du texte :
1. L'article de 1968 : « Le chasseur noir ».
2. L'ouvrage de 1981 : *Le Chasseur noir.*
3. Un modèle spécifique de l'initié grec que les réflexions de Vidal-Naquet ont fait émerger : le chasseur noir.

le XIX[e] siècle l'on comparait à la cryptie lacédémonienne ? Au vu des recherches les plus récentes alors, Vidal-Naquet pose d'emblée comme préalable que ces deux thèses doivent être réconciliées et dépassées en considérant d'une part que certes l'institution éphébique, telle qu'elle nous apparaît à l'époque de Lycurgue, ne peut être considérée comme ancienne dans tous ces détails ; mais d'autre part, il faut cependant admettre « que l'éphébie trouve ses racines dans des pratiques anciennes d'apprentissage par les jeunes gens de leur futur rôle de citoyens et de pères de famille, bref de membres de la communauté[556]. » Concernant le second problème, celui du rôle militaire de la cryptie lacédémonienne dans la formation des jeunes Spartiates, l'historien rappelle que le rapprochement de l'éphébie athénienne et de la cryptie lacédémonienne n'est pas une nouveauté[557]. Mais il lui paraît nécessaire d'aller plus loin et de prolonger, tout en les déstabilisant, les admirables intuitions que Henri Jeanmaire a développées dans son article de 1913 sur la cryptie, notamment en réinterrogeant le devenir de la fonction militaire de la cryptie dans cet article. Vidal-Naquet rappelle en effet la position de Jeanmaire à ce propos : « toute l'histoire militaire de Sparte proteste contre l'idée de faire de l'hoplite spartiate un rampeur de brousse, un grimpeur de rochers et de murailles[558] ». Or, explique-t-il :

« Jeanmaire avait, je crois, profondément raison et profondément tort. Ce qu'il n'a pas vu, c'est que la cryptie n'est pas étrangère à la vie de l'hoplite, elle est une institution symétrique et inverse de l'institution hoplitique[559]. »

Voici résumé ce qui va constituer le cœur de la construction du chasseur noir : le principe d'inversion symétrique. Contrairement aux apparences – apparences qui ne sont des apparences qu'à nos yeux ethnocentrés –, la cryptie possède bel et bien un rôle militaire dans la formation du jeune Spartiate : non celui de lui faire acquérir explicitement et de façon directe le rôle qu'il aura à tenir au sein de la phalange hoplitique, mais celui, plus implicite et

---

[556] Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir », *op. cit*., p. 947.

[557] Il cite notamment : Koechly Hermann, *De Lacedaemoniorum Crypta Commentatio*, Leipzig, 1835 = *Opuscula philologica*, Leipzig, 1881, I, p. 580-91 ; Wachsmuth Wilhelm, *Hellenische Altertumskunde aus dem Gesichtspunkt des Staats*, Halle, 1844, I, p. 462, II, p. 304 ; Wallon Henri, « Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycurgue nommée la Cryptie », Paris, 1850.

[558] Jeanmaire Henri, *op. cit*., 1913, p. 142.

[559] Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir », p. 954.

indirect, de lui faire incorporer, pour un temps donné qu'il se doit de surmonter, l'attitude exactement inverse de l'hoplite, et ce dans le but qu'il la rejette par la suite. Une sorte d'expérience cathartique d'altérité totale.

C'est donc à partir de ces deux préalables, posés comme solution à deux problèmes récurrents de l'historiographie de l'éducation grecque, que Pierre Vidal-Naquet entreprend la construction de son chasseur noir à partir d'une lecture structuraliste d'un ensemble mythique athénien.

Le célèbre essai qu'il publie dans les *Annales* en 1968 se propose en effet d'analyser la reconstitution que l'on peut faire du récit étiologique de la fête des Apatouries à partir de ces différentes traces[560], à travers une lecture de ses relations supposées à l'institution éphébique athénienne du IV^{e} siècle av. notre ère[561]. Cet ensemble mythique expose la *monomachia* qui, sur la frontière attico-béotienne, oppose l'Athénien Mélanthos (le noir) au roi béotien Xanthos (le blond). Parfois aidé de Dionysos Melanaigis (à la peau de chèvre noire), et toujours en faisant preuve d'*apatè*, la victoire est emportée par Mélanthos l'Athénien qui, par la même occasion, devient roi d'Athènes. Selon Vidal-Naquet, trois caractéristiques de ce récit méritent

---

[560] Selon Vidal-Naquet, il n'est pas possible de reconstituer les différentes versions du mythe ; il préfère donc en proposer une espèce de condensé.

[561] Quel lien entre ce récit et l'institution éphébique ? À la suite de Labarde J., « L'âge correspondant au sacrifice du *koureion* et les données historiques du sixième discours d'Isée », *Bull. Acad. Roy. Belg. Cl. Lettres*, 1953, p. 358-394., Vidal-Naquet estime qu'il faut supposer l'existence, en marge de l'éphébie officielle et civique, d'une éphébie plus « archaïque » qui correspond à l'admission au sein de la phratrie, et que consacre le sacrifice qui a lieu lors de la *Coureôtis*, le troisième jour de la grande fête des phratries du monde ionien, les Apatouries, au mois de *Pyanopsion*.

Cette manière de rapprocher cet ensemble mythique, des institutions de jeunesse, est la seule façon, aux yeux de Vidal-Naquet, de comprendre le lien entre ce récit et la fête des Apatouries. Il rappelle en effet que d'autres exégètes ont déjà tenté, au-delà des explications historiques du type conflit frontalier, de proposer une interprétation d'ensemble du mythe (Hermann Usener et son exégèse de type agraire ; Martin Nilsson qui y voit, à travers la figure de Dionysos, une des formes premières de la tragédie ; ou encore Henri Jeanmaire qui en fait, à travers l'idée d'une joute rituelle, un mythe de souveraineté). Mais tous échouent selon lui à rendre compte du lien récit/Apatouries. Seul Angelo Brelich dans *Guerre e Agoni* a mis en évidence la relation des jeunes gens avec les combats frontaliers. C'est un premier pas, mais pour Vidal-Naquet, il faut aller plus loin.
Contra, Robertson Noel, « review to Vidal-Naquet Pierre, *The Black Hunter : Forms of Thought and Forms of Society in the Ancient World*, Baltimore and London, 1986 », *American journal of Philology*,109, 1988, p. 284-285. Ce dernier conteste ce lien entre le récit du combat entre Mélanthos et Xanthos, et les éphèbes athéniens.

une attention particulière, puisqu'il est possible de les mettre en relation avec des éléments de correspondance dans l'éphébie historique :

1. la localisation frontalière du récit. Elle est mise en relation avec la localisation frontalière des éphèbes dans la cité.

2. la place de l'*apatè* dans le récit, qui inspire à l'historien cette question corollaire : « Comment se fait-il qu'on propose en quelque sorte aux éphèbes en modèle un comportement entièrement différent de celui que leur serment les engage à observer[562] ? »

3. la dominante noire du récit qui évoque certaines normes vestimentaires liées aux structures de jeunesse (le port de la chlamyde noire, par exemple).

Résumons :

-l'éphébie classique n'est pas une pure invention de Lycurgue : elle puise ses racines dans une éphébie pré-classique, dont la fête des Apatouries marquerait l'entrée.

-cette éphébie pré-classique n'est pas un élément isolé de la culture grecque ; en cela, il est légitime d'établir un parallèle avec la cryptie lacédémonienne.

-le récit étiologique de cette fête d'entrée dans l'éphébie révèle des caractéristiques qui semblent avoir valeur de modèle pour les éphèbes, mais qui forment comme une opposition aux valeurs de l'hoplite athénien.

À ce niveau de l'enquête, l'historien n'a fait que prolonger des hypothèses déjà existantes par ailleurs. Ce qui va nettement distinguer son travail cependant, c'est le recours au structuralisme. Dans le retour qu'il donne au « chasseur noir », Pierre Vidal-Naquet estime en effet rétrospectivement que l'originalité de son travail ne résidait ni dans le fait de traiter d'initiation, ni dans celui de comparer éphébie et cryptie, mais, explique-t-il :

« [« le chasseur noir »] était, sinon la première tentative pour employer l'analyse “structurale” dans le domaine classique, probablement le premier essai, par un historien du monde grec, d'utilisation des concepts “lévi-straussiens” pour comprendre certains aspects de la société de la Grèce ancienne[563]. »

L'utilisation du structuralisme qu'il propose a deux conséquences directes qui, de son

[562] Vidal-Naquet Pierre, « Le Chasseur noir », p. 952.

[563] Vidal-Naquet Pierre, « Retour au chasseur noir », p. 388.

avis propre, le distingue d'autres spécialistes de la mythologie grecque :

1. Faisant écho à la dichotomie nature/culture mise en évidence par Claude Lévi-Strauss, il accorde une prépondérance aux couples d'opposés : « mon propos est ici […] de rechercher des signes de polarité non plus dans la pensée exprimée sous forme de livres, mais dans les institutions sociales[564]. » De ces signes de polarité, Vidal-Naquet tire une « table d'oppositions » entre deux mondes, celui de l'éphèbe et celui de l'hoplite, celui de l'individu non encore citoyen et celui du mâle adulte dont la citoyenneté est pleinement accomplie. David Dodd a rappelé comment cette opposition, dans une optique structuraliste, est appréhendée de manière dialectique : c'est à travers la négation du matériel qui compose le signe, qu'émerge la différenciation sémantique qui rend possible le signification[565].

2. Son intérêt ne se porte pas sur les mythes en eux-mêmes et pour eux-mêmes – ce qui le distingue alors, de son propre aveu, de Marcel Détienne ou Joseph Fontenrose –, mais davantage sur les rapports entre des données mythiques « et une société historique, ou, pour mieux dire, politique[566] ». Selon André Burguière, le structuralisme offre un intérêt avant tout méthodologique qui permet d'aller au-delà de « l'énoncé manifeste d'un texte pour atteindre un sens latent qui le relie à d'autres textes ou à d'autres formes de symbolisation repérables dans des récits mythiques, des pratiques rituelles, des institutions[567] » ; formes de symbolisation que Pierre Vidal-Naquet a désignées sous l'expression « signes de polarité ». Par le passage du signifiant au signifié, ajoute Burguière, l'analyse structurale permet l'établissement de correspondances formelles entre des énoncés de registres divers, dans des sociétés ou des cultures différentes ; ce que d'aucuns ne manqueront pas d'interpréter comme une primauté de la synchronie sur la diachronie, trahissant peut-être une attitude défensive de l'histoire face à la montée de l'anthropologie, mais exposant aussi de pertinentes critiques sur lesquelles nous aurons à revenir[568].

---

[564] Vidal-Naquet Pierre, « Le Chasseur noir », p. 956.

[565] Dodd David B., « Adolescent initiation in myth and tragedy. Rethinking the black hunter », *in* Dodd David. B. and Faraone Christopher A. (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres et New York, Routledge, 2003, p. 72. Ainsi, explique-t-il, dans cette perspective dialectique, ce pourquoi un -t- est un -t- dans un discours ou un écrit, c'est qu'il n'est pas un -d- ou un -l-.

[566] *Ibid.*

[567] Burguière André, *L'école des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, 2006, p. 281.

[568] Cf. par exemple, Vernière Yvonne, « Compte rendu du livre de Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir, formes*

L'association de ces deux spécificités va lui permettre une chasse aux couples d'opposés très libre. Si le récit étiologique de la fête des Apatouries est apparu comme un lieu privilégié de découverte de ces oppositions, le cadre heuristique du structuralisme encourage à aller les débusquer partout où elles sont perceptibles. Héortologie (les Oschophories, avec le thème du travestissement, du retour des jeunes gens de campagnes, etc.), justice (position marginale de l'éphèbe qui ne peut ester en justice, ni comme défendeurs, ni comme demandeurs), philosophie (les *agronomoi* de la cité platonicienne postés aux frontières), tous les pans culturels et sociaux de la cité peuvent ainsi minutieusement être passés au peigne fin. De ces oppositions empiriques, Vidal-Naquet propose un pendant théorique : à la *taxis* s'oppose ainsi l'*apatè* ; « dans le langage de Lévi-Strauss, dit-il, je dirais que l'hoplite est du côté de la culture, du côté du cuit, et que le crypte est du côté de la nature, du côté du cru[569]. » À partir de ces oppositions, Vidal-Naquet va tenter de dégager une logique générale d'organisation et de signification qui vaut, selon ses mots, loi – au sens mathématique du terme, semble-t-il. Partant du constat que ce type d'oppositions est caractéristique des rites de passage mis en évidence par Arnold Van Gennep, il estime nécessaire d'admettre, pour une grande partie de la Grèce au moins, que des institutions « très archaïques » se sont conservées

---

de pensée et formes de société dans le monde grec, Paris, Maspero, 1981 », *REG* XCV, 1982, p. 184 : « dans cet article […] la diachronie, sans être tout à fait négligée, le cède souvent à la synchronie, laissant la partie belle à la conjecture » ; ou Meulder Marcel, « Compte rendu du livre de Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir, formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981 », *L'Antiquité Classique* 52, 1983, p. 456 notamment : « Les limites de la pensée grecque ne peuvent cacher celles de nos modes d'investigation : ainsi l'anthropologie structurale appliquée à la société grecque archaïque et classique, privilégie parfois trop l'axe synchronique au diachronique, ainsi que la croyance que l'esprit humain est un opérateur logique universel. »

À l'inverse, André Burguière (*op. cit.*, p. 282) considère que les couples de valeurs contraires mis en avant par Vidal-Naquet ne doivent pas être lus uniquement en fonction d'une vision synchronique de l'histoire ; ils possèdent, selon lui, une traduction diachronique. Il envisage ainsi les Apatouries comme la parabole de la genèse de la cité et voit dans le rite de passage subi par l'éphèbe « tout le passé d'Athènes, c'est-à-dire la lente gestation de la cité qui s'est arrachée progressivement à l'arbitraire des rois, à la force nue des affrontements de lignages, pour construire l'ordre du droit et la démocratie. Cette gestation correspond aussi à l'émergence d'une économie marchande qui a complexifié la société et conduit à l'établissement d'une organisation uniforme capable de transcender la diversité sociale. » Alors même qu'elle tend à défendre ses propres analyses, on peut se demander si Pierre Vidal-Naquet aurait lui-même accepté cette interprétation à mon avis abusive.

[569] *Ibid.*, p. 955. Il précise néanmoins que cette « nature », ce côté « sauvage » sont eux-mêmes organisés.

jusqu'en pleine période hellénistique et que, concernant le passage de l'enfance à l'âge adulte, dans le rite comme dans le mythe, elles sont dramatisées « au moyen d'une loi qu'on pourrait appeler loi d'inversion symétrique[570]. »

B.II.1.2 *Et la chasse dans tout ça ?*

Comme je l'ai dit précédemment, nous touchons avec la mise en évidence de cette supposée loi d'inversion symétrique, au cœur de la thèse de Vidal-Naquet. Pourtant les raisons qui ont présidé au choix du titre de cette série d'études nous demeurent inconnues, et l'on se demande notamment ce que la chasse vient faire dans cette histoire d'initiation aux frontières – la couleur noire a quant à elle déjà été évoquée, mais son rôle central est pour l'instant resté dans l'ombre.

L'introduction de l'activité cynégétique dans l'analyse proposée par l'helléniste peut apparaître, à bien des égards, étrange. Mélanthos est un combattant athénien ; le jeune crypte, un futur hoplite spartiate ; la réforme lycurguéenne de l'éphébie, une réforme militaire... Point de chasseur, donc. Et pourtant, entre le domaine militaire juvénile et le domaine cynégétique, Vidal-Naquet établit un lien fort, un lien qui passe par une spatialisation commune de ces deux champs d'activité[571]. À la question pourquoi la chasse, il répond en effet : parce qu'elle se déroule au-delà de la cité, dans l'*agros*, dans les *eschatiai*. Évidemment, au sein de l'appareil épistémologique structuraliste, cette spatialité et les activités qui lui sont liées doivent également trouver place au sein d'une dichotomie pensée comme nécessaire, structurante et signifiante. En prenant notamment appui sur un passage des *Lois* dans lequel Platon, alors qu'il dresse une série d'oppositions entre le bien (droit) et le mal (gauche), explique que la chasse de nuit, avec filets et pièges, est à proscrire, Vidal-Naquet propose

---

[570] *Ibid*., p. 956.

[571] À cette spatialité commune, il faut ajouter, selon lui, le fait que la chasse est essentiellement liée au monde héroïque, et constitue donc une source de modèle pour les éphèbes.

Anderson John K., *Hunting in the Ancient World*, Los Angeles and London, 1985, p. 159 n. 3. L'auteur remet largement en cause cette opposition, faisant remarquer que, d'une part, certaines chasses nocturnes sont le fait de professionnels expérimentés de la chasse, et que, d'autre part, l'utilisation de filets trouve aussi bien sa place au sein de chasses diurnes. Il souligne, par exemple, que la chasse d'Hippolyte, l'un des modèles de chasse sur lesquels s'appuie Vidal-Naquet, est représentée par Euripide comme étant une chasse de jour.

alors d'opposer à une chasse adulte, souvent collective et de jour, utilisant l'épieu et relevant de la morale de l'hoplite, une chasse de très jeune homme, nocturne, utilisant essentiellement les filets[572]. Ce second type de chasse est qualifiée par l'historien de "noire". Le choix de cette couleur repose sur des arguments essentiellement mythologiques. Il croit en effet possible de retrouver dans les mythes et la littérature grecs des traces de ceux qu'il nomme des chasseurs noirs et dont l'archétype est Mélaniôn, un archétype duquel il dit « qu'il est bien temps [qu'il le] nomme puisqu'il est précisément le "chasseur noir"[573] ». Deux remarques s'imposent : l'apposition de guillemets à l'évocation de ce chasseur noir, suggère que l'existence de ce personnage n'est, aux yeux mêmes de Vidal-Naquet, pas entièrement assurée. Par ailleurs, si Mélaniôn est précisément *le* chasseur noir, on est en droit de supposer que les autres – Hippolyte par exemple – ne le sont précisément pas, ou pas tout à fait. Il faut voir que le personnage de Mélaniôn constitue pour l'historien la clef de compréhension des logiques qui se jouent à ces âges juvéniles, et l'élément majeur sur lequel il va bâtir la construction qu'est la supposition de l'existence d'une entité telle que le chasseur entité. Qualifié de *néaniskos* dans le chœur du *Lysistrata* d'Aristophane, Mélaniôn est selon l'historien un éphèbe, mais un éphèbe qui a échoué. Fuyant le mariage, il vit en solitaire dans la montagne, chassant le lièvre aux filets[574], se promettant de ne jamais revenir chez lui tant est grande sa haine des femmes[575]. C'est cette acceptation ou ce refus d'une norme sexuelle et sociale qui aux yeux de

---

[572] Il rappelle que Brelich avait déjà mis cette caractéristique en avant à propos d'un passage du *Cynégétique* de Xénophon où il voyait « comme le souvenir d'un rite d'initiation ».

[573] Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir », p. 962.

[574] Cf. Anderson John K., *op. cit*. Ce dernier conteste le lien entre Mélaniôn, l'archétype du chasseur noir, et cette même couleur noire. Son nom implique évidemment l'idée de noir, concède-t-il, mais on pourrait tout aussi bien chercher du côté de sa chevelure ou de son teint basané, dit-il. Cette critique est à mon avis de mauvaise foi. Cependant, il fait à juste titre remarquer que la plus connue des chasses de Mélaniôn, celle de Calydon, se déroule, non la nuit, mais en pleine journée. Il concède que l'on pourra toujours dire que son histoire d'amour avec sa cousine Atalante, au moment de cette chasse, montre qu'il est devenu homme et qu'il n'est plus ce chasseur solitaire courant la montagne et promettant de ne jamais revenir. Pourtant, là encore, il fait remarquer que jamais il n'est question chez Aristophane d'une quelconque chasse de nuit : l'utilisation de filets n'est pas en soi une preuve pour postuler le contraire, conclut-il.

[575] Selon l'historien, cette histoire doit être lue comme faisant couple avec celle d'Atalante, la chasseresse spécialiste de la course à pied – qui deviendra sa future femme – qui est surtout connue pour sa virginité et son refus du mariage. Elle aussi vit dans la montagne, et leur histoire se déroule près du Parthénios, une montagne frontière entre l'Argolide et l'Arcadie, sorte d'*eschatia* par excellence.

Vidal-Naquet constitue l'enjeu fondamental de la période initiatique et caractérise la position liminaire archétypale du chasseur noir ; cette impossibilité à – ou le refus de – basculer dans le monde des adultes, notamment régi par l'institution maritale. Le chasseur noir c'est donc « en somme un éphèbe qui a échoué, un éphèbe qui, à chaque tournant, a la possibilité d'échouer[576]. » Maintenant connectées, chasse mythique et éphébie classique peuvent cheminer de pair sur le terrain structural des dichotomies structurantes :

« À date historique, dans la Grèce archaïque et classique, l'éphèbe est un pré-hoplite et, par là même, par la dramatisation symbolique qu'offrent les rites de passage, il est un anti-hoplite, tantôt noir, tantôt fille, tantôt chasseur rusé[577]. »

Cet essai a donc ceci d'étonnant qu'il trouve la justification de son titre, après des détours multiples, dans ses toutes dernières pages. Ce n'est qu'à ce moment-là que nous sont données les clefs de compréhension d'un titre sinon obscur. La dominante noire, mise en évidence dans le récit étiologique de la fête des Apatouries, joue pourtant figure de valeur centrale dans la théorie élaborée par l'historien. À elle seule, elle symbolise aussi bien la position inversement polarisée de l'éphèbe par rapport à l'hoplite (noir *vs* blanc) que l'obscurité symbolique, liée à la nuit, dans laquelle évolue à la fois le jeune chasseur, mais dans laquelle est plus généralement plongé l'individu dans cette période de sa vie, connotant ainsi le sombre et le dangereux, avec l'idée d'un danger lié à la possibilité d'un échec, celui de ne pas réussir l'épreuve initiatique. Le chasseur noir est à la fois le symbole de l'éphèbe qui manque le rite de passage et en même temps celui d'un « état transitoire[578] ». Il faut voir cependant que l'apparition tardive du chasseur noir est aisément compréhensible. Les traces laissées dans l'histoire par ce personnage – ou cette entité – sont tellement ténues que son apparition en tout début d'analyse aurait probablement laissé le lecteur quelque peu perplexe. Difficile par exemple de lier d'emblée Mélaniôn aux rites initiatiques présents à l'époque

[576] Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir », p. 963.

[577] *Ibid*. p. 964. Pour un avis opposé, voir le compte rendu déjà cité de l'édition anglo-saxonne du *Chasseur noir par Noel Robertson* (Robertson Noel, *op*. *cit*., p. 284). L'auteur y conteste ce lien entre jeunes héros et rites de passage. Il n'est pas suffisant, dit-il, d'affirmer que Mélanthos et Mélaniôn, de même que Jason, Néoptolème et Dolon ressemblent aux éphèbes et se comportent comme eux. Tous ces mythes peuvent, selon lui, être aisément interprétés sans le recours aux rites d'initiation.

[578] Vidal-Naquet Pierre, « Retour au chasseur noir », p. 389.

contemporaine en différents endroits du globe : rien de collectif, rien de rituel, rien de contraignant, en effet, dans la vie de ce marginal des montagnes. En revanche, lorsqu'il fait son entrée en scène, à la toute fin de l'essai – et après qu'ont été évoquées aussi bien la position marginale des éphèbes athéniens lors de leur service militaire que la fête des Oschophories et ses travestissements rituels –, c'est un peu s'il avait déjà toujours été sous nos yeux. Il devient une évidence, son style de vie un modèle d'existence, à la fois positif et négatif, pour le jeune éphèbe. Ce caractère quelque peu artificiel[579] du chasseur noir est d'ailleurs en partie avoué par Vidal-Naquet dans le retour qu'il effectue sur son essai :

« Quant au Chasseur noir lui-même, dit-il, il est un personnage qui – à la limite – n'existe pas dans la littérature grecque ni dans la documentation épigraphique et archéologique, bien qu'il me soit arrivé de le rencontrer, sans la moindre référence, dans la littérature savante, apprenant même qu'à l'occasion il se servait d'un boomerang […] Le « Chasseur noir » était un titre dans le système français de la louveterie, mais, s'agissant du monde grec, pour le meilleur ou pour le pire, j'en suis le père responsable[580]. »

Cet aveu, à demi-mot, l'historien s'empresse toutefois de le contrebalancer en affirmant que son chasseur noir ne saurait néanmoins manquer de modèles en pays grec[581]. La figure du chasseur noir apparaît pourtant pour le moins évanescente. Si le chasseur noir est bien la figure de l'éphèbe qui à chaque tournant a la possibilité d'échouer, nous verrons bientôt que le chasseur noir est aussi un modèle qui a la possibilité de s'évanouir à chaque tournant critique.

[579] Cf. Robertson Noel, *op. cit*., p. 284. Dans un compte rendu n'ayant rien de courtois et faisant souvent preuve de mauvaise foi, l'auteur souligne cependant déjà avec raison que, pour toutes les périodes connues de l'histoire grecque, le chasseur noir n'est qu'une image en tout imaginaire, avec ces représentations du noir, de l'*eschatia*, du rampeur de montagne – nous y reviendrons.

[580] Vidal-Naquet Pierre, « Retour au chasseur noir », p. 389.

[581] Il réutilise alors les figures de Mélanion et de Mélanthos, précisant néanmoins que le premier est aussi le héros d'une chasse de type hoplitique, en l'occurrence celle de Calydon, et que le second n'est pas un chasseur.

B.II.2 Réception

Dans le retour qu'il donne à son essai, Pierre Vidal-Naquet explique joliment que « comme beaucoup de ses frères en ambiguïté, le “Chasseur noir” peut se targuer d'une double date de naissance. Comme la Première Internationale ouvrière, il s'agit d'un “enfant français, mis en nourrice” en Angleterre, mais à Cambridge et non dans la capitale. » Cette double naissance fait référence aux deux contextes académiques qui ont permis à l'historien de mettre à l'épreuve ses hypothèses. Ainsi, explique-t-il, tandis qu'à l'occasion de son exposé devant la *Cambridge Philological Society* le 15 février 1968, la discussion autour de ses thèses fut vivante, le 6 février 1967, lors de sa présentation devant l'*Association pour l'encouragement des études grecques*, l'auditoire parisien, bien qu'intéressé selon les dires de certains, est, selon ses propres mots, resté « muet ». On serait presque incrédule à l'idée d'un accueil parisien si froid, tend l'on sait *a posteriori* combien le chasseur noir, directement, mais aussi parfois indirectement – plus subtilement – a compté pour le dynamisme de l'historiographie française en particulier. Dans ce « Retour au chasseur noir », Vidal-Naquet a lui-même cherché à rendre compte de la réception de ses thèses et mesurer leur niveau d'acceptation. Il y distingue trois catégories : les universitaires qui ont accepté au moins l'essentiel de son argumentation (Sourvinou-Inwood ; Bruhns ; Mason ou encore Reinmuth[582]) ; ceux qui les ont rejetées (Anderson ou Di Benedetto[583]) ; et ceux, enfin, qui ont tenté de prolonger, en s'intéressant à des secteurs ou objets spécifiques de l'histoire grecque, ses hypothèses : il donne en exemple les travaux d'Alain Schnapp, de Pauline Schmitt-Pantel ou de Bernard Sergent. Ces trois noms d'historiens m'intéressent puisque chacun d'entre eux – mais parmi beaucoup d'autres –, respectivement à travers la chasse, l'*apatè* ou la sexualité, a certes prolongé certaines des analyses de Vidal-Naquet, mais a surtout contribué à faire du chasseur noir, la figure de l'initié grec. Or, il nous faudra voir comment cette transfiguration du chasseur noir, passant du modèle éphébique athénien à l'archétype du néophyte grec, a été rendue possible par une focalisation historienne autour de quelques marqueurs initiatiques d'ordre structuraliste – mais

[582] Sourvinou-Inwood Christine, « Compte rendu de Brelich Angelo, *Paides e parthenoi*, Roma, 1969 », *JHS*, 91, 1971, p. 172-177 ; Bruhns H., *Initiation in der Antike : Tod, Wiedergeburt und Politik, Journ. Für Gesch.*, I, 1979, p. 33-37 ; Mason Peter, *The City of men. Ideology, sexual politics and the social formation*, Göttingen 1984, p. 50-58 ; Reinmuth O. W., *The ephebic inscriptions of the fourth century BC*, Leyde 1971, p. 126.

583 Anderson John K., *op. cit.* ; Vincenzo Di Benedetto, « Il Filottete e l'efebia secondo Pierre Vidal-Naquet », *Belfagor*, 33, 1978, p. 191-207.

des marqueurs pourtant non spécifiques à l'initiation – au titre desquels, au côté de l'*eschatia* et de la couleur noire, figurent, en bonne place, la chasse, l'*apatè* et la sexualité. Avant cela, approfondissons la critique.

Je n'ai fait, jusqu'à présent, que signaler, simplement en passant, quelques-unes de ces critiques qu'ont pu soulever les thèses de Vidal-Naquet quant aux origines initiatiques de l'éphébie athénienne et à l'existence dans les structures de la pensée grecque d'un chasseur noir, sorte d'archétype statutaire de ces mêmes éphèbes. Ces critiques, on l'a vu, touchent à la fois l'approche structurale qui est celle du père du chasseur noir, s'inquiétant notamment du primat accordé à la synchronie en regard de la faible dimension diachronique de la construction, mais aussi des éléments plus factuels de l'analyse, au premier rang desquels l'analyse qui est proposée par Vidal-Naquet d'une sorte d'éthique de la chasse à deux visages. La critique se veut toutefois plus profonde lorsqu'elle parvient à mêler critique méthodologique et critique factuelle, à mettre en évidence le fait que les problèmes qui relèvent de la méthodologie ont des répercussions en termes d'appréhension des sources et qu'en retour, l'appréhension fallacieuse des sources induites par une méthodologie imprudente, ne fait que renforcer les errements méthodologiques. Au-delà du fait qu'il s'agit d'un article malheureusement entièrement à charge et donc fortement dépréciatif, c'est une association de ce type qui oriente déjà la critique formulée par Noel Robertson et lui fait dire, à la suite d'autres, prend-il le soin de préciser, que le chasseur noir n'était qu'une image en tout imaginaire (qu'il en aille du noir, de l'*eschatia*, du rampeur de montagne, etc.)[584]. Cependant, les mécanismes épistémologiques (et cognitifs) qui parfois peuvent conduire à ce que les points aveugles d'une approche méthodologique se conjuguent à une lecture orientée des sources pour accoucher d'une figure pour tout dire évanescente, ne nous sont pas donnés par Robertson, ni par aucun critique d'alors. Si l'heure est bien déjà à la critique, celle-ci n'est pas encore à l'analyse de la construction historiographique même qu'est le chasseur noir. Il faut en effet attendre les années 90, et surtout le début des années 2000, pour qu'une telle critique émerge.

Les hypothèses développées par Pierre Vidal-Naquet dans son article de 1968 sont pleinement ancrées dans l'historiographie alors encore balbutiante des rites d'initiation en pays grec. On a déjà vu comment il inscrivait sa problématique au croisement de questionnements

[584] Robertson Noel., *op. cit*., p. 284.

classiques en matière d'histoire de l'éducation grecque ; l'on a vu aussi comment, autour de l'idée du rampeur de brousse, cet essai se voulait un prolongement d'une sorte de point aveugle dans le raisonnement du Jeanmaire de la « cryptie lacédémonienne » ; il faut enfin souligner, à la suite de l'historien lui-même, ce que les hypothèses qu'ils y développent doivent aux premières intuitions d'Angelo Brelich au début des années 60 sur les liens entre la guerre, la religion et l'initiation des jeunes gens[585]. Et pourtant ces hypothèses apparaissent bien plus puissantes, d'un point de vue heuristique, que celles développées à la même époque, autour des mêmes thématiques, par Brelich ou Burkert. Alors peut-être jugera-t-on qu'il s'agit là d'une impression quelque peu anachronique qui ne révèle que le caractère trompeur d'une lecture *a posteriori* de l'impact d'hypothèses de travail sur l'historiographie. Je ne le crois pas pourtant. Et la raison de cette prédominance du chasseur noir s'explique, je pense, par le fait que la potentialité heuristique contenue dans l'article éponyme a été dévoilée par Vidal-Naquet lui-même dans les études qu'il a par la suite proposées autour des mêmes thématiques. « Le chasseur noir » a donné la matière ; ses petits frères, la voie à suivre. C'est d'eux qu'il nous faut dire un mot[586]. Je prendrai, pour cela, largement appui sur l'exposé qu'a donné David Dodd à l'occasion du colloque « Beyond Initiation : Transitions and Power in Ancient Rituals and Narratives » organisé à la Franke Institute of Humanities à l'université de Chicago en avril 2000[587].

---

[585] Brelich Angelo, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961. Dans son « Retour au chasseur noir », Vidal-Naquet explique (p. 387) que dès que son texte fut publié, il l'envoya à Brelich, sans jamais l'avoir rencontré. Ce dernier lui fit alors savoir qu'il venait juste de donner à impression son futur *Paides e parthenoi*.

[586] Vidal-Naquet Pierre, « Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle », *Parola del passato*, 1969, p. 401-425 (reproduit *in* Vernant Jean-Pierre et Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, Paris, Maspero, 1972, p. 133-158) ; Vidal-Naquet Pierre, « Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie », *Annales ESC*, 26, 3, 1971, p. 623-638 ; Vidal-Naquet Pierre, « Le cru, l'enfant grec et le cuit », *in* Le Goff Jacques et Nora Pierre, *Faire de l'histoire*, III, Paris, 1974, p. 137-168 ; Le Goff Jacques et Vidal-Naquet Pierre, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois », Critique, 325, 1974, p. 543-571 (version plus complète *in* Bellour Raymond et Clément Catherine (éd.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1979, p. 265-319) ; Vidal-Naquet, « Alexandre et les Chasseurs noirs », *in* « Flavius Arrien entre deux mondes », postface à Arrien, *Histoire d'Alexandre le Grand*, Paris, 1984, p. 355-365.

[587] Dodd David B., « Adolescent initiation in myth and tragedy. Rethinking the black hunter », *in* Dodd David. B. and Faraone Christopher A. (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres et New York, Routledge, 2003, p. 71-84.

Si la notoriété de ces études est moindre que celle de l'article dont elles prolongent les analyses, il faut voir que leur importance est capitale dans l'orientation prise par l'historiographie des rites d'initiation en pays grec. Elles sont la preuve empirique qu'à partir de ce modèle d'existence du chasseur noir, en marge de la société, il est possible de déduire l'existence d'un modèle d'analyse, d'un outil réutilisable par chacun selon ses propres centres d'intérêt et champs de recherche[588]. En suivant David Dodd, nous pouvons observer l'émergence de ce processus à travers l'interprétation que Vidal-Naquet a proposée du *Philoctète* de Sophocle. Au début de cet article, l'helléniste français prend soin d'annoncer qu'il ne s'agit nullement pour lui de débusquer un quelconque sens caché ou secret, terré dans cette pièce, qui aurait échappé jusqu'à présent aux commentateurs successifs. Néanmoins, ajoute-t-il, « la comparaison d'une œuvre littéraire aussi profondément inscrite dans la liturgie civique qu'une tragédie grecque et d'un schéma institutionnel [c'est-à-dire l'éphébie] est une méthode qui a déjà fait ses preuves et qui peut faciliter une lecture nouvelle, à la fois historique et structurale de l'œuvre[589] ». De façon schématique, voici la thèse avancée par Vidal-Naquet dans cet essai : la pièce de Sophocle serait une mise en scène de l'initiation de Néoptolème (le fils d'Achille) sur l'île de Lemnos, par l'initiateur Ulysse. Nous avons donc en scène : une *eschatia* ; un *pais* qui à la fin de la pièce sera devenu *anèr* – et de qui l'on exige en outre qu'il fasse preuve d'*apatè* – ; ne reste plus qu'à faire sortit le chasseur noir qui se terre derrière toute cette histoire.

Cette lecture du Philoctète illustre selon Dodd, le problème plus général de l'utilisation de l'initiation comme signification de lecture d'un récit. Il estime, et c'est le point de vue que je tente ici de défendre, que ce glissement du rituel vers le récit qu'établit et invite à poursuivre le chasseur noir, est l'élément central autour duquel s'est effectuée la transition historiographique entre les travaux de Jeanmaire et Brelich, et les travaux ultérieurs produits autour de la thématique initiatique, notamment les travaux centrés sur la littérature grecque[590]. Dodd explique en effet que de la comparaison que Jeanmaire et Brelich établissent entre d'une part les rituels et institutions grecs qui nous sont accessibles aux seules périodes historiques et d'autre part le matériel ethnologique initiatique, il ne pouvait résulter qu'une correspondance d'ordre préhistorique étant donné que ces rituels et institutions n'ont jamais comme cadre de

[588] *Ibid*., p. 71.

[589] Vidal-Naquet Pierre, « Philoctète », *op. cit*., p. 625.

[590] Dodd David B., *op. cit*., p. 73.

référence explicite une signification initiatique – voire ils proposent d'autres cadres de signification. L'introduction historienne de ce décalage chronologique nécessaire pour que puissent entrer en correspondance rites et institutions grecs et matériel ethnologique – décalage qui trouve sa solution et se résout à travers une pensée entachée d'évolutionnisme, comme on a pu le voir – n'est pas pour favoriser l'appropriation de ces théories par les spécialistes de littérature ancienne. En effet, poursuit Dodd, d'un point de vue littéraire, ce décalage implique de questionner l'identité des destinataires de ces récits (mythiques ou littéraires) d'époque classique, telle la tragédie athénienne par exemple : si l'on considère que la signification d'un mythe du V^e^ siècle est à chercher dans une pratique rituelle préhistorique, l'on doit se demander aux yeux de qui (de quel spectateur) ces histoires ont-elles une signification d'ordre initiatique ? L'on comprend donc avec Dodd qu'à travers la nécessité de ce décalage chronologique, la notion basique dans le domaine de l'interprétation littéraire, de *storytelling*, comprise comme « un acte de communication historiquement situé entre un narrateur et son public », s'effondre[591]. Raison pour laquelle, selon Dodd, les travaux respectifs de ces deux historiens ont davantage attiré l'œil des historiens de la religion que celui des spécialistes de littérature, plus soucieux, selon lui, de comprendre l'unité poétique de la tragédie grecque. À l'inverse, dans la perspective structuraliste qui est la sienne, Pierre Vidal-Naquet prend pour principe le fait que dans un rituel particulier comme dans la poésie grecque, le rôle du chasseur noir et celui de l'hoplite ont conservé les valeurs sémantiques opposées qui émergent de leur relation contradictoire. Cette relation contradictoire d'ordre sémantique est un principe organisateur – parmi d'autres, mais privilégié – de l'ensemble du social et est en cela en prise directe avec le réel[592]. Le fait de privilégier une lecture purement

[591] *Ibid*., p. 72 : « The notion of storytelling as a historically located act of communication between a storyteller and his audience, a notion basic to literary interpretation, breaks down completely ».

[592] Pierre Vidal-Naquet a lui-même questionné ce rapport à la réalité : Vidal-Naquet, « Retour au chasseur noir », p. 391 : « la question que j'entends poser – en tant que disciple de M.I. Finley – à propos d'Homère est centrale, et elle ne vaut pas que pour le seul Homère. Quand nous parlons d'une institution comme l'initiation des jeunes gens, dans quelle mesure parlons-nous d'une institution réelle, fonctionnant dans une société existante, ou parlons-nous, au contraire, d'un personnage épique ou d'un conte ? Une initiation réelle, autrement dit, n'est pas une initiation littéraire ou une procédure telle que la véhiculent les contes populaires. Je dirais même que plus une institution est familière à l'auditoire et moins elle sera nommée, car l'on ne nomme pas, ou peu, ce qui va de soi. Nous allons alors déduire l'existence de l'institution en question du poème. Dans le cas du Chasseur noir, il me semble que je peux donner un exemple de ces deux registres, celui de la société et celui du poème. »

sémantique de l'imagerie du chasseur noir suggère selon Dodd que les théories de l'initiation sont à proprement parler des sources de connaissances philologiques plus qu'un comparatif pour la préhistoire de la religion grecque. À travers cette lecture sémantique, c'est selon lui un méta-texte qu'est parvenu à édifier Vidal-Naquet, un méta-texte utilisable aussi bien en histoire des religions que dans les études littéraires[593]. Comme nous l'avons déjà évoqué, ce méta-texte repose sur la mise au jour de quelques marqueurs de l'initiation grecque qu'il nous faudra bientôt analyser. Couplé aux travaux de Mircea Eliade et de Victor Turner, le modèle du chasseur noir a entraîné, selon Dodd, la conclusion, chez les hellénistes, que l'on pouvait tirer la preuve de l'existence de rites d'initiation à partir de la conjonction dans les récits, de la jeunesse, de la marginalité et de l'existence d'une transition d'un statut à un autre[594].

À travers la construction inconsciente de ce méta-texte, le chasseur noir a ouvert la voie à une multiplication des petits frères du *Philoctète* : ceux-ci ont en commun leur extraction souvent mythologique. Les poèmes homériques n'échappent pas à cette lecture : parmi beaucoup d'autres, Jan N. Bremmer fait ainsi pêle-mêle d'Achille, de Pyrrhos/Néoptolème, de Philoctète et de Paris, mais aussi d'Ulysse et d'Hector, des éphèbes[595]. Couplée à la théorie de la liminarité proposée par Turner, le même type d'application systématique du modèle du chasseur noir, a pu trouver des échos dans les analyses de différentes légendes, de Tom Pouce à Robin des Bois, en passant par un large éventail de héros grecs. Paul Wathelet envisage ainsi, par exemple, la recherche d'Achille par

---

[593] *Ibid*., p. 72-73. Nous aurons à revenir sur cette idée de méta-texte pour voir comment, selon d'autres, il se construit sur le principe de la métaphore (cf. *infra*, chapitre 4).

[594] *Ibid*., p. 73.

[595] Bremmer Jan. N., « Heroes, Rituals and the Trojan War », *SSR 2* 1978, p. 5-38. De sérieuses critiques lui ont été adressées par Versnel, critiques dont Bremmer a reconnu la pertinence (Versnel Hendrik S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Tome II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1994², p. 68) Ainsi, Versnel pose tout d'abord cette question : comment expliquer qu'Achille arrive à Troie pendant la période éphébique de sa vie, et que, dix ans plus tard, son fils Néoptolème arrive à son tour, dans la même Troie, également en tant qu'éphèbe. Au sujet d'Ulysse, constatant lui-même que l'interprétation est forcée, Bremmer pense y voir un « évident cas d'initiation royale ». Selon lui, Ulysse est un cas typique de prince qui doit restaurer son royaume après avoir eu une activité sexuelle intense, visité l'autre monde, avoir été blessé à la cuisse... Pour Versnel cet argument ne tient pas : à une exception près, Ulysse est toujours présenté comme un guerrier adulte. Sa blessure à la cuisse est une cicatrice et fait donc appel à la mémoire et non à quelque chose qui lui arrive. Quant à son activité sexuelle, les poèmes insistent au contraire sur son caractère de roi marié.

Priam dans le camp grec comme un rite de passage vers l'autre monde. Le paradigme explicatif devient alors, au mieux, une forme de truisme, au pire, une ineptie qui, en sus, dénote une étrange posture historienne qui consiste à envisager qu'un seul et même concept soit à même de procurer la clef d'interprétation de tout ce qui nous est directement inaccessible. Ceci étant dit, il serait cependant totalement injuste de ne faire figurer dans le testament du chasseur noir, au titre d'héritiers, que ces clones désincarnés. « Le chasseur noir », par l'audace de ses rapprochements et l'élégance de son hypothèse centrale, a largement dynamisé l'historiographie grecque et a ouvert la voie à de très belles études devenues des classiques de l'anthropologie historique.

C L'apogée initiatique : pour le meilleur et pour le pire

C.I *Des filles à l'honneur*

C.I.1 Des chœurs de jeunes filles à la fille d'Athènes

Si les études d'Angelo Brelich et Walter Burkert ont certes marqué l'entrée du féminin dans les études sur les rites d'initiation en Grèce antique, l'élan décisif n'est véritablement apporté que par la thèse de Claude Calame, *Les Chœurs de jeunes filles*, publiée en 1977[596]. Constituée de deux tomes, il sera surtout question ici du premier intitulé *Morphologie, fonction religieuse et sociale*.

L'approche de Calame est résolument structuraliste, comme l'historien le revendique. Déjà en 1971, dans un article faisant aussi office de compte rendu au *Paides e parthenoi* de Brelich et intitulé « Philologie et anthropologie structurale[597] », Calame relevait les « leçons » livrées par l'anthropologie structurale. Il relevait alors cinq éléments[598] :

---

[596] Calame Claude, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. 2 tomes, Rome, Edizioni dell'Ateneo et Bizzarri, 1977.

[597] Calame Claude, « Philologie et anthropologie structurale : à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich », *QUCC*, 11, 1971, p. 7-47.

[598] *Ibid*., p. 33-34.

1. La réalité sociale est une réalité compréhensive à plusieurs niveaux de manifestation solidaires les uns des autres (c'est le postulat du chasseur noir).

2. À un certain degré de généralité – celui où émergent les structures – toutes les sociétés humaines sont comparables entre elles. Le comparatisme structuraliste postule l'homogénéité des faits humains (rendant ainsi caduque l'utilisation par Jeanmaire des aires de culture) et réfute la vision d'une histoire évolutionniste linéaire.

3. L'analyse structurale est dépendante de notre mode d'appréhension des sociétés considérées. Concernant les sociétés anciennes, une spécificité émerge du fait qu'elles ne sont connues de celui qui les étudie qu'à travers des documents et des témoins. Or, ces documents doivent être interprétés avant d'être utilisés, ils ne répondent pas forcément aux questions que l'observateur pose à ces sociétés.

4. L'analyse structurale implique que :

-toute société est un ensemble signifiant à tous ses niveaux

-toute réalité sociale peut être appréhendée comme un système de structures

-l'explication du système sous-jacent aux faits observés entraîne une généralisation à partir de ces faits

-les structures sont essentiellement synchroniques.

5. L'anthropologie structurale n'est pas une philosophie, mais bel et bien une méthode. En un certain sens positiviste, elle fonde son objectivité dans le caractère inconscient des structures qu'elle révèle.

Quel est le rôle de l'histoire dans tout cela ? « Dans la mesure où Lévi-Strauss assigne à l'histoire la révélation des structures diachroniques du développement de certaines sociétés, cette discipline devient simplement la collaboratrice de l'anthropologie structurale[599]. » Collaborateur certes, mais avec un rôle essentiel. Il s'agit en effet de prendre en compte, lorsque l'on analyse un rituel ou toute autre manifestation sociale, les cadres politique, social, économique et culturel dans lesquels il s'inscrit. Au risque sinon, tel Angelo Brelich selon lui, de ne proposer qu'une démarche historiciste qui ne cherche qu'à suivre le développement d'une institution sans tenir compte des structures sociales qui la sous-tendent[600].

[599] *Ibid*., p. 32.

[600] *Ibid*., p. 35.

C'est armé de ces leçons de l'anthropologie structurale que Claude Calame propose, dans son travail de thèse, un commentaire des deux fragments les plus importants du poète laconien Alcman : les *Parthénées*. On se rappelle du problème sémantique kouroi/kourètes à la base du travail de Jeanmaire. Suite aux multiples controverses philologiques dont ces extraits ont été l'objet, Calame avoue, en introduction, sa perplexité à envisager une nouvelle interprétation littérale originale. Raison pour laquelle il choisit de privilégier l'étude du contexte socio-culturel de production des poèmes. Précisant ses positions par rapport au primat marxiste des conditions socio-historiques de production d'une œuvre, Calame explique :

« Si, dans une perspective marxiste, l'œuvre littéraire peut être considérée comme la résultante de conditions historiques et sociales données, il faut reconnaître en retour que cette même œuvre assume dans le cadre socio-culturel ainsi défini une fonction précise[601]. »

C'est, notamment, le cas en Grèce archaïque où, selon lui, la poésie est une poésie « d'occasion » et n'a jamais le caractère gratuit de la poésie alexandrine ou moderne. L'étude de cette occasion – ici religieuse, mais ailleurs politique, militaire, etc. – est donc primordiale à la compréhension du texte lui-même. Ces considérations méthodologiques prennent, dans l'optique qui est la mienne, une épaisseur particulière. D'un côté, elles placent la pratique rituelle au cœur de nos questionnements en matière d'initiations, étant donné que c'est elle qui va donner l'occasion à ces poèmes d'être énoncés. Calame annonce ainsi toute l'attention qu'il portera par la suite à cette question de l'énonciation. De l'autre, comme en retour et par extension, il ne semble pas illégitime de suggérer que Calame ouvre la voie à une lecture fallacieuse de son postulat. Si récit et fonction sont inexorablement liés, voilà qui doit permettre de redonner à de nombreux récits mythiques orphelins de liens rituels, une profondeur étiologique perdue. Il ne s'agit alors plus de réfléchir à la relation mythe/rite, mais simplement de postuler l'équivalence de l'un et l'autre.

Selon Calame, une opposition constante entre un chœur de *parthenoi* et une jeune fille qui semble être la chorège, unit ces deux fragments d'Alcman. Et puis outre leurs activités musicales, l'historien pense qu'il est permis par ces textes d'attribuer aux *parthenoi* des activités d'ordre rituel. Il en conclut que ces deux poèmes prennent place dans le cadre d'une

[601] Calame Claude, *Chœurs*, *op. cit.*, p. 30.

fête à caractère religieux. Afin d'appréhender ce cadre, il propose d'analyser l'ensemble des occasions cultuelles dans lesquelles apparaît un chœur lyrique formé de jeunes filles ou de femmes, et ce, afin de déterminer s'il existe une spécificité des cultes dans lesquels on retrouve un chœur féminin et de tenter de définir à quelles divinités sont consacrées ces exécutions chorales. Calame s'est, en effet, aperçu que les interprètes successifs qui ont tenté de comprendre à qui pouvaient être dédicacés ces poèmes ont tous proposé des divinités et des cultes marquant les étapes essentielles de la vie d'une femme : puberté, mariage et enfantement. Pour lui, il ne s'agit pas d'un hasard ; ce qui fait sens dans ces rites, c'est bien la notion de rites de passage et plus particulièrement, étant donné que l'on a affaire à des *parthenoi* (des adolescentes), la notion de rites d'initiation. Aux analyses synchroniques que permet l'analyse structurale, Calame estime nécessaire d'ajouter une dimension diachronique, en ancrant son étude dans un cadre socio-historique donné, celui de la production de l'œuvre d'Alcman, celui de la Sparte de la fin du VII^e^ siècle av. notre ère[602].

Outre les analyses fines et érudites que Calame propose de nombreux mythes et rites grecs où interviennent les *parthenoi* – analyses qui pour la plupart sont encore d'actualité –, l'historien parvient à mettre en évidence un certain nombre d'éléments similaires à l'ensemble de ces récits, qui construisent comme une version féminine du chasseur noir. À l'importance des *eschatiai*, dans lesquelles les jeunes filles dansent, Calame ajoute – et met en avant – l'humidité, caractéristique du féminin, recherchée par les divinités en charge de ces rituels, telle cette Artémis des Marais. Concernant les divinités en jeu dans ces activités rituelles juvéniles, Calame met également au jour les champs sémantiques qui accompagnent leur fonction commune de courotrophe. L'élément floral et la métaphore filée qu'il est susceptible d'entraîner à sa suite, apparaissent, ainsi, comme une caractéristique principale de ces initiations féminines : les prairies et les fleurs évoquent la jeune fille à l'*acmé* de sa jeunesse et de sa beauté. Mais cette fleur, image d'une beauté sociale, est aussi l'objet de convoitise. La jeune fille est à un âge où son corps acquiert une dimension sexuelle qu'il lui faut apprendre à maîtriser dans le cadre unique du mariage légitime. Si l'éphèbe doit devenir hoplite, la *parthenoi* doit devenir *gynè*, femme, femme de et, finalement, mère de. À travers un modèle initiatique qui emprunte évidemment beaucoup au schéma de Van Gennep, Calame tente de montrer comment les rapts, viols et autres sacrifices de jeunes filles dont est familière la mythologie grecque, ne sont rien d'autre que la représentation d'une mort symbolique

[602] *Ibid*., p. 31.

caractéristique des rites d'initiation tribale qui signifie l'intrusion d'une première forme de sexualité dans le monde virginal et sur les corps des *parthenoi*. La réapparition de ces jeunes filles violemment décédées sous une forme métamorphosée ou comme hypostase d'une divinité, signifie leur renaissance sociale. Leur apothéose est synonyme d'intégration au groupe social.

Ce qu'est parvenu à mettre au jour Calame, ce sont, finalement, ces marqueurs de l'initiation dont parle Versnel. Si certains sont communs à ceux qui, agglomérés, forment le chasseur noir, beaucoup sont cependant spécifiquement féminins – forment-ils pour autant le profil d'une "cueilleuse de fleur noire ? Les travaux de Calame offrent donc matière à reconnaître ces initiations féminines qui ne nous sont jamais d'emblée données et à signifier les pratiques cultuelles des *parthenoi*. Il n'est pas exagéré de dire que cette thèse va servir de guide et d'outil de référence aux nombreuses études qui, à sa suite, vont prendre au sérieux la question des initiations féminines, dans le sillage d'une ouverture plus générale de l'histoire à la question de la place des femmes.

C.I.2 Le long moment Brauron

En dépit d'un problème de départ très circonscrit, à savoir les *Parthénées* d'Alcman, Calame a produit une étude magistrale des pratiques initiatiques féminines dans l'ensemble du monde grec. On peut d'ailleurs souligner que le cadre socio-historique de la Sparte de la fin du VII^{e} siècle qu'il s'était fixé a été complètement débordé, et que la synchronie a largement pris le pas sur l'analyse diachronique. C'est à ce type de constat que s'est confrontée mon intention première de produire une analyse diachronique des rites d'initiation grecs. Pierre Brulé note d'ailleurs comment l'évocation de ce contexte archaïque a disparu en même temps que la traduction anglo-saxone de l'ouvrage, au profit d'une simple référence à l'*Ancient Greece*[603]. Il s'en réjouit d'ailleurs : « Je suis d'autant plus sensible à ce distinguo que nombre de réflexions anciennes, miennes et celles de maint étudiant utilisateur des *Chœurs*, tournaient autour de la justification de leur cadre chronologique. Pour le lecteur, il était une évidence : l'importance,

[603] Calame Claude, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, translated by D. Collins and J. Orion, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New-York, London, 1997.

pour de nombreuses démonstrations (morphologie, par exemple), des témoignages classiques ou hellénistiques sur le chœur et son contexte […][604] ».

Les historiens qui s'inscrivent dans la continuité de Calame ont, au contraire, souvent placé leurs études dans un cadre bien plus circonscrit[605]. À partir des vers de Lysistrata déjà au centre du deuxième chapitre du *Paides e parthenoi*, une attention particulière a été portée aux pratiques initiatiques athéniennes, et spécifiquement, parmi elles, aux rituels prenant place à Brauron en l'honneur d'Artémis, dont l'*arkteia*. La raison est à mon avis triple. J'ai souvent souligné combien l'étude des rites d'initiation grecs avait eu tendance à privilégier la documentation mythique à défaut de documentation rituelle. Or, il se trouve que, concernant aussi bien le rituel acropolitain de l'arrhéphorie que l'*arkteia* brauronienne, les sources nous permettent – élément suffisamment rare pour être souligné – la constitution de dossiers pour lesquels sont associés des pratiques rituelles et des récits censés en expliquer la raison. Par ailleurs, le site de Brauron a été l'objet de découvertes qui ont permis un renouvellement fondamental de la question, dans le sillage de Lilly Kahil. Enfin, les historiens ont rapidement cru pouvoir mettre au jour un réseau littoral de sanctuaires fort semblables au sanctuaire d'Artémis à Brauron, et témoignant de pratiques rituelles présentant d'impressionnantes similitudes. Il en était assez pour que l'*arkteia* occupe l'espace initiatique grec pour quelques années. Puisqu'il me faut, cependant, faire des choix, je ne m'attarderai pas plus sur ce dossier passionnant, mais complexe. Je citerai seulement trois études, à mon sens, majeures, autour de la question des initiations féminines, qui toutes sont datées de la fin des années 80 : Pierre Brulé, *La fille d'Athènes*[606] ; Christiane Sourvinou-Inwood, *Studies in Girl's Transitions*[607] ; Ken Dowden, *Death and the Maiden*[608].

---

[604] Brulé Pierre, Compte rendu de Calame Claude, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, translated by Collins D. and Orion J., Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York-Londres, 1997, *Kernos*, 11, 1998, p. 395.

[605] Ce n'est pas toujours vrai, néanmoins : cf., par exemple, Dowden Ken, *Death and the Maiden. Girl's initiation rites in greek mythology*, Londres, Routledge, 1989.

[606] Brulé Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987. Nous aurons amplement l'occasion de voir ses travaux de près dans la troisième partie de ce travail, raison pour laquelle je me permets de passer un peu vite.

[607] Sourvinou-Inwood Christiane, *Studies in Girls' Transitions. Aspect of the arkteia and age representation in Attic iconography*, Athènes, Kardamitsa, 1988.

[608] Dowden Ken, *Death and the Maiden. Girl's initiation rites in greek mythology*, Londres, Routledge, 1989.

C.II *Suite au "tout initiatique", le temps venu de la réflexivité*

Parallèlement aux sérieuses monographies précédemment citées, les années 80 et le début des 90 ont vu fleurir maints articles et colloques cherchant à développer, toujours plus, l'empire des rites d'initiation en matière de paradigme explicatif de la société grecque. J'en ai suffisamment parlé dans mon analyse du chasseur noir pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Je préfère évoquer les critiques qui ont commencé à écorner la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque, à partir de la fin des années 80. Devenue consensuelle, après avoir été maltraitée, voilà que, en effet, revient le temps, pour cette catégorie empruntée à l'anthropologie, d'être soumise à la critique. Il ne s'agit plus, cependant, de critiques de détails, comme en ont reçu les études pionnières en la matière ; ni, non plus, de rejet pur et simple, au nom d'une prétendue singularité hellène, de la possibilité de comparer les Grecs à leurs sauvages cousins africains ou mélanésiens. Non. Les critiques qui affleurent, çà et là, à partir de la fin des années 80, et s'intensifient vraiment au cours de la première décennie du XXI^{e} siècle, interrogent directement les conditions d'utilisation de la catégorie des rites d'initiation comme outil analytique pour l'histoire grecque et questionnent le statut épistémologique de celle-ci. La critique se veut donc réflexive, portée par des historiens qui ont eux-mêmes travaillé la question d'un point de vue empirique[609]. En interrogeant ce statut épistémologique

[609] On peut citer, par ordre chronologique : Dowden Ken, *op. cit.*, 1989 ; Calame Claude, *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, Payot, 1990 ; Lincoln Bruce, *Emerging from the Chrysalis. Studies in rituals of women's initiation*, 1991^{2} ; Versnel Hendrik S., *op. cit.* ; Leitao David D., « Solon on the Beach: Some Pragmatic Functions of the Limen in Initiatory Myth and Ritual », *in* Padilla Mark W. (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece : Literature, Religion, Society*, Londres, Bucknell University Press, 1999, p. 247-277 ; Dodd David B. et Faraone Christopher A., (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres, Routledge, 2003 ; Calame Claude, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *RHR*, 220, 1, 2003, p. 5-62 ; Calame Claude, « Modes rituels de la fabrication de l'homme : l'initiation tribale », *in* Affergan Francis, Borutti Silvana, Calame Claude, Fabietti Ugo, Kilani Mondher, Remotti Francesco, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003b, p. 129-173 ; Calame Claude, « Les rites d'initiation tribale et le passage à l'âge adulte dans les mythes et rituels grecs. Une perspective d'anthropologie historique et critique », *in* Abry Christian, Hameau Philippe, Letoublon Françoise (dir.), L*es rites de passage. De la Grèce d'Homère à notre XXI^{e} siècle*, Musée Dauphinois, Grenoble, 2010, p. 121-132 ; Dowden Ken, « Van Gennep et l'initiation dans la mythologie grecque : mort prématurée d'un paradigme ? »,

des rites d'initiation dans le chapitre 2 de ce travail, nous avons déjà eu l'occasion de croiser les travaux de Ken Dowden, Henk Versnel ou encore Claude Calame sur la question. Il ne s'agit donc pas de redire ce qui a déjà été dit, mais plutôt de présenter deux propositions qui, chacune à leur manière, ont tenté de résoudre les contradictions épistémologiques que fait naître l'utilisation du paradigme initiatique comme moyen d'explication des mythes et rites grecs.

Henk Versnel postule que la culture est une catégorie construite, ce qui a pour conséquence de nécessairement la conduire à des contradictions. Il est cependant universel de rechigner à accepter ces contradictions, car l'humain ne supporte pas les paradoxes. Toutes sortes de stratégies collectives, parmi lesquelles les mythes et les rites, permettent alors une réduction de ces paradoxes en diminuant la menace de leurs tensions inhérentes[610]. Dans ce tome 2, Versnel entend traiter ces événements ambigus d'un point de vue collectif, raison pour laquelle il se tourne vers les mythes et les rites, ces stratégies collectives de contournement de la contradiction. À travers un retour sur les querelles d'école à propos du couple mythe/rite, l'historien en vient à s'intéresser aux rites d'initiation. L'on a déjà vu comment, selon lui, le succès de ceux-ci était imputable à un changement de paradigme. Ils auraient remplacé le complexe mythique et rituel de la nouvelle année, tombé peu à peu sous le feu de violentes critiques : « L'initié est sorti des cendres du dieu mort[611] ». Pourtant, se demande Versnel, comment est-il possible que dans la tête d'une même personne, en l'occurrence Jane Harrison, il ait été possible que deux théories existent, l'une après l'autre ou l'une à côté de l'autre ? La réponse est évidente. Les deux complexes répondent à un même modèle de base : une ancienne situation doit être dépassée (la séparation) ; une période de transition s'intercale entre l'ancienne et la nouvelle situation (la marge) ; la nouvelle situation est acceptée (l'agrégation)[612]. Van Gennep lui-même n'aurait pas mieux dit. De cette double possibilité, Versnel tire une plaidoirie en faveur d'interprétations “polyparadigmatiques”. Ainsi, s'il ne dénie pas la présence des deux paradigmes décrits par les théoriciens des mythes et rites, il

---

Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque, 14, 2011, p. 171-179 ; Boehringer Sandra, « Existe-t-il une “homosexualité initiatique” ? Pour une anthropologie de la sexualité antique », *in* Alice Mouton et Julie Patrier (éd.), *Life, Coming of Age and Death in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East*, PIHANS vol. 124, XIII, Leiden, 2014, p. 481-506.

[610] Versnel Hendrik S., *op. cit*., p. 3.

[611] *Ibid*., p. 49.

[612] *Ibid*., p. 80-83.

condamne en revanche l'option totalisante et monolithique qui fait reposer l'interprétation sur un seul complexe[613].

Un problème demeure néanmoins. Admettre que les périodes de crise de la vie sont, de façon emphatique, ritualisées, ne résout en effet pas le problème de la similarité des allures expressives du rite et du mythe. Comme simple hypothèse, Versnel s'interroge donc sur l'opportunité qu'il y aurait à redonner, comme l'a jadis tenté Walter Burkert, un primat originel au biologique par rapport au social :

« Le schème de fonction (à l'origine bio-sociologique) le plus élémentaire et le plus primordial a été conservé et transformé, sous une forme ritualisée et mythicisée, précisément à ces moments où la société humaine éprouve le plus intensément une crise principale[614]. »

Ce qui séduit Versnel dans cette théorie, c'est le fait que le mythe et le rite apparaissent alors comme un seul et même phénomène possédant deux aspects. Tous les deux sont des programmes d'action ; tous les deux possèdent un arrière-plan biologique ; tous les deux, enfin, sont détachés de leurs origines, servant maintenant essentiellement la communication et la solidarité[615]. De tout ce qu'il y aurait évidemment à dire de cette énième méta-théorie biologisante et fonctionnaliste, on pointera simplement le fait qu'à nouveau s'évapore le caractère de construction historique tout à fait palpable des rites et mythes hellènes, au profit d'une généralisation et d'un élargissement toujours plus importants. En tentant de passer à un niveau supérieur de généralité, en regard du niveau où se forment les paradigmes, il semble que Versnel, à défaut d'éclaircir la question, énonce un simple truisme. Ce programme me semble être une impasse.

Beaucoup plus pertinent me semble le programme qu'envisage Claude Calame pour appréhender les processus éducatifs qualifiés jusqu'alors d'initiatiques, tout en tenant compte des apports de l'anthropologie historique réflexive en la matière. L'on a déjà vu comment l'analyse de Calame, en pointant l'analogie du schéma des rites de passage et du récit, permettait de comprendre la facilité avec laquelle il était possible d'utiliser le premier pour

[613] *Ibid.*, p. 86-87.

[614] *Ibid.*, p. 83. Je traduis.

[615] *Ibid.*, p. 79.

penser le second. Ainsin explique-t-il, la catégorie des rites d'initiation « de par sa structure même, [dispose] de la possibilité d'être directement opératoire dans le discours. La transformation d'état qui en constitue le fondement se trouve en effet représenter un des éléments constitutifs de tout récit[616] ». Afin de dépasser cette impasse, il propose la réalisation d'une anthropologie indigène de l'*anthropopoiésis*, tout en précisant combien, en raison du regard nécessairement extérieur de l'observateur, sont importantes les limites d'une telle démarche. Ainsi, dit-il :

« On aura donc constamment soin de garder distincts les trois niveaux de l'*anthropopoiésis* dessinés ici : l'élaboration native, de l'ordre de la pratique à la fois symbolique et institutionnelle ; la représentation souvent discursive que la communauté indigène offre de ses propres gestes sociaux ; et finalement la réélaboration occidentale à travers des notions et des catégories empiriques et opératoires, envisagées dans une perspective critique. Et dans le mouvement qui doit nous conduire, en sens inverse, du modèle élaboré dans la modernité à la représentation normative qu'une culture indigène, distante dans l'espace et dans le temps, peut se faire de ses propres pratiques symboliques et institutionnelles, on passera en quelque sorte, et de manière doublement paradoxale, du stéréotype descriptif (Van Gennep) déduit de la variété des prototypes au prototype idéalisé (Platon) élaboré à partir du champ de réflexion que constituent les institutions civiques de la Grèce classique[617]. »

Sous une forme ou une autre, chacune des critiques qui ont été formulées à l'égard de l'utilisation de la catégorie des rites d'initiation en histoire grecque, a mis en évidence le fait que, au sein du paradigme initiatique tel qu'il est utilisé dans le champ des études grecques, ce n'est pas l'empirisme qui permet la construction du modèle, mais le modèle qui, plus que d'aider à penser l'empirisme, vient se substituer à lui. La théorie se superpose alors à la réalité, produisant au final un “effet de réel”. Ce que le chercheur donne à voir n'est pas tant une possibilité, parmi d'autres, de reconstruction d'une réalité passée, que la représentation métaphorique qui lui permet de penser ce passé, tout en l'empêchant finalement de le voir tel qu'il est, ou tel qu'il a été. Une fois cet effet de réel démasqué, il convient d'observer ces

[616] Calame Claude, *op. cit.*, 2003, p. 16.

[617] *Ibid.*, p. 17.

conséquences en matière d'appréhension du corps de ceux qui sont censés être au cœur de ces processus anthropopoiétiques : les novices.

Chapitre 4
Construire le corps de l'initié

A Reconnaître et donner à voir l'initiation en Grèce

L'historiographie des rites d'initiation grecs, c'est peu dire, s'est avérée très féconde. À travers l'utilisation de la catégorie de rites d'initiation comme outils d'analyse, c'est un vaste champ de recherches qui s'est dégagé, ouvrant la voie à des relectures souvent radicales de pans entiers des sociétés grecques. L'exceptionnel destin de cette catégorie au sein des études grecques est tel qu'il en attirerait presque quelques suspicions. Suspicion de systématisme ; suspicion de conformisme ; suspicion d'opportunisme ; suspicion de fainéantise intellectuelle. Il faut voir en effet que le succès grec de cette catégorie est sans commune mesure avec le destin qu'elle a pu connaître au sein d'autres aires géographiques ou d'autres périodes historiques. Cette différence semble manifeste dans l'organisation du colloque qui s'est tenu au Musée Dauphinois, du 16 au 18 octobre 2008, et qui célébrait le centenaire de la date de la préface de 1908 des *Rites de passage* de Van Gennep. Dans les actes de ce colloque, les organisateurs expliquent que leur « but était en priorité de réactiver la rencontre d'anthropologues, venus de différents terrains, avec les spécialistes de la mythologie ou de l'iconographie de la Grèce antique[618]. » Où l'on voit que le domaine grec a pour pendant l'ensemble du reste du domaine ethnographique ! Bien évidemment, la figure de Pierre Vidal-Naquet n'y est pas pour peu, comme l'expliquent eux-mêmes les éditeurs des actes. Et le colloque se présente d'ailleurs comme une sorte de double hommage, puisque Vidal-Naquet, qui devait participer au comité scientifique lié à son organisation, est décédé en 2006[619]. Mais il y a plus. Car, si la fécondité d'une approche peut se mesurer aussi « par sa diffusion dans les champs disciplinaires voisins, expliquent les éditeurs en introduction, on doit reconnaître à Pierre Vidal-Naquet, pour *Les Rites de passage*, un rôle majeur de passeur pour l'Antiquité,

[618] Hameau Philippe, Abry Christian et Letoublon Françoise, « Les Rites de passage. 1909-2009. De la Grèce d'Homère à notre XXI^e^ siècle », *in* Hameau Philippe, Abry Christian et Letoublon Françoise (dir.), *Les rites de passage. De la Grèce d'Homère à notre XXI^e^ siècle*, Musée Dauphinois, Grenoble, 2010, p. 9.

[619] *Ibid.* Dans cette introduction, les éditeurs reviennent de manière tout à fait intéressante sur la genèse précise de l'idée d'organiser ce colloque.

par son étude des rituels de l'adolescence, notamment dans le personnage d'Oreste et les mythes étudiés dans *Le Chasseur noir*[620]. » Les sociétés grecques jouent donc visiblement un rôle central dans la réflexion autour de l'initiation.

Au-delà du dynamisme de ce champ spécifique au sein de cette discipline, pour les raisons précédemment évoquées, il est deux façons de concevoir cette prépondérance des études grecques dans le domaine plus général des rites d'initiation : la première consisterait à inférer une supériorité analytique ou un caractère plus décisif d'un point de vue heuristique aux analyses issues du matériel grec. Pourtant, et sans toutefois minimiser la portée de ces analyses grecques, l'on constate néanmoins que la plupart des études de référence ont plutôt émergé d'autres champs disciplinaires, et particulièrement de l'ethnologie et de l'anthropologie. La seconde consisterait, elle, à considérer que la prépondérance des études grecques dans ce domaine de recherches est avant tout due à la longévité du succès de cette catégorie comme paradigme interprétatif au sein des études grecques, contrairement aux autres disciplines qui ont eu tendance à progressivement délaisser les rites d'initiation comme objet d'étude – ou du moins leur ont ménagé une moindre place ; mais due aussi à l'existence d'une sorte de version grecque, spécifique dans ses caractéristiques, des rites d'initiation. C'est cette seconde option qui me semble la plus probable. C'est à nouveau l'organisation d'un colloque qui tend à confirmer cette impression. L'ouvrage collectif déjà évoqué, *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, constitue en effet les actes d'un colloque tenu à la Franke Institute of Humanities à l'université de Chicago en avril 2000 et intitulé « Beyond Initiation : Transitions and Power in Ancient Rituals and Narratives ». Dans la préface qu'il donne à ces actes, David Dodd explique que le choix avait au départ été fait d'inviter des chercheurs non spécialistes de la Grèce. Peu sont cependant venus (un spécialiste de la Chine et un d'Israël). Cet échec à vouloir rassembler des chercheurs de différentes cultures pour entreprendre une critique de l'utilisation de la catégorie de rites d'initiation a, selon Dodd, permis aux organisateurs de prendre conscience que leur ambition critique était en réalité très localisée, sur le monde grec antique en l'occurrence. Cela ne signifie pas qu'il n'y aurait pas, dans l'absolu, de critiques à faire émerger à propos de l'utilisation de cette catégorie analytique dans d'autres aires culturelles ou périodes historiques, mais, simplement, que les spécialistes de ces autres cultures ont en réalité eu peu recours au paradigme initiatique et que la perspective de déconstruire les modalités de son

[620] *Ibid*., p. 8.

utilisation n'était alors, au début des années 2000, pas inscrite à l'agenda des priorités de ces disciplines[621].

On pourrait imaginer que la longévité du succès de cette catégorie comme paradigme interprétatif a eu pour conséquence de permettre l'émergence de débats quant aux contenus théoriques de cette catégorie et quant à la façon de conceptualiser l'initiation. S'il faut reconnaître la grande inventivité dont ont fait preuve, souvent subtilement, parfois moins, les hellénistes pour tenter d'utiliser à des fins interprétatives la catégorie des rites d'initiation, il faut aussi dire que d'un point de vue théorique, et donc anthropologique, ils ont souvent eu recours à « des modèles relativement simples de l'initiation des adolescents qui ont longtemps fait partie de la tradition ethnographique[622]. » À ce propos, une anecdote rapportée par David Dodd, toujours dans la préface qu'il a donnée aux actes du colloque de Chicago, me semble assez illustrative de cette uniformité théorique : bien que les organisateurs aient, dans l'appel à communication, encouragé les participants à examiner l'ensemble des théories qui avaient pu être produites dans le domaine de l'initiation, la très grande majorité des contributions se sont focalisées sur Van Gennep ou sur la façon dont ses théories ont été employées par les spécialistes du monde grec dans le courant du XX^{e} siècle[623]. On a vu précédemment comment l'historiographie de ce sujet s'était construite à partir de jalons finalement peu nombreux, et déjà parfois anciens lorsqu'ils ont été redécouverts. L'on a aussi vu l'impact puissant qu'avait cependant également eu une analyse aux ambitions théoriques plus développées, je veux parler de celle de Vidal-Naquet bien entendu[624]. Il faut donc comprendre que la conjonction d'une certaine forme de fermeture des études grecques au dialogue interdisciplinaire, de la longévité du succès du paradigme initiatique et du poids d'une analyse structuraliste ingénieuse, a conduit à l'élaboration d'une sorte de version grecque des rites d'initiation, n'ayant, finalement, que de façon assez lointaine un rapport – largement imaginaire par ailleurs – avec la catégorie anthropologique des rites d'initiation. J'ai déjà évoqué certaines des raisons de cette longévité ; il nous faut maintenant nous intéresser à cette version grecque de l'initiation et de l'initié.

---

[621] Dodd David B., « Preface », *in* Dodd David B. and Faraone Christopher A. (éd.)., *op. cit.*, p. xv.

[622] Dodd David B., « Rethinking the Black Hunter », *in* Dodd David B. and Faraone Christopher A. (éd.)., *op. cit.*, p. 71.

[623] Dodd David B., « Preface », *in* Dodd David B. and Faraone Christopher A. (eds)., *op. cit.*, p. xv.

[624] Pour une opinion similaire, cf. Dodd David B., *op. cit.*, p. 71-72.

A.I *La construction imaginaire du néophyte grec*

Quelles que soient les modalités méthodologiques mises en place pour l'analyser, il faut reconnaître que l'initiation grecque apparaît toujours, au sein des études qui ont cherché à en rendre compte, comme profondément évanescente. On a vu comment Jeanmaire disait déjà d'elle qu'elle ne nous était accessible que sous forme de traces. Le fait de capter, pour les analyser, les modalités de son expression, relève donc d'un véritable travail de détective. Cette difficulté à concrètement épingler l'initiation ne doit pas peu à l'absence d'un vocabulaire indigène pour dire l'initiation. Bien entendu il existe divers termes locaux qui permettent de dire le statut ou la pratique rituelle de ceux que l'historiographie s'est accordée – de façon plus ou moins consensuelle – à reconnaître comme des jeunes individus en cours d'initiation : Fritz Graf rappelle ainsi pêle-mêle la cryptie spartiate, l'éphébie et l'*arkteia* athéniennes, la *mallokouria* dans l'Égypte romaine, le verbe *kourisein* qui apparaît dans Homère et Hésiode, le verbe macédonien *nebrizein* élucidé par Hatzopoulos, les termes spartiates et crétois d'*agéla* qui permettent de désigner une classe d'âge, et encore les nombreux mots crétois qui servent à désigner les jeunes hommes (*dromeus*, *apodromos*, (*pan*)*azostos*, *ekduomenos*)[625]. Aux yeux de Graf, l'existence de ces termes fait émerger la possibilité d'une interprétation en termes de rites de puberté. Ce n'est pas tant l'absence de tels rites dans le passé des sociétés grecques qu'il faut pointer, que leur dimension et variation exclusivement locales : c'est tout ce à quoi il faut s'attendre, explique-t-il, de la part de rites si étroitement liés à des communautés particulières et à leurs identités. En ce sens, ajoute-t-il, il ne saurait être question de rites d'initiation panhelléniques, uniquement de rites d'initiation athéniens, spartiates ou autres[626]. L'affaire serait donc entendue : il n'y aurait pas de vocabulaire indigène grec pour dire ce que l'anthropologie nomme l'initiation. Pourtant, dans son « Retour à Brauron », Pierre Brulé a félicité Robin Osborne d'avoir attiré notre attention sur le fait que certaines sources assimilent l'*arkteia* à un mystère : ainsi Harpocration, par exemple, qui, à partir de Lysias, assimile αρκτεῦσαι et δεκατεῦσαι, donne comme synonyme de ce dernier verbe, celui de μυῆσαι[627]. Est-ce à dire que le verbe μυῆσαι serait à même de traduire cette

[625] Graf Fritz, « Initiation : a concept with a troubled history », *in* Dodd David B. and Faraone Christopher A. (éd.)., *op. cit.*, p. 9-10.

[626] *Ibid.*, p. 10.

[627] Brulé Pierre, « Retour à Brauron. Repentirs, avancées, mises au point », *DHA*, 16, 2 ,1990, p. 63. Pour la

idée plus générale de l'initiation des jeunes ? Une telle conclusion ne trouverait sens qu'à partir d'un préalable qui consisterait à faire le choix, après Arnold Van Gennep, de rapprocher d'un point de vue anthropologique mystère et initiation tribale à travers la catégorie plus large des rites de passage. Or l'on a vu ce qu'un tel préalable aurait de hasardeux. Je partirai donc du principe qu'il n'existe pas de vocabulaire pour dire l'initiation.

Cette absence de vocabulaire constitue donc un sérieux handicap pour les historiens intéressés par la thématique initiatique. Comment reconnaître l'initiation en l'absence d'un vocable permettant de la désigner ? Comment être certain que l'on a bien affaire à une initiation juvénile ? Ces questions n'ont rien de rhétorique. Elles éclairent au contraire, me semble-t-il, le processus qui a conduit à cet isolement relatif des études grecques quant à la thématique initiatique ainsi qu'à la construction d'un paradigme grec de l'initiation et de l'initié. Face à ces difficultés d'appréhension concrète de l'initiation grecque, le chasseur noir va constituer un puissant remède. À travers le méta-texte qu'il construit, il met en effet à disposition des hellénistes une série de marqueurs analytiques qui vont permettre, à travers leur combinaison, de reconnaître l'initiation lorsque celle-ci apparaît dans les sources. Ainsi en va-t-il de la marginalité, de la ruse, de la couleur noire, de la chasse, ou encore d'une sexualité ambiguë. Leur présence – non nécessairement exhaustive, mais de manière toujours combinée – au sein de récits mythiques, institutions, pièces de théâtre ou encore sources figurées, signale la présence sous-jacente d'une représentation ayant trait au schéma initiatique et à la logique binaire dialectique qui le sous-tend. Et contrairement à l'opinion de Fritz Graf selon laquelle il ne doit pas être question de rites d'initiation pensés d'un point de vue panhellénique, il faut constater la grande uniformité des caractéristiques initiatiques locales que ces marqueurs ont permis de mettre en évidence. C'est donc bien une version panhellénique de l'initiation que l'historiographie grecque a produite. L'on a déjà vu comment la possibilité combinatoire offerte par ces marqueurs de l'initiation avait permis la mise au jour de très nombreuses figures de l'initiation grecque, parmi lesquelles de nombreux personnages de la tragédie et de l'épopée, et dit le caractère stéréotypé, pour ne pas dire pétrifié, de ceux-ci. L'application machinale du paradigme initiatique en histoire grecque et le caractère stéréotypé qui en découle doivent être expliqués selon Henk Versnel, par le déficit de spécificité de ces marqueurs de l'initiation. Il s'en explique en prenant le cas du marqueur marginalité qui, à la

référence à Robin Osborne, cf. Osborne Robin, *Demos : The Discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985, p. 154 sq.

suite des travaux de Victor Turner notamment, a connu un important succès. Si la marginalité (c'est-à-dire le signifié) est une situation et un statut bel et bien spécifique, dit-il, les marqueurs de cette marginalité (le signifiant), eux, ne le sont pas. Ils peuvent en effet signifier tout autre chose que cette marginalité. Afin d'illustrer cette nuance, Versnel ajoute de manière amusante que s'il lui arrivait de voir dans la rue un homme avec les cheveux rasés et portant une robe orange, il devrait d'abord s'assurer qu'il n'y a pas un carnaval ou un cirque à proximité, avant d'affirmer qu'il s'agit bien d'un religieux[628]. Il s'avère donc nécessaire, pour qui souhaite mettre à profit les possibilités heuristiques des marqueurs de l'initiation, de garder à l'esprit que la marginalité, la jeunesse ou encore le passage sont toujours relatifs à une situation donnée. Le contenu sémantique d'une pratique rituelle (qui en est le signifiant) est modulable à souhait ; seul un contexte singulier de performance et d'énonciation la rend, si ce n'est univoque, du moins interprétable. Il est par exemple clair pour tout le monde qu'Ulysse n'est pas un éphèbe. Pourtant, cela n'a pas empêché qu'il ait été, comme tant d'autres, pensé comme un énième avatar du chasseur noir, ce jeune homme qui, au cours de son initiation, est toujours suspendu à la possibilité de son échec. Seule une focalisation sur certains marqueurs non spécifiques, et en dehors de tout contexte, peut autoriser un chercheur à faire d'Ulysse un modèle d'éphèbe.

Combinés comme la représentation d'un tout, ces différents marqueurs ont tendance à construire un stéréotype de ce que devait être le néophyte grec. C'est de ces marqueurs qu'il nous faut maintenant parler.

A.II *Une existence (spatiale et temporelle) marginale : le poids historiographique des* eschatiai *comme lieux initiatiques*

Selon Calame, les rites d'initiation sont une catégorie semi-empirique qui, dans sa fonction pragmatique, « se partage entre production de connaissances nouvelles et reproduction normative[629] ». Cette tendance de l'historiographie à la reproduction normative a progressivement imposé à la réalité grecque un calque théorique qui lui était originellement étranger. Au lieu de contribuer à la construction continue du modèle anthropologique

[628] Versnel Hendrik S., *op. cit*., p. 67.

[629] Calame Claude, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique », *op. cit*., p. 8.

emprunté, l'empirisme hellène s'est souvent vu pensé à travers le prisme de ce modèle, provoquant ainsi un « effet de réel ». Dans cet échange déséquilibré entre théorie et pratique, les *eschatiai* ont occupé une place prépondérante.

Les marges occupent, sans mauvais jeu de mots, une position centrale dans la thèse développée par Pierre Vidal-Naquet. L'on a déjà vu que, dans le retour qu'il a donné de son *chasseur noir*, l'helléniste estimait rétrospectivement que l'originalité de son travail résidait alors essentiellement dans le fait que cet article était « probablement le premier essai, par un historien du monde grec, d'utilisation des concepts "lévi-straussiens" pour comprendre certains aspects de la société de la Grèce ancienne[630]. » De ces concepts, l'universalisme supposé de la dichotomie organisatrice nature/culture apparaît comme l'élément central. Au sein d'une mise en exergue d'une série de couples d'opposés formés autour d'une opposition primordiale où « l'hoplite est du côté de la culture, du côté du cuit, et […] le crypte est du côté de la nature, du côté du cru[631] », l'opposition du centre de la cité à ses marges s'avère donc essentielle, en ce sens qu'elle ancre spatialement la dichotomie statutaire qui est censée être celle de l'éphèbe et de son modèle le chasseur noir. D'aucuns ont néanmoins depuis souligné, et remis en cause de manière décisive, la tendance réifiante de l'universalisme de Lévi-Strauss, et particulièrement sa tendance à réifier la Nature comme une donnée pré-discursive[632]. Or, qu'on la considère "dans la nature", localisant et délimitant la nature, ou représentant une partie ou la totalité de la nature, l'*eschatia*, au demeurant simple projection, sur un espace lui-même déjà construit, des représentations sensibles d'un corps d'observateurs et d'utilisateurs donné, se voit elle aussi réifiée lorsqu'elle intègre le matriciel binaire contraignant du structuralisme. Il s'avère donc nécessaire de pointer la façon dont, un peu à l'instar de ce que l'historiographie des études grecques a plus généralement fait de la catégorie des rites d'initiation, Vidal-Naquet est parvenu – inconsciemment – à faire d'une construction conceptuelle, une réalité grecque naturelle, puisque directement inscrite dans un paysage spécifique – tout en reconnaissant, distinction notable, qu'à la différence des rites d'initiation, cette construction prend appui sur l'analyse d'un vocable indigène grec, à savoir la notion

---

[630] Vidal-Naquet Pierre, « Retour au chasseur noir », *op. cit*., p. 388.

[631] Vidal-Naquet Pierre, « Le chasseur noir », *op. cit.,* p. 955. Où il précise cependant bien que cette « nature » et ce côté « sauvage » sont eux-mêmes organisés.

[632] Pour un état développé et précis de la question, cf. Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

d'*eschatia*. Il semble ainsi bénéfique de questionner les valeurs attribuées à cette notion, et plus généralement le rapport qu'on lui suppose avec la catégorie analytique de liminarité. C'est un travail de ce type auquel nous convie Irene Polinskaya quand, à travers une déconstruction du *chasseur noir* en tant que modèle, elle tente de remettre en cause la caractérisation monolithique des marges grecques par l'historiographie contemporaine, comme espace ensauvagé. Les analyses qui suivent trouvent largement appui sur son essai stimulant « Liminality as metaphor[633] ».

C'est d'un constat dont est partie l'historienne : à la suite des travaux de Pierre Vidal-Naquet, nombreux ont été les universitaires à prendre comme préalable le fait que les frontières de l'Attique aient été désertes, sauvages et sans ordre social. Il lui semble, par exemple, que l'on puisse relever une telle attitude dans les premiers travaux de François de Polignac[634]. Elle explique, ce qui me semble essentiel d'un point de vue historiographique, que cet "ensauvagement" des frontières doit, selon elle, être attribué à la transformation, par la pensée structuraliste, du schéma tripartite d'Arnold Van Gennep en un schéma seulement binaire ; l'on serait ainsi passé du schéma faisant s'enchaîner les trois phases que sont les périodes pré-liminaire, liminaire et post-liminaire, à un schéma dans lequel ne demeurent que deux couples d'oppositions fonctionnant en une sorte d'aller-retour, mais largement déconnectés l'un de l'autre : 1. pré-liminaire/liminaire et 2. liminaire/post-liminaire. D'où la nécessité dans cette optique de débusquer derrière le modèle du chasseur noir proposé par Pierre Vidal-Naquet, ce qui n'est à ses yeux qu'une simple métaphore spatiale, étant donné que c'est la dimension métaphorique de ce modèle interprétatif qui, selon elle, est à même d'expliquer à la fois son succès et les difficultés de le contester[635].

La métaphore, explique Polinskaya, fonctionne « en introduisant deux domaines séparés dans une relation cognitive et émotionnelle, en employant le langage directement approprié à l'un comme un objectif pour voir l'autre. » Pour que l'interprétation que Vidal-Naquet donne de l'éphébie soit cohérente, il est nécessaire, explique-t-elle, que « les

---

[633] Polinskaya Irene, « Liminality as metaphor: initiation and the frontiers of ancient Athens », *in* Dodd David B. and Faraone Christoper A. (eds.), *op. cit.*, p. 85-106.

[634] Polignac François de, *Naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1996² (1984). Sur l'initiation, cf. notamment le chapitre « Intégration sociale et constitution de la *polis* ». Nous verrons que les travaux plus récents de Polignac tendent cependant aussi à réinterroger cette qualification univoque des marges grecques.

[635] *Ibid.* p. 90. Polinskaya souligne l'importance des travaux de Victor Turner dans ce passage d'un modèle tripartite à un modèle binaire. Pierre Vidal-Naquet, pourtant, s'y réfère assez peu.

différents types de preuves (mythes, rituels, éléments de la pratique sociale liés à l'éphébie) soient employés comme domaines de source de la métaphore afin d'indiquer un domaine cible commun[636] ». Le travail principal de Vidal-Naquet n'aurait donc pas tant consisté à lier les différentes preuves de l'existence, dans le système grec des représentations, d'une représentation du statut liminal du jeune éphèbe sous la forme d'un chasseur noir, à la réalité de l'éphébie athénienne en tant qu'institution, qu'à construire une métaphore qui ait pu s'insérer entre ces preuves et le quotidien du réel, amenuisant ainsi facticement la distance séparant ces deux domaines appartenant à une même réalité plus générale. La construction de cette métaphore s'appuie sur la mise au jour, à l'intérieur de chacun des dossiers que Vidal-Naquet a analysés, des signes de polarité ; ce sont eux qui constituent la clef qui permet le passage d'un domaine de la réalité à un autre :

« À la fin, les deux plans ontologiques, la réalité sociale et l'imaginaire, présentant habituellement distinctement des images différentes du phénomène en question, apparaissent être identiques au modèle de l'éphébie en tant qu'institution, l'un servant de métaphore à l'autre[637]. »

Dans la construction de cette métaphore, les marges (la liminarité), occupent un rôle de premier ordre. Ainsi, par exemple, rien ne permet, si ce n'est justement la frontière, de concrètement connecter le mythe des Apatouries avec le service éphébique – l'âge des combattants du mythe ne nous est pas connu. C'est donc seulement la similarité de la localisation frontalière des combattants mythiques et des éphèbes qui permet leur rapprochement. Or, Irene Polinskaya explique que, pour que cet élément soit signifiant, il faut postuler *a priori*, comme n'hésite pas à le faire Vidal-Naquet en se basant sur des interprétations structuralistes, que la frontière est signifiante en elle-même et nous renseigne sur le statut des individus qui s'y trouvent. De la même façon, la connexion entre les éphèbes et le personnage de Mélaniôn, ce chasseur solitaire des montagnes qui refuse de se marier et qui est précisément le chasseur noir, est établie à partir du statut liminal commun que l'historien suppose à la montagne et aux forts de frontières – dans une optique toujours structuraliste où périphérie et centre s'opposent comme nature et culture. À travers cette

[636] *Ibid.* p. 91.

[637] *Ibid.*

connexion « le groupe militaire servant aux frontières devient analogue au chasseur solitaire : l'éphèbe devient "l'héritier du Chasseur Noir[638]". » Mais, surtout, en tant que porteuse spatiale de la pratique éphébique, l'*eschatia*, ensauvagée et déjà assimilée à la nature, contraint automatiquement cet éphèbe à rejoindre également cette dernière. L'éphèbe passe donc du côté de la nature, comprise à la fois comme un espace physique, mais aussi comme une portion du social opposée à la culture (anti-sociale), par le simple fait qu'il est envoyé dans des espaces frontaliers pour effectuer son service.

Cette construction métaphorique a des répercussions en termes d'appréhension spatiale de la cité grecque. En effet, elle tend à lier, de façon mécanique, un terme indigène, une réalité socio-politique dynamique, et une structure au sens lévi-straussien du terme. L'*eschatia* est en effet pensé comme un espace de frontière se trouvant du côté de la nature dans son opposition à la culture. Or, certaines recherches tendent à questionner le caractère systématique de cette triple association. Reprenons, à la suite de Polinskaya, chacune des connexions que suppose et construit cette conception métaphorique.

1. *eschatia* et frontières : le terme *eschatia* est toujours relatif à un centre. Pourtant, cela ne signifie pas que ce centre soit unique et toujours représenté par Athènes. Il est donc possible que ce terme ne soit pas forcément utilisé par les sources pour désigner les frontières de l'Attique. Il arrive même régulièrement que les endroits désignés sous ce vocable se trouvent non aux frontières, mais à l'intérieur d'une des régions administratives de l'Attique[639].

2. *eschatia* et nature (sauvage) : lorsque ce terme est utilisé en tant que terme technique pour enregistrer une vente, l'*eschatia* décrit une terre cultivable et non un territoire désolé et sauvage. À notre avis, cette partie de son argumentation reste relativement pauvre. Il semble bien que l'*eschatia* relève, en dernière instance, davantage de l'espace sauvage que de la terre cultivable[640].

3. frontières et nature (sauvage) : les espaces de l'Attique où se situent les forts ne sont pas les espaces sauvages et de marge que présente Vidal-Naquet. Au contraire, il s'agit d'espaces habités où les éphèbes sont certainement intégrés à la communauté. Polinskaya souscrit ainsi à l'hypothèse de Mark Munn selon laquelle, au-delà d'une protection générale de

[638] *Ibid*., p. 92.

[639] *Ibid*., p. 96-7.

[640] *Ibid.*

l'Attique, chaque fort défend en outre la communauté rurale la plus proche[641].

4. sauvage et territoires hors frontières : si la frontière n'est pas forcément sauvage, symétriquement le sauvage ne se trouve pas exclusivement aux frontières. Or l'historienne remarque que ce qui permet de lier chasse et éphébie dans l'argumentaire de Vidal-Naquet, c'est pourtant justement cette position frontière : relevant que selon Pierre Chantraine, l'espace privilégié du chasseur est l'*agros*, l'historien fait de cet espace sauvage un espace frontière. Polinskaya fait pourtant remarquer qu'il est possible de trouver des *agroi* dans toute l'Attique, et finalement, de manière un peu prosaïque, qu'il s'en trouve derrière chaque communauté qui cultive.

S'il ne doit être question de rejeter complètement le statut spécifique et éventuellement liminal de l'éphèbe au prétexte d'une appréhension historiographique largement métaphorique et décontextualisée de la localisation de ses pratiques, il faut cependant prendre garde de ne pas lier ce statut à cette seule localisation spatiale. Si j'ai fait le choix de m'attarder sur les conséquences spatiales introduites par l'emploi que Vidal-Naquet fait des marges, c'est que, ajoutées au glissement du modèle des rites de passage élaboré par Van Gennep, du rituel vers le récit, tel qu'on a déjà pu le voir expérimenté dès Harrison, il faut comprendre que cette appréhension structuraliste des marges du monde grec, et particulièrement de la notion d'*eschatia*, a eu un impact décisif en matière d'appréhension des supposés rites d'initiation grecs. À travers elles, et en prenant appui sur elles, s'est ouvert une brèche historiographique ayant tendance à faire de tout rituel juvénile se déroulant dans ces espaces, un rite d'initiation ou une partie de rites d'initiation[642]. Mais plus généralement, d'un point de vue

---

[641] *Ibid.*, p. 93-4. Cette proximité entre les éphèbes et la communauté près de laquelle ils sont en service, trouverait d'ailleurs son expression dans les textes épigraphiques en l'honneur des éphèbes ; ces derniers mettent en effet en valeur les liens qui existent entre ces deux entités, mettant ainsi en évidence l'erreur qui consisterait à ne voir dans le service dans les forts de frontières qu'une pratique “anti-culturelle”.

Dans une optique différente, mais qui aboutit à des conclusions similaires quant à la remise en cause de ce caractère anti-culture de la frontière, François de Polignac entreprend lui de repenser les sanctuaires de frontières, en tentant d'atténuer leur opposition au centre et en insistant au contraire sur le rôle de médiation qu'ils peuvent jouer entre les communautés (ainsi par exemple de l'Amphiaraion d'Oropos).

[642] Évidemment, dire cela et mettre en évidence le caractère par trop automatique et systématique de cette association jeunes/marges/initiation n'équivaut nullement à nier la relation visiblement privilégiée qu'entretiennent les pratiques rituelles juvéniles avec les espaces extra-urbains, notamment à travers les cultes liés à Artémis. Susan Guettel Cole relève par exemple que dans la Périégèse, Pausanias décrit 86 sanctuaires d’Artémis dont 49 dans le Péloponnèse (il y en avait évidemment bien plus). Or 4/5 de ces 86 sanctuaires se

historiographique, l'attention portée à la dichotomie marginalité/centre a ouvert la voie à une appréhension anthropologique des espaces supportant les procédures rituelles dites initiatiques. Dans cette perspective, ce n'est pas uniquement le rite qui vient qualifier temporairement l'espace, mais bien ce même espace qui se pose comme condition préalable du rite et qui qualifie ce dernier. L'espace, en son sens générique, permet donc une expression totale du rite entendu comme catégorie analytique, quand les espaces spécifiques permettent une expression des rites spécifiques – en l'occurrence, pour ce qui nous concerne ici, les étapes successives de l'initiation des jeunes. À chaque phase son lieu particulier donc, le temps initiatique devenant spatialement traduisible – du moins d'un point de vue théorique puisque, en pratique, l'on constate, en raison de ce qui vient d'être dit de cette focalisation sur les seules marges grecques, que c'est surtout et avant tout les pratiques rituelles supposées être liminaires, et donc pratiquées dans des espaces non moins liminaires, qui ont été au centre des attentions historiographiques, au détriment des rites de séparation et d'intégration. Le rituel se pose finalement comme la rencontre répétée d'un espace et d'un temps, rencontre qui, à défaut peut-être de prendre place dans un espace sacré et initiatique permanent, permet que se développe le potentiel sacré et initiatique que le caractère sauvage et naturel de cet espace semble déjà toujours contenir.

Pourtant, en posant une dichotomie monolithique comme préalable, il me semble que cette appréhension des espaces supposés initiatiques a perdu de son potentiel analytique. Chargés *a priori* de valeurs ontologiques contradictoires, mais néanmoins complémentaires, et pensés comme à même de révéler le potentiel initiatique du rituel, il faut voir comment ces espaces finissent par simplement le surdéterminer – ou le prédéterminer[643]. C'est donc par sa

---

trouvent assez loin des espaces habités et, concernant plus spécifiquement le Péloponnèse, au moins 29 d'entre eux se situent en dehors d'une cité, dont 18 sur une route entre deux cités ou sur une frontière. Cf. Guettel Cole Susan, *Landscapes, Gender and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 2004, p. 180.

643 Après s'être quelque peu laissé lui-même prendre au piège de cette détermination *a priori* des valeurs sémantiques des espaces de marges au sein de son fameux travail de thèse, François de Polignac a lui aussi souligné cette tendance réifiante de l'utilisation de la notion de marges. Cf. Polignac François de, « Religions et institutions en Grèce ancienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 115, 2008, [En ligne], mis en ligne le 20 octobre 2008. URL : http://asr.revues.org/index180.html. Consulté le 30 mars 2011. L'historien y explique ainsi « que d'outils opératoires qu'ils étaient au départ, les concepts de confins, de limite, finissent par devenir des catégories descriptives dont la validité n'est plus testée, et qu'en passant ainsi de l'expérimentation à l'ontologie, elles

seule présence aux marges de la cité qu'un rituel, ayant pour acteurs de jeunes individus, se verra ainsi catégorisé comme initiatique. Mais, surtout, la force de la dichotomie devient sa faiblesse lorsque celle-ci doit faire face à des sources qui ne lui permettent plus de développer son schéma binaire, en introduisant par exemple, en sus du centre et de la périphérie, un troisième espace signifiant du rituel[644]. Le centre apparaît, en effet, au sein du schéma tripartite van gennépien, comme le lieu à la fois de la séparation et de l'intégration à la communauté, par opposition aux marges qui caractérisent, elles, le lieu de la phase liminaire durant laquelle le néophyte est au seuil de la société. Néanmoins, cette conception dichotomique exclut la possibilité d'une analyse d'un rituel qui aurait pour cadre de référence spatiale non plus deux, mais trois espaces ; la simple introduction d'un troisième espace perturbe alors ce modèle tout entier construit autour de l'opposition nature/culture. Elle tend en outre à fixer, voire à figer les espaces dans une posture unique et dans une relation unique les uns par rapports aux autres. C'est donc toute analyse du mouvement rituel, en tant que pratique dynamique, qui s'en trouve presque interdite. Il nous faudra donc plus avant tenter de dépasser l'aporie que constitue cette appréhension binaire des espaces religieux juvéniles, pour voir tout ce qu'il y a à gagner, d'un point de vue heuristique, dans la remise au centre des problématiques d'une dynamique changeante des espaces cultuels en fonction de l'action des individus qui s'y meuvent[645].

A.III *Chasseur, noir et rusé : une totalité à démembrer*

Le néophyte grec est un anti-hoplite et un chasseur noir : les deux expressions ont presque valeur de synonymie et pourtant seule l'une des deux fait référence au domaine

---

facilitent la confusion avec d'autres notions proches, mais non équivalentes comme celle de passage et de frontière. »

644 *Infra*, Chapitre 7. Nous y aurons l'occasion de nous intéresser sérieusement à de telles configurations spatialo-rituelles.

645 J'aurai l'occasion d'y revenir, mais précisons déjà que dans cette perspective, « l'espace sera considéré comme un objet construit, un objet qui se construit et qui prend une figure marquée de différentes qualités par l'intermédiaire des sujets qui l'appréhendent en le parcourant et qui organisent ainsi ses différentes déterminations en un ordre syntagmatique. » Cf. Calame Claude, « L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite : un exemple grec », *Degrés*, 35-36, 1983, p. f2.

militaire, domaine cible des institutions éphébiques dont le chasseur noir n'est supposé être qu'un supra-modèle. L'on sait que dans l'argumentation de Vidal-Naquet, le rapprochement de ces deux domaines se faisait autour de la spatialisation liminaire de ces deux activités (lorsque celles-ci concernent la jeunesse)[646]. De même que l'éphèbe s'oppose à l'hoplite, le chasseur noir s'oppose au chasseur adulte : la pratique du second est généralement collective et diurne, recourt à l'épieu et participe de la morale hoplitique, quand celle du premier, cette chasse de très jeune homme, est nocturne et préfère la ruse des filets à la force de l'épieu. C'est seulement à la croisée de ces différents marqueurs de l'initiation que le chasseur noir devient signifiant. Frontières, chasse, ruse, et couleur noire sont autant de caractéristiques solidaires les unes des autres qui, parce qu'elles font système, donnent corps et consistance à ce modèle du néophyte grec qui de ce fait dépasse le statut de simple réseau sémantique pour acquérir celui de personnage. Certes, Vidal-Naquet affirme qu'à « date historique, dans la Grèce archaïque et classique, l'éphèbe est […] un anti-hoplite, tantôt noir, tantôt fille, tantôt chasseur rusé[647] », laissant ouverte la possibilité, à qui voudrait l'entendre ainsi, qu'il est possible dans un but heuristique de chercher à aborder séparément chacune des caractéristiques de cette figure. Il faut pourtant davantage lire à travers cette citation l'idée selon laquelle le chasseur noir apparaît, selon les sources, sous une teinte toujours différente, et ce, en fonction des caractéristiques que les producteurs de la source ont voulu mettre en évidence. Ces caractéristiques font donc système pour former une totalité qui est la figure du chasseur noir. À tel point que chacune d'entre elles semble supposer les autres et, c'est là où le bât blesse, même lorsque celles-ci font défaut. C'est ce phénomène déjà présent dans l'article de Vidal-Naquet qui a attiré certaines des critiques émises par John Anderson quant à son traitement de la chasse. Ainsi il a souligné que la chasse de Calydon, la plus connue des chasses de Mélaniôn, pourtant archétype des chasseurs noirs, est une chasse diurne et non nocturne. De même, il a fait remarquer que même lorsqu'il court les montagnes, jamais Aristophane ne mentionne au sujet de Mélaniôn une quelconque chasse nocturne ; simplement des chasses au filet. Or cette utilisation de filets n'est pas en soi une preuve pour postuler le

[646] Cf. *supra*, l'interprétation de Polinskaya.

[647] *Ibid*. p. 964. Pour un avis opposé, voir le compte rendu déjà cité de l'édition anglo-saxonne du *Chasseur noir* par Noel Robertson (Robertson Noel, *op. cit*., p. 284). L'auteur y conteste ce lien entre jeunes héros et rites de passage. Il n'est pas suffisant, dit-il, d'affirmer que Mélanthos et Mélaniôn, de même que Jason, Néoptolème et Dolon ressemblent aux éphèbes et se comportent comme eux. Tous ces mythes peuvent, selon lui, être aisément interprétés sans le recours aux rites d'initiation.

contraire[648]. On voit pourtant la logique qui conduit cette déduction : Mélaniôn est le noir, il est donc logique qu'il chasse de nuit, dans l'obscurité la plus totale. Le contexte nocturne est donc postulé. Il ne nous est cependant pas donné par les sources. Mais on peut le deviner. Mélaniôn chasse en effet à l'aide de filets, manifestant ainsi l'*apatè* qui l'anime. Il chasse en outre aux confins de la civilisation, dans ces zones montagneuses. Or quel meilleur contexte que le noir pour que s'exprime cette ruse caractéristique du chasseur noir coureur de montagnes. La chasse à l'aide de filets devient, ainsi, chasse rusée et nocturne, du simple fait qu'elle est solidement attachée à un système dans lequel chacun des éléments est solidaire des autres et où tous ne sont signifiants qu'à travers le conglomérat qu'ils forment.

Il faut, pourtant, dire combien au-delà des effets de réel, et même si elle a pu conduire à une lecture forcée de certaines sources par Vidal-Naquet, cette propension au systématisme est somme toute naturelle dans son travail puisque la mise en évidence d'un système, d'une structure, est justement ce qui l'inspire. Il est précisément celui qui a permis la construction de ce système. L'affaire est différente quand cette tendance au systématisme touche les historiens qui ont suivi le sillage tracé par Vidal-Naquet. Différente, parce que ne répondant pas à la même logique : celle suivie par Vidal-Naquet est de faire la preuve de l'existence d'un chasseur noir, schème de pensée sous-jacent aux discours et pratiques touchant la jeunesse, et validant « l'*ethos* de l'hoplite en incarnant son inversion[649] ». Ces preuves sont autant de caractéristiques qui forment le chasseur noir. Mais, pensées comme autant de signes de polarité, selon les mots mêmes de l'helléniste, ces caractéristiques deviennent des marqueurs. Or, une fois devenues marqueurs, elles deviennent comme autant d'éléments, sinon indépendants les uns des autres, du moins possédant une large autonomie. C'est à partir de là qu'elles peuvent être utilisées comme boussole heuristique par tous. Mais la solidité du chasseur noir s'en trouve alors amoindrie, du moins dans un premier temps. Pour employer une image que l'on trouvera certainement peu orthodoxe, le chasseur noir, pensé comme une somme de marqueurs largement autonomes, ressemble alors quelque peu à monsieur patate : ce célèbre jeu pour enfant constitué d'une pomme de terre qui sert de corps et de divers accessoires amovibles (moustache, chapeau, nez, etc.). Le corps du chasseur noir serait dans

[648] Cf. Anderson John K., *op. cit.*

[649] Segal Charles, « Frontières, étrangers et éphèbes dans la tragédie grecque : réflexions sur l'œuvre de Pierre Vidal-Naquet », *in* Hartog François, Schmitt Pantel Pauline et Schnapp Alain (éd.), *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité*, Paris, La Découverte, 1998, p. 88.

cette optique le jeune grec, de manière assez vague, même si souvent éphèbe ; et les marqueurs que sont la ruse, le noir ou la chasse, seraient autant d'accessoires amovibles. Ils peuvent alors être repérés de manière séparée et servir, même si les sources ne permettent pas de montrer qu'ils font système, à reconnaître l'initiation. Pourtant, trouvé dans la rue, un chapeau n'appartient pas de fait à M. Patate. Et nous voilà à nouveau face à la question de la contextualisation des marqueurs de l'initiation qui, répétons-le, ont l'horrible défaut de pas être des marqueurs spécifiques. Mais, comme je le disais, cette utilisation dangereuse des marqueurs de l'initiation ne fragilise la cohérence de la figure du chasseur noir que dans un premier temps, et surtout, qu'en apparence. Car, au final, c'est ce modèle qui impose sa totalité obligatoire aux sources qui font état de la présence de marqueurs de l'initiation. De la même manière que pour la chasse nocturne de Mélaniôn, la présence d'un ou deux marqueurs suffit alors à postuler l'existence de toute la panoplie initiatique. Ce phénomène est très présent dans l'historiographie des rites d'initiation en pays grec ancien : un seul exemple me servira à l'illustrer.

Dans un article daté de 2000, Daniela Novaro Lefèvre reprend le dossier complexe du culte d'Héra à Pérachora[650]. Elle y explique que si l'association de la magicienne Médée et d'Héra souligne le caractère chtonien de la déesse, le culte des enfants de Médée doit en revanche lui être interprété, à la suite d'Angelo Brelich, selon une perspective initiatique. Une donnée présente dans les sources pose cependant un problème majeur : s'il faut à la suite des recherches archéologiques les plus récentes voir dans le sanctuaire d'Héra Akraia à Pérachora le lieu où Médée est censée avoir enterré ses enfants pour les mettre sous la protection de la déesse – puisqu'il est de plus en plus douteux qu'il ait pu exister un sanctuaire urbain d'Héra Akraia près de la fontaine de Glaukè au centre de Corinthe[651] –, comment alors interpréter la présence sur l'agora corinthienne d'un *mnèma* des enfants ? Seules les caractéristiques initiatiques des rituels peuvent selon elle expliquer cette présence :

« On peut supposer qu'après la première phase pendant laquelle les jeunes Corinthiens

[650] Novaro Lefèvre Daniela, « Le culte d'Héra à Pérachora (VIII^e^ -VI^e^ s) : essai de bilan », *REG*, 113, 2001, p. 42-69. Je reviendrai en détail sur ce complexe cultuel et les problèmes d'espaces rituels qu'il soulève dans le septième et dernier chapitre de ce travail. En conséquence, il n'en sera dit pour le moment que ce qui nous intéresse ici.

[651] Cf. *infra*, chapitre 7.

étaient séparés de leur milieu social, ils restaient éloignés et reclus pour un certain temps, afin d'atteindre le statut d'hommes adultes, à l'Héraion de Pérachora, dans l'*eschatia* corinthienne. Cette période de ségrégation était marquée par certains actes rituels, parmi lesquels il faut probablement compter la coupe des cheveux et l'habillement en noir mentionnés dans les sources [...] Une fois surmontées des épreuves qui, en général, concernaient la guerre, la chasse, la danse et autres activités physiques, les jeunes rejoignaient la ville : il apparaît donc logique qu'un *mnèma* des enfants de Médée, en souvenir desquels ces rites de passage étaient pratiqués, se soit trouvé à Corinthe, près de l'agora. On pourrait même imaginer que, précisément à cet endroit, se déroulait la cérémonie de réintégration qui sanctionnait l'entrée des nouveaux citoyens-guerriers et des jeunes femmes dans la communauté des adultes[652]. »

Cette citation témoigne d'un double désir : faire entrer, d'une part, le culte corinthien dans le schéma de Van Gennep, où l'on constate cependant que ce schéma devient un gabarit qui sert *a priori* à tracer des contours qui, en passant de la théorie à l'empirie, basculent du côté de l'imaginaire, et servent à cadrer l'expression rituelle de ce culte. Faire émerger, d'autre part, la figure stéréotypée d'un néophyte grec largement inspiré du chasseur noir. On remarque en effet que presque l'ensemble des marqueurs initiatiques sont cités, à l'exception de la ruse : *eschatia* ; noir ; chasse. Je me suis permis de souligner les termes qui, dans ce court paragraphe, renvoient aux domaines, au mieux de la supposition, au pire de l'invention. Les sources évoquent bel et bien une coupe de cheveux et le port d'habits noirs, sans beaucoup plus de précisions cependant. En s'appuyant à la fois sur ce que l'on sait des rites de passage d'un point de vue général et ce que l'on sait de l'importance de la couleur noire pour les rites d'initiation grecs plus spécifiquement, l'historienne pense que l'on peut alors « probablement » rattacher les deux pratiques corinthiennes évoquées par les sources à la phase de ségrégation. Cette hypothèse, qui part donc des sources, cherche à proposer ce qui lui semble être la plus grande probabilité, et ce en fonction d'une sorte de moyenne des expériences initiatiques connues en général et dans le monde grec en particulier. Pourquoi pas. La suite est hautement plus spéculative en revanche. « Une fois surmontées des épreuves qui, en général, concernaient la guerre, la chasse, la danse et autres activités physiques, les jeunes rejoignaient la ville ». Même si elle se dissimule derrière l'idée du « général », cette description des pratiques juvéniles englobe bel et bien les enfants corinthiens puisque la phrase se termine par

[652] Novaro Lefèvre Daniela, *op. cit*, p. 60-61.

un retour au *mnèma* des enfants. Elle nous décrit ainsi, sans qu'il soit possible de s'appuyer sur aucune source en lien direct avec le complexe cultuel corinthien, ce que les enfants de Corinthe sont censés effectuer pendant leur période de réclusion. D'ailleurs, l'auteure prend soin en note de citer à l'appui de ce propos assez généraliste, un fragment de Nicolas de Damas au sujet des initiations des jeunes Crétois et un témoignage de Lucien concernant Sparte[653]. C'est donc à partir d'un modèle panhellénique qu'il devient possible de déduire et de reconstruire, même en l'absence de preuves, des cas d'initiations locales. À travers la mobilisation du schéma van gennépien et du modèle du chasseur noir, nous sommes donc passés de l'hypothèse à l'invention, où l'on pourrait même « imaginer », puisque la logique initiatique semble le souhaiter, une phase de réintégration auprès du *mnèma*. Chaque phase du schéma tripartite en appelle une autre ; chaque marqueur de l'initiation grecque mobilise l'ensemble des autres éléments du groupe.

Ces inventions ne sont pourtant pas sans conséquence sur la logique interne du culte. La réclusion corinthienne que Novaro Lefèvre interprète comme la phase liminaire de rites d'initiation a, en effet, comme spécificité de concerner un groupe de quatorze enfants réunissant, à égalité arithmétique, des filles et des garçons (sept *kouroi* et sept *kourai*[654]). De la logique initiatique, elle a pourtant tiré l'idée que les jeunes corinthiens devaient subir des épreuves concernant « la guerre, la chasse, la danse et autres activités physiques ». Remarquons, tout d'abord, que rien ne vient justifier la prise en charge d'activités telles que la guerre ou la chasse par Héra. Je ne dis pas qu'Héra n'a pas pu être choisie comme divinité présidant à ces activités, mais cela mériterait néanmoins quelques explications[655]. Ensuite, il faut se demander si ce sont tous les enfants reclus qui subissent l'ensemble de ces épreuves imaginées, ou s'ils sont séparés en fonction de leur sexe. Or, l'historienne évacue cette question pourtant essentielle à mon sens, comme je tenterai de le montrer dans le dernier chapitre de ce travail. Sans trop empiéter sur ces développements futurs, une prise en compte de l'ensemble des contextes rituels qui réunissent ainsi des jeunes gens des deux sexes montre clairement qu'ils exécutent les mêmes pratiques rituelles. Il faudrait donc considérer ici que

---

[653] *Ibid*., note 126. Cf. FGrHist 90 F 103 ; Lucien, *Salt*., 10.

[654] Sch. Eur. Med, 264 = Parméniscos fr. 13 Breithaupt.

[655] Dans ses *Chœurs de jeunes filles*, Claude Calame avait toutefois souligné qu'en Argolide Héra avait tendance à empiéter sur des domaines réservés ailleurs, souvent à Artémis. Cf. Calame Claude, *Les chœurs de jeunes filles*, *op*. *cit*., p. 220-1.

garçons et filles chassent, s'entraînent à la guerre, dansent et pratiquent d'autres activités physiques. Si la danse et les pratiques physiques constituent régulièrement des activités juvéniles pratiquées par les deux sexes, il est loin d'être évident en revanche que l'on ait pu chercher à initier des filles à la chasse ou à la guerre, activités dont elles seront en effet exclues une fois l'âge adulte atteint. Ces activités supposées posent donc de sérieuses questions en matière de construction du genre[656] : nous aurons à y revenir. Enfin, se pose la question de ce que l'on nomme souvent la « représentation métonymique » d'une classe d'âge, par seulement quelques jeunes individus des meilleures familles de la communauté ; une sorte d'initiation par procuration, en quelque sorte. Notons que cette représentation métonymique s'accorde difficilement avec le modèle du chasseur noir et la logique de l'expérience inversée qu'il est censé permettre aux néophytes de vivre. Les difficultés sont particulièrement manifestes si l'on postule l'existence d'épreuves liées à la chasse, et encore plus à la guerre. Car, au-delà du schème de pensée sous-jacent qu'il est censé charrier, le modèle mis en évidence par Vidal-Naquet renvoie à une expérience formatrice : les jeunes éphèbes expérimentent une forme de combat aux frontières de la cité athénienne, comme les cryptes le font à Sparte. Comment envisager que cette expérience puisse n'être qu'une expérience par procuration ? Voilà une question sur laquelle nous allons longuement revenir.

[656] Sarah Iles Johnston a déjà pointé la fragilité de l'interprétation initiatique de ce complexe cultuel en faisant remarquer d'une part que les marqueurs choisis par Brelich (coupe de cheveux, habits noirs, etc.) ne sont pas spécifiques à l'initiation, mais aussi, d'autre part, que la présence conjointe de jeunes des deux sexes s'accorde peu avec ce que l'on sait plus généralement des rites d'initiation, qui ne font intervenir le plus souvent qu'un seul de deux sexes. Cf. Johnston Sarah I., « Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia », *in* Clauss James J. et Johnston Sarah I. (ed.), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton University Press, 1997, p. 51.

B Au-delà d'une lecture (structuraliste) binaire de la construction identitaire de l'initié : entre lumière et ombre, les modalités de la surveillance dans l'éducation spartiate

« Par la dramatisation symbolique qu'offrent les rites de passage, [l'éphèbe] est un anti-hoplite, tantôt noir, tantôt fille, tantôt chasseur rusé[657] », explique Vidal-Naquet. Le modèle historiographique de l'initié grec qui s'est largement construit en prenant appui sur le *chasseur noir*, a placé le jeune dans une relation strictement binaire par rapport au monde adulte. Anti-hoplite, anti-sexualité, anti-chasse : l'initié est un anti-. Il faut noter cependant que cette lecture est moins vraie en ce qui concerne l'appréhension des initiations féminines, peut-être en raison du fait mis en évidence par Brulé, selon lequel le statut qui caractérise la femme adulte est encadré par deux périodes présentant de fortes similarités (les jeunes et les vieilles). Quoi qu'il en soit, la binarité de ces rapports me semble réductrice. Or, tout en prenant appui sur ces travaux historiographiques liés à l'initiation, Jean-Pierre Vernant a proposé une lecture de l'éducation spartiate qui me semble plus subtile dans laquelle il cherche à mettre en évidence la façon dont, pour devenir eux aussi des *homoioi*, les jeunes Spartiates doivent d'abord expérimenter les deux extrêmes d'une sorte de spectre des normes, entre la honte et la gloire[658]. Le jeune Spartiate n'y est plus seulement appréhendé par le prisme de ce qui l'oppose au modèle du citoyen-soldat, mais dans l'intégralité des rapports symboliques et matériels qu'il expérimente vis-à-vis d'autres catégories sociales – femmes et hilotes, notamment – et en regard desquels il doit construire son identité. Vernant dessine alors comme une sorte de relation triangulaire, bien évidemment dissymétrique, dont les trois sommets seraient les jeunes – les *Homoioi* – les autres.

Une journée d'études poitevine annuellement co-organisée par les laboratoires Criham et HeRMA de l'Université de Poitiers et consacrée à la surveillance, m'a donné l'occasion de

---

[657] *Ibid*. p. 964. Pour un avis opposé, voir le compte rendu déjà cité de l'édition anglo-saxonne du *Chasseur noir par Noel Robertson* (Robertson Noel, *op*. *cit*., p. 284). L'auteur y conteste ce lien entre jeunes héros et rites de passage. Il n'est pas suffisant, dit-il, d'affirmer que Mélanthos et Mélaniôn, de même que Jason, Néoptolème et Dolon ressemblent aux éphèbes et se comportent comme eux. Tous ces mythes peuvent, selon lui, être aisément interprétés sans le recours aux rites d'initiation.

[658] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 2, 2, 1987, p. 269-299.

réfléchir à la manière dont cette relation triangulaire se construisait et s'exprimait à l'intérieur d'une sorte de triptyque de la surveillance où différentes modalités du contrôle social sont expérimentées par les jeunes Spartiates en formation. Ce sont ces modalités et le statut social, qu'à travers leurs expériences, les jeunes vont acquérir en rejoignant le groupe des *homoioi*, que je vais ici analyser.

Sparte et la thématique de la surveillance semblent présenter, d'un point de vue historiographique, des liens privilégiés. L'on a régulièrement donné de Sparte l'image d'une cité soumise entièrement et tout le temps à un sévère contrôle social, allant jusqu'à faire dire à Henri-Irénée Marrou :

« L'éducation spartiate est tout entière ordonnée à la formation du caractère, conformément à un idéal bien défini, celui-là même que la résurgence du vieil idéal totalitaire a fait renaître sous nos yeux, en pleine Europe du XX^e^ siècle, dans toute sa grandeur sauvage et inhumaine[659]. »

Il faut, bien entendu, garder à l'esprit le contexte d'énonciation de ces mots. Lorsqu'est publiée en 1948 l'*Histoire de l'éducation*, Marrou sort d'une période où il a pu d'abord assister, assez directement, aux effets du fascisme (il est en Italie de 1930 à 1937, d'abord à l'École Française de Rome, puis à l'Institut Français de Naples), et où il a, ensuite, pris part aux mouvements de résistance dans la France occupée par l'Allemagne nazie. On comprend donc sa focalisation sur cette idée d'idéal totalitaire. Si cette charge contre Sparte peut rétrospectivement apparaître comme anachronique, il faut voir avec Annalisa Paradiso qu'elle a à l'époque pour but de contrer une vision racialisée et idéalisée de Sparte, entretenue notamment par une partie de l'historiographie allemande[660]. Selon cette vision, c'est l'exception ethnique spartiate qui explique le développement d'un état militariste et totalitaire garant de la puissance de la cité à l'époque classique. Or dans sa dénonciation de cette vision,

---

[659] Marrou Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, tome 1. Le monde grec*, Paris, Seuil, 1981, p. 49.

[660] Paradiso Annalisa, « Sparte dans l'Histoire de l'éducation dans l'antiquité », *in* Pailler Jean-Marie et Payen Pascal (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire "le Marrou", Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2004, p. 87-93.

Marrou ne cherche pas à mettre en évidence le caractère anachronique du cadre d'analyse qui permettrait de rapprocher les institutions et mœurs Spartiates de l'Allemagne nazie. Il conserve au contraire ce cadre, mais cherche à l'insérer dans un modèle dynamique de société[661], afin d'en renverser les conclusions : les admirateurs de la Sparte classique et de son éducation ont tort de regarder la cité avec envie, car la période qu'ils idéalisent est en réalité une période de déclin. La vraie Sparte, celle qui était un important centre culturel, est la Sparte archaïque, une cité qui n'est pas à l'image de ce camp retranché que les sources présentent à partir du IV^e^ siècle. Selon Annalisa Paradiso, Marrou établit un parallèle entre déclin politique et exigences totalitaires dans l'éducation spartiate classique[662]. Par ce choix, Marrou conserve néanmoins intacte l'idée d'une Sparte qui serait à l'image des régimes fascistes et nazis. Existe-t-il quelques bonnes raisons de qualifier ainsi la Sparte classique[663] ?

Si l'on en croit Michel Foucault, probablement pas. Développant l'analyse que Nikolaus Heinrich Julius a proposée du panoptique dans *Leçon sur les prisons* (1831), Foucault affirme dans *Surveiller et punir* que l'Antiquité était une civilisation du spectacle : les temples, les théâtres ou les cirques avaient pour but, selon les mots de Julius, de « rendre accessible à une multitude d'hommes l'inspection d'un petit nombre d'objets[664] ». Foucault développe :

« Avec le spectacle prédominaient la vie publique, l'intensité des fêtes, la proximité sensuelle. Dans ces rituels où coulait le sang, la société retrouvait vigueur et formait un instant comme un grand corps unique[665]. »

Selon Foucault, ce type de société diffère de la société moderne où les individus privés et l'État se sont substitués à la communauté et à la vie publique. La question de la surveillance

---

[661] Annalisa Paradiso parle d'un modèle évolutionniste en trois phases : développement, *akmè*, décadence (*Ibid*., p. 87).

[662] *Ibid*., p. 90.

[663] Cf. par exemple, Plutarque, *Lyc*., 24, 1 : « L'éducation des Spartiates se prolongeait jusqu'à l'âge mûr. Personne n'était libre de vivre à sa guise. La ville était comme un camp (ἀλλ᾽ οἷον ἐν στρατοπέδῳ τῇ πόλει) où ils menaient un genre de vie fixé par la loi en s'employant au service de l'État ».

[664] Foucault Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 218.

[665] *Ibid*. Gardons en tête cette description, elle pourrait être celle du rituel de la *diamastigôsis* que j'examinerai plus avant.

se pose donc différemment puisque, toujours selon l'exégèse de Julius, il s'agit dorénavant de « procurer à un petit nombre, ou même à un seul la vue instantanée d'une grande multitude ». On aurait donc une logique inversée. Foucault en conclut alors :

« Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance [...] Nous sommes bien moins grecs que nous ne le croyons. Nous ne sommes ni sur les gradins ni sur la scène, mais dans la machine panoptique, investis par ses effets de pouvoir que nous reconduisons nous-mêmes puisque nous en sommes un rouage[666]. »

Est-il pertinent d'interroger l'éducation spartiate à partir de la catégorie heuristique de la surveillance si finalement celle-ci est construite sur un autre principe ? En dépit de ce que dit Foucault, il me semble que oui. Il n'est d'ailleurs pas rare, qu'à la lecture de *Surveiller et punir*, surgissent, à l'esprit, de possibles mises en parallèle entre ce que Foucault décrit comme caractéristique des régimes disciplinaires et ce que l'on sait des pratiques sociales spartiates[667]. Il s'agit donc de savoir comment situer l'éducation spartiate par rapport à ces deux régimes de pouvoir que sont, selon Foucault, la société du spectacle et celle de la surveillance. Plus que comme deux modalités historiques du contrôle social exclusives l'une de l'autre, j'appréhenderai ainsi ces deux régimes de pouvoir comme les extrémités d'un même spectre de la surveillance, prise comme catégorie heuristique. C'est par la possibilité qu'elle laisse de circulation sur tout son long que l'idée d'un spectre me semble permettre de

---

[666] *Ibid*., p. 218-219.

[667] Un exemple parmi d'autres. Foucault décrit ainsi la transformation des armées qui aurait eu lieu au cours de l'époque classique européenne : « Le corps singulier devient un élément qu'on peut placer, mouvoir, articuler sur d'autres. Sa vaillance ou sa force ne sont plus les variables principales qui le définissent ; mais la place qu'il occupe, l'intervalle qu'il couvre, la régularité, le bon ordre selon lesquels il opère ses déplacements. L'homme de troupe est avant tout un fragment d'espace mobile, avant d'être un courage et un honneur ».
En dépit de différences techniques et tactiques importantes, cette description générale évoque fortement les travaux d'anthropologie historique qui ont tenté de rendre compte de ce que l'on a appelé la "révolution hoplitique" due à l'introduction du combat en phalange, dont d'ailleurs les Spartiates passent pour être les inventeurs. On pourrait, avec profit me semble-t-il, comparer cette description que les articles célèbres de Marcel Détienne et Pierre Vidal-Naquet. Cf. Détienne Marcel, « La Phalange : problèmes et controverses », *in* Vernant Jean-Pierre (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 1968, p. 119-142 ; Vidal-Naquet Pierre, « La tradition de l'hoplite athénien », *in* Vernant Jean-Pierre (éd), *op. cit*., 1968, p. 161-181.

penser et résoudre la contradiction – du moins à nos yeux – qui souvent émerge des injonctions éducatives faites aux jeunes spartiates. Entre gloire et honte, entre lumière et ombre. Afin de mettre en évidence l'ensemble des mécanismes qui concourent à la dynamique de la surveillance à Sparte, je porterai une attention particulière à ce que les sources nous permettent d'appréhender en matière de jeux de regards ; comme une anthropologie du regard en contexte de surveillance, en quelque sorte.

B.I *L'agôgê : instrument pour une société de la surveillance ?*

B.I.1 L'œil de la cité

Dans un article bien connu où il cherche à mettre en évidence la façon dont pour devenir eux aussi des *homoioi*, les jeunes Spartiates doivent d'abord expérimenter les deux extrêmes d'une sorte de spectre des normes, entre la honte et la gloire, Jean-Pierre Vernant a ces mots pour décrire la surveillance qui s'exerce sur le jeune au cours de son apprentissage : « L'œil de la cité, multiplié, est sans cesse posé sur lui[668] ». Cet œil de la cité, multiplié, c'est en réalité l'ensemble des yeux des membres actifs de la cité. Afin que les enfants ne demeurent jamais sans direction, explique ainsi Xénophon, « Lycurgue a donné à tout citoyen, qui chaque fois pourrait se trouver là, plein pouvoir pour leur prescrire ce qu'il jugerait bon et pour les châtier en cas de faute[669]. » Il en résulte, selon Plutarque, qu'il « n'y avait pas un seul instant ni un seul endroit où le jeune homme qui commettait une faute ne trouvât un aîné pour le réprimander et le punir[670]. » L'auteur fait procéder cette omniprésence de la surveillance d'une conception spartiate originale de la filiation. On apprend de lui en effet que « Lycurgue prétendait que les enfants n'appartenaient pas en propre à leurs pères, mais qu'ils étaient le bien commun de la cité (*koinous tès poleôs*)[671] », conception de laquelle résulte la nécessité, à la différence de nombreuses cités de Grèce, d'une prise en charge collective et par l'État de

[668] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 2, 2, 1987, p. 294.

[669] Xénophon, *Const. Lac*., 2, 10. Trad. François Ollier.

[670] Plutarque, *Lyc*., 17, 1.

[671] *Ibid*., 15, 14.

l'éducation masculine qui se veut obligatoire (*agôgê*). Obligatoire à tel point, d'ailleurs, que s'y être soumis est une des conditions *sine qua non* de l'exercice de la citoyenneté spartiate. Si chaque père ne peut ainsi décider d'éduquer à sa guise ses enfants[672], cette conception de la filiation permet à l'inverse à tous de se considérer comme les pères de tous les enfants de la cité. Bien entendu, il est difficile de savoir jusqu'à quel point opère ici le mirage spartiate et il n'est pas question de prendre pour argent comptant tout ce que rapportent Xénophon et Plutarque. Car, outre une cité entièrement préoccupée par le bien commun, on comprend facilement que la cité que ces deux auteurs présentent est une cité idéale où l'ensemble des rapports sociaux sont pacifiés parce que rigoureusement contrôlés, tout cela sur fond d'eugénisme. Ainsi, par exemple, l'adultère et la jalousie qui en est la conséquence n'auraient pas lieu d'être à Sparte : un vieil homme marié à une femme toujours fertile peut, s'il le souhaite, introduire auprès de sa femme un jeune homme qu'il admire afin que celui-ci lui fasse un enfant. Le vieil homme considérera alors l'enfant comme le sien propre. Dans le même ordre d'idée, si un homme de bien admirait une femme mariée, il pouvait selon Plutarque la demander à son mari afin de lui faire des enfants[673]. Mais, mirage spartiate ou non, là ne me semble pas être l'essentiel car, pour reprendre l'exemple foucaldien, le panoptique n'a pas besoin d'être une réalité matérielle effective pour que le principe qui le fait idéalement exister soir performatif. Il me semble que l'on peut considérer qu'il n'en allait pas différemment à Sparte.

Il résulte de cette idée que, plus qu'à travers l'omniprésence réelle et effective de surveillants, c'est par l'idée sous-jacente d'une potentialité diffuse et permanente de la présence de surveillants, que cette surveillance perpétuelle s'exerce et forge son efficacité. Pour les enfants, chaque adulte est un surveillant en puissance. Et c'est l'intériorisation de cette contrainte qui entraîne de réels effets d'obéissance parmi les jeunes. Mais il y a plus. Car cette surveillance doit être renforcée par le concours d'un maillage strict du temps de l'éducation. C'est ainsi, selon Xénophon, que Lycurgue a décidé de prendre le contrepied des autres cités où, lorsque les enfants deviennent des adolescents, on les délivre des pédagogues et des maîtres, les laissant livrés à eux-mêmes, sans personne pour les gouverner. Au contraire, Lycurgue « ayant remarqué, en effet, qu'une extrême arrogance est naturelle à cet âge, que l'insolence y est tout à fait habituelle, et que l'appétit des plaisirs envahit alors les

[672] *Ibid*., 16, 1.

[673] *Ibid*., 15, 13.

âmes avec beaucoup de force, il a imposé aux adolescents de très nombreux travaux, il leur a fourni de très nombreuses occupations[674]. » Ou comment occuper pour mieux contrôler.

Cet œil de la cité, auquel sont exposés les jeunes spartiates au cours de l'agôgê, c'est en réalité plus généralement l'ensemble de la société qui y est exposé. En cela, il ne s'agit pas vraiment d'une exception et la pratique de la prise des repas en commun témoigne bien de cet état de fait : on apprend ainsi, de Xénophon, que Lycurgue ayant trouvé les Spartiates prenant, comme les autres Grecs, leurs repas dans leurs demeures, et « s'étant rendu compte que c'était là une grande cause de relâchement, […] transporta sous les yeux de tous (*eis to phaneron*) les repas devenus communs, car il estimait que de la sorte il ne serait guère possible de transgresser les prescriptions (*ta prostattomena*). » Il s'agit en effet pour chaque Spartiate de se soumettre à une norme sociale égalitariste. Il est ainsi interdit de dîner chez soi et de s'y rassasier avant de se rendre aux repas publics : « les autres observaient soigneusement (ἐπιμελῶς οἱ λοιποὶ παραφυλάττοντες) celui qui ne buvait et ne mangeait pas avec eux, et ils lui reprochaient son intempérance et la délicatesse qui lui faisait dédaigner le régime commun[675]. » On voit, ici, toute la force contraignante de ce regard des autres, érigé à Sparte en principe de gouvernement.

B.I.2 L'agôgê : de l'obéissance au dressage

L'omniprésence du regard des autres a pour but premier l'obéissance aveugle à l'autorité et Plutarque dit sans ambages que l'éducation est un apprentissage de l'obéissance (*eupeitheias*). Les études des lettres se bornent au strict nécessaire car « tout le reste de leur instruction consistait à apprendre à bien obéir, à supporter patiemment la fatigue et à vaincre au combat[676]. » À nouveau, l'on voit bien ici surgir le mirage spartiate et la rudesse atemporelle spartiate qu'il charrie avec lui. On sait suffisamment comment cette image est réductionniste et surtout historiquement circonscrite[677]. Mais c'est ce caractère idéologique qui justement m'intéresse. Quoi qu'il en soit, aussi efficace puisse-t-elle être, la quasi

[674] Xénophon, *Const. Lac*., 3, 1.

[675] Plutarque, *Lyc*., 10, 5.

[676] *Ibid*., 16, 10.

[677] Cf. notamment, Marrou Henri-Irénée, *op. cit.*

spontanéité de l'œil de la cité, elle possède néanmoins certaines limites qui doivent être comblées par une organisation rigoureuse de la hiérarchie des surveillances.

L'agôgê est placée sous la direction d'un des citoyens désignés pour assumer les plus hautes magistratures de la cité : le pédonome. Ce dernier a, selon Xénophon, « tout pouvoir pour rassembler les enfants, les surveiller et, le cas échéant, punir sévèrement leurs négligences[678]. » Ont été adjoints, à ses côtés, des porteurs de fouets (mastigophores) choisis parmi les *hebôntès* pour infliger les châtiments nécessaires. Mais la garantie d'efficacité de la surveillance des enfants provient surtout de l'organisation doublement fragmentée de l'agôgê, c'est-à-dire à la fois horizontalement et verticalement – fragmentation qui n'est en rien contradictoire avec son objectif unitaire premier. Horizontalement d'abord, la division de l'éducation est bien connue, mais s'il n'est pas toujours facile de l'appréhender : dès 7 ans, les enfants sont répartis en bandes appelées *bouai* ou *agelai* à la tête desquelles est placé un *bouagos*. Il s'agit, selon Plutarque, de celui des enfants qui est jugé le plus avisé et qui se montre le plus acharné dans les batailles. Les autres enfants, ajoute-t-il, « attachaient les yeux sur lui (πρὸς τοῦτον ἀφεώρων), exécutaient ses ordres et enduraient sans mot dire les punitions qu'il leur infligeait[679] […] ». La réunion de plusieurs de ces bandes paraît former une section plus large appelée *ilè*[680]. *On peut supposer que cette* division renforce les niveaux de surveillance puisqu'à la tête de ces sections de troupe semble se trouver le plus habile des irènes, un jeune tout juste sorti de la catégorie des paides. Verticalement ensuite : l'agôgê se divise en différents niveaux en fonction de l'âge des enfants. À chaque niveau d'âge semble correspondre un niveau de dureté pédagogique qui va croissant, et qui se justifie selon Plutarque en fonction justement de cette recherche d'obéissance. Après une première phase éducative entre sept et douze où les enfants sont autorisés à rentrer dormir dans leurs familles le soir, ils sont contraints par la suite de dormir de manière collective.

Au croisement d'une surveillance générale et diffuse et d'une hiérarchie pédagogique stricte, l'éducation spartiate a donc visiblement pour but premier l'obéissance. Il ne s'agit cependant pas de simplement chercher à tempérer une agitation qui serait le propre des jeunes

---

[678] Xénophon, *Const. Lac.*, 2, 2.

[679] Plutarque, *Lyc.*, 16, 8.

[680] Xénophon, *Const. Lac.*, 2, 11 ; Plutarque, *Lyc.*, 16, 13. Cf. Legras Bernard, *Éducation et culture dans le monde grec : VIII^e – I^er siècle av. J.-C.*, Paris, SEDES, 1998, p. 24.

individus, en jouant sur la peur de la punition. La surveillance, comme l'ont bien repéré notamment Jean-Pierre Vernant et Annalisa Paradiso, passe aussi par une inscription du pouvoir de la société spartiate sur les corps des jeunes : c'est à un véritable dressage des corps auquel ils doivent se soumettre.

L'on a, depuis longtemps, et régulièrement depuis, fait remarquer tout ce que le vocabulaire éducatif lacédémonien empruntait au vocabulaire du dressage et de la conduite des troupeaux et ce, jusqu'au nom même de ce système éducatif, l'agôgê. Je n'y reviendrai donc pas. Il faut voir, en revanche, comment au-delà de cette idée de dressage, il s'agit de normaliser les corps dans le but de les homogénéiser. Ce n'est pas pour rien après tout que les Spartiates sont les *homoioi*. Et, anecdote célèbre, mais fort parlante à ce sujet, Plutarque rapporte dans sa *Vie de Cléomène*, à la suite d'Aristote, la façon dont les éphores – qui ont d'une manière générale un lien très privilégié avec le domaine de la surveillance –, lorsqu'ils entrent en charge, font proclamer par le héraut que tous les citoyens doivent se raser la moustache et se soumettre aux lois. Plutarque ajoute : « Je crois qu'en mettant en avant la moustache, ils entendaient habituer les *neoi* à obéir jusque dans les moindres détails[681] ». Le commentaire de Plutarque est en lui-même presque suffisant. En quoi consiste exactement ce dressage des corps ? Avec une visée toute militaire, il s'agit d'abord d'endurcir les corps comme le rapporte Xénophon :

« Au lieu d'amollir les pieds des enfants par l'usage des chaussures, Lycurgue a prescrit de les affermir en faisant aller nu-pieds ; il estimait que grâce à une telle pratique ils graviraient plus aisément les pentes raides et auraient plus de sûreté dans la descente ; il pensait aussi que pour s'élancer, bondir et courir on serait plus rapide avec les pieds nus, pourvu que l'on eût l'habitude d'être ainsi, qu'avec des chaussures[682]. »

Mais cette visée militaire, tout utilitariste et si souvent mise en avant, n'est qu'une des raisons de cette rude discipline. Car il s'agit aussi de modeler les corps. Les sources rapportent ainsi comment les enfants sont nourris avec une extrême parcimonie – comprendre : ils ne mangent pas tous les jours à leur faim. S'il s'agit selon Xénophon de les faire affronter la faim pour qu'en contexte de campagne militaire ils sachent se contenter d'une maigre ration,

[681] Plutarque, *Vie de Cléomène*, 9, 3.

[682] Xénophon, *Const. Lac*., 2, 3.

Plutarque y ajoute des justifications diététiques et esthétiques : la parcimonie de nourriture « favorise la croissance du corps, qui se développe en hauteur, lorsque la sève de la vie n'est pas forcément retenue et entravée par une masse de nourriture qui la refoule en profondeur et en largeur, mais peut s'élever grâce à sa légèreté ; le corps grandit alors librement et aisément. Cette même parcimonie passe aussi pour contribuer à la beauté ; car les constitutions maigres et déliées se prêtent mieux à la souplesse des articulations, tandis que celles qui sont grosses et pléthoriques s'y opposent à cause de leur lourdeur[683]. »

Rendre le corps efficace, donc, mais aussi beau, et d'une beauté rigoureusement normée. C'est toute l'esthétique du film *300* qui semble ici rejaillir. Mais ce dressage du corps ne consiste pas simplement en une transformation extérieure de celui-ci. Il passe aussi par une incorporation des normes. Ainsi ces longs moments de silence qui sont imposés aux enfants afin, explique Plutarque, de les « rendre sentencieux et habiles aux réparties[684] ». Dur apprentissage du laconisme donc, mais encore une fois en parfaite correspondance avec ce que le groupe des *homoioi* attend de chacun de ses membres. Ainsi, aussi, de ces prescriptions que le législateur a exigées des jeunes, dans le but de leur inspirer une grande modestie : « garder dans la rue les mains sous leur manteau, et […] s'avancer en silence, sans jamais jeter les yeux autour d'eux, mais en les tenant uniquement fixés sur le sol devant leurs pas[685]. » Xénophon conclut : « Il est par là devenu clair que le sexe masculin est même plus capable de réserve (*to sôphronein*) que le sexe féminin[686]. » Ces prescriptions, dont on perçoit aisément la logique, ne sont cependant que des exercices destinés aux plus jeunes. Une telle attitude n'est en effet pas attendue des citoyens adultes. De la même façon, tandis que les Spartiates portent les cheveux longs et portent beaucoup d'attention au soin du corps, on pourrait s'étonner de l'obligation qui est faite aux enfants, à partir de douze ans, de se raser la tête, de demeurer le plus souvent sales, de n'être habillés pour l'année qu'avec un simple *himation*, sans possibilité de porter le chiton, et d'être contraints de coucher ensemble par bandes (*ilai*) et par troupes (*agelai*) sur des paillasses confectionnées de leurs mains avec des

[683] Plutarque, *Lyc*, 17, 7-8.

[684] *Ibid*., 19, 2.

[685] Xénophon, *Const. Lac*., 3, 4.

[686] *Ibid*.

roseaux de l'Eurotas, eux-mêmes cassés à la main[687]. La description de ce style de vie est célèbre, non moins que l'interprétation initiatique qui a majoritairement cherché à expliquer cette inversion transitoire des normes sociales. Tout en s'inscrivant dans la lignée de ces travaux sur l'*agôgê* comme institution initiatique, Jean-Pierre Vernant en a cependant donné dans son article « Entre la honte et la gloire », une vision plus nuancée qui, me semble-t-il, permet d'interroger l'idée de Foucault selon laquelle les sociétés antiques seraient des sociétés du spectacle.

B.II *L'agôgê : instrument pour une société du spectacle ?*

B.II.1 Entre la honte et la gloire

Vernant envisage l'agôgê comme une période probatoire au cours de laquelle le jeune doit démontrer « qu'il est digne d'entrer le jour venu dans le corps des citoyens ». Pour ce faire, ajoute-t-il :

« Le jeune est mis en situation d'affronter tous les dangers, toutes les vilenies, toutes les bassesses qui menacent l'honneur de l'homme de bien et qui risquent de le vouer au mépris public (ὄνειδος), à l'infamie (ἀτιμία). C'est de la familiarité même qu'il aura acquise avec les diverses formes du "honteux", de sa proximité avec elles, qu'il tirera la capacité de les vaincre, de s'en écarter à jamais, de s'attacher à l'honneur et à la gloire authentiques[688]. »

Le jeune hésite donc entre la honte et la gloire. Mais, comme l'a si bien montré Vernant, ces deux émotions sont intimement connectées à deux groupes sociaux que tout oppose, tant est si bien que c'est finalement entre les statuts sociaux de ces deux groupes que semble hésiter le jeune spartiate : celui des *homoioi*, tout d'abord, qu'il a pour objectif de rejoindre en se soumettant à la *paideia* de sa cité, et celui des hilotes, ensuite, dont il doit d'une certaine manière faire l'expérience afin de mieux s'en séparer par la suite. Cette

[687] Plutarque, *Lyc*., 16, 12.

[688] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *op. cit*., p. 271.

hésitation et le statut intermédiaire qu'elle met en évidence sont pourtant, il faut bien l'avouer, d'emblée truqués. Par sa simple présence au sein de l'agôgê, le jeune spartiate se distingue de la masse de tous ceux qui en sont exclus et ne pourront donc jamais ne serait-ce que prétendre au statut de citoyen. Pourtant, proche des *homoioi* dans leur confrontation aux sauvages hilotes, le jeune n'en demeure pas moins encore lui-même sauvage tant que son dressage n'est pas terminé. Et ce dressage place donc le jeune sous le regard de tous, comme la gloire y promeut les hommes de bien, mais, surtout, comme la honte y place tous les autres : les hilotes évidemment, que l'on force à se saouler lors des repas publics afin de montrer aux jeunes la perte du contrôle de soi ; mais aussi les trembleurs (*tresantes*), ceux qui ont reculé aux combats et que l'on contraint à faire le tour de la ville dans une tenue indigne et sale, avec seulement une moitié de la barbe rasée ; ou encore ces célibataires de longue date (*agamoi*) qui doivent se promener nus en plein hiver, chantant que c'est avec justice qu'ils sont punis – de cette circumambulation, Annalisa Paradiso dit qu'elle a pour « intention de manifester la honte, d'en faire un spectacle[689] ». Il faut ici accorder à Foucault que cette posture instable qu'expérimentent les jeunes est grandement facilitée par le fait que Sparte possède en effet le caractère de "société du spectacle" qu'il prête à l'antiquité. Ceci est, par exemple, manifeste dans l'exposé que Plutarque nous livre de l'éducation des jeunes filles. Il rapporte, en effet, que Lycurgue, souhaitant écarter « la mollesse d'une éducation casanière et efféminée, avait prescrit que les jeunes filles (*koras*) comme les garçons (*korôn*), paraîtraient nues dans les processions, danseraient et chanteraient lors des cérémonies sous les yeux des *neoi* (τῶν νέων παρόντων καὶ θεωμένων) ». Il ajoute, ce qui m'intéresse plus particulièrement :

« Quelquefois même elles leur lançaient à propos des railleries, lorsqu'ils avaient commis quelque faute, ou, au contraire, elles faisaient dans leurs chants l'éloge de ceux qui en étaient dignes. Elles leur inspiraient ainsi un grand amour de la gloire et une grande émulation pour la vertu. Car celui qui s'était entendu louer pour sa bravoure et qui était renommé parmi les *parthenoi* s'en retournait exalté par les éloges, tandis que la morsure des plaisanteries sarcastiques dont ils étaient l'objet ne leur était pas moins sensible que les réprimandes les plus sérieuses, parce que tous les citoyens, y compris les rois et les gérontes se réunissaient pour assister à ses spectacles[690]. »

[689] Paradiso Annalisa, « Le corps spartiate. Entre mirage et réalité », *Communications*, 61, 1996, p. 117.

[690] Plutarque, *Lyc*., 14, 5-6. Je reviendrai plus avant en détail sur ce passage fort intéressant : *infra*, p. 495-6.

La distribution de honte et de gloire est donc efficace car elle se fait publiquement. Montrer publiquement sa valeur est donc un des éléments constitutifs de l'agôgê. L'épreuve rituelle du vol de fromages à laquelle se prêtent les *paides* autour de l'autel d'Artémis Orthia et que nous rapporte Xénophon en est une parfaite illustration. Un premier groupe d'enfants doit en effet dérober un maximum de fromages posés sur l'autel, tandis qu'un second défend l'autel en fouettant les assaillants. À travers l'institution d'une telle coutume, Lycurgue souhaitait montrer, selon Xénophon, que « l'on peut grâce à une brève souffrance acquérir le bonheur d'une gloire durable[691]. » Si l'on devine déjà le caractère public de cet événement, on sait surtout que dans l'évolution que cette épreuve rituelle a subie, aboutissant à un concours d'endurance où les éphèbes ont pour tâche de passivement résister de toutes leurs forces aux coups de fouet qui pleuvent sur leurs têtes afin de faire montre de leur bravoure, le caractère spectaculaire de l'épreuve a été largement mis en valeur. Devant l'affluence d'un spectacle toujours plus prisé, un vaste théâtre a finalement été construit autour de l'autel afin que tous puissent voir la gloire attachée au vainqueur (*bomonikès*), gloire qui, d'ailleurs, est parvenue jusqu'à nous par le biais d'inscriptions honorifiques. À son apogée, le spectacle attire les visiteurs bien au-delà de Sparte.

B.II.2 Uniformiser et différencier : le double objectif (contradictoire) de l'agôgê

Mais acquérir une gloire durable, c'est aussi savoir se différencier des autres. L'on a pourtant vu qu'un des objectifs du dressage spartiate était d'uniformiser le corps de ces jeunes afin qu'ils deviennent des *homoioi*. Selon Annalisa Paradiso, l'agôgê consiste en une modification du corps humain « en un sens politique » et vise « la fabrication (eugénique, sinon génétique) de corps égaux pour des citoyens semblables[692]. » Mais il n'y a rien de contradictoire entre ces deux principes que sont la différenciation et l'uniformisation. Ils sont associés à travers la référence à la cité.

[691] Xénophon, *Const. Lac*., 2, 9.

[692] Paradiso Annalisa, « Le corps spartiate », *op. cit*., p. 119.

« Ainsi s'établit cette rivalité, la plus agréable aux dieux et la plus convenable pour des citoyens ; par elle se trouve mise en lumière la conduite requise d'un homme de bien ; les uns et les autres s'entraînent séparément à faire toujours de leur mieux, et à devenir capables, quand il le faudra, de défendre, chacun pour sa part, la cité de toutes leurs forces[693]. »

Une forte émulation, couplée à une surveillance mutuelle, permet de neutraliser l'antinomie de ces deux principes de différenciation et d'uniformisation au sein de l'éducation spartiate. On sait que l'émulation est recherchée dès le plus jeune âge, les vieillards spartiates n'hésitant pas à régulièrement provoquer les querelles afin de voir ceux des jeunes qui sortent du lot. Au fur et à mesure que l'enfant progresse dans l'échelle des âges, cette recherche d'émulation, spontanée au départ, puisqu'elle est laissée à l'appréciation de tous, s'organise peu à peu pour s'institutionnaliser. Et ces querelles, qui perdurent tout au long de l'agôgê, trouvent également une place dans cette cité du spectacle, à travers par exemple le rituel bien connu du combat au Platanistas : celui-ci voit s'affronter à coups de poing, de pied et de morsures, deux groupes de jeunes. Si d'un côté il s'agit de faire corps avec son groupe, afin d'être le plus solide possible dans la bataille, il s'agit de l'autre de distinguer d'une part son groupe et d'autre part de se distinguer individuellement de la masse des jeunes afin d'acquérir une gloire durable.

Par la suite, c'est l'organisation de l'agôgê elle-même qui se tourne vers ce double objectif éducatif. Xénophon explique ainsi que parmi les plus âgés des jeunes (*ek tôn akmazontôn*),

« Les éphores choisissent trois hommes ; on les appelle les hippagrètes. Chacun d'eux inscrit sur une liste cent de ses compagnons, en faisant bien connaître les raisons pour lesquelles il préfère les uns et repousse les autres. Ceux donc qui n'obtiennent pas cet honneur sont désormais en guerre à la fois contre ceux qui les ont exclus et contre ceux qui ont été choisis à leur place, et c'est dès lors une surveillance mutuelle (*paraphulattousin allèlous*) pour découvrir tout relâchement dans l'accomplissement de ce que l'on considère comme le bien. Ainsi s'établit cette rivalité, la plus agréable aux dieux et la plus convenable pour des citoyens[694]. »

[693] Xénophon, *Const. Lac*., 4, 5.

[694] *Ibid*., 4, 3-5.

C'est donc le dépassement de soi qui est recherché, mais au sein d'un cadre normatif strict contrôlé par ceux-là mêmes que l'on enjoint à se dépasser – et donc à se différencier des autres.

La dimension spectaculaire de cette société rend, en outre, efficace la classification des individus. C'est la question de l'examen – en partie abordée à travers les rituels du Platanistas et de l'autel d'Orthia – qu'il nous faut examiner. Vernant dit des hilotes qu'ils « n'ont pas à se masquer de laideur, à mimer la bassesse, elles leur collent à la peau. Quand on les exhibe en public, saoulés de vin pur, incapables de se contrôler, […] c'est le fond de leur nature qu'ils offrent en spectacle ; dans leur mimique indigne se livre la vérité de leur personne[695]. » L'idée que la vérité d'une personne puisse être appréhendée par un examen public, qu'il soit aisé d'en dégager ainsi sa véritable nature, est également bien présente dans l'agôgê – et en cela, témoigne du fait qu'au sein de la société du spectacle, se logent certains mécanismes qui ne sont pas sans rappeler les régimes disciplinaires. C'est selon ce principe que fonctionne le mécanisme des querelles de jeunes évoquées ci-avant et que semblent provoquer les plus anciens. Plutarque explique ainsi que les aînés surveillaient les jeux des enfants et suscitaient entre eux des querelles et des luttes afin, dit-il, « de connaître à fond en les observant le caractère (*phusis*) de chacun d'eux et de savoir s'il serait audacieux et ne se déroberait point dans la bagarre[696]. » C'est ce même principe qui gouverne les exercices de questions-réponses que l'irène, souvent en présence des aînés et des magistrats, fait visiblement subir aux enfants de sa bande une fois les repas du soir terminés et alors que tous sont encore étendus :

« [l'irène] ordonnait à un des enfants de chanter, puis il proposait à un autre quelque question qui exigeait, pour y répondre, de la réflexion, par exemple quel était le meilleur des hommes de la cité ou ce qu'il pensait de la conduite d'un tel. Par-là, on les habituait dès l'enfance à juger des belles actions et à s'intéresser à la vie publique. Si l'enfant à qui l'on avait demandé qui était un bon citoyen ou qui n'était pas estimable ne savait que répondre, on regardait son embarras comme le signe d'une âme nonchalante, peu soucieuse de l'honneur et de la vertu[697]. »

---

[695] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *op. cit.*, p. 292.

[696] Plutarque, *Lyc.*, 16, 9.

[697] *Ibid.*, 18, 3-4.

On apprend, peu après, que celui qui avait le malheur de donner une mauvaise réponse était puni par l'irène, qui pouvait alors lui mordre le pouce. En dépit du caractère de société du spectacle que Michel Foucault prête aux sociétés antiques, il me semble que l'on se trouve ici dans un cadre éducatif qui présente des traits remarquablement similaires à la description que Foucault donne de l'examen dans les régimes disciplinaires[698]. Régime de « visibilité obligatoire » où « c'est le fait d'être vu sans cesse, de pouvoir toujours être vu, qui maintient dans son assujettissement l'individu disciplinaire[699]. » Où l'examen (et son échec) procède à un tri, un classement et qualifie entièrement, en tant qu'individu, celui qui y est soumis. Et Foucault d'ajouter – ce qui pourrait constituer un commentaire parfait de la pratique spartiate de la *diamastigôsis* – qu'au sein de l'examen « les "sujets" y sont offerts comme "objets" à l'observation d'un pouvoir qui ne se manifeste que par son seul regard. Ils ne reçoivent pas directement l'image de la puissance souveraine ; ils en déploient seulement les effets – et pour ainsi dire en creux – sur leurs corps devenus exactement lisibles et dociles[700]. »

Bien entendu, d'importantes différences distinguent néanmoins la société spartiate des sociétés à régime disciplinaire qui intéressent Foucault. Le philosophe écrit ainsi que « l'examen comme fixation à la fois rituelle et "scientifique" des différences individuelles, comme épinglage de chacun à sa propre singularité (en opposition à la cérémonie où se manifestent les statuts, les naissances, les privilèges, les fonctions, avec tout l'éclat de leurs marques) indique bien l'apparition d'une modalité nouvelle de pouvoir où chacun reçoit pour statut sa propre individualité, et où il est statutairement lié aux traits, aux mesures, aux écarts, aux "notes" qui le caractérisent et font de lui, de toute façon, un "cas[701]". » Si une forme d'épinglage de chacun ne semble pas être un processus totalement étranger à la société spartiate, il ne s'agit en revanche aucunement de faire des individus, des cas. Tout au contraire.

[698] Foucault Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 186sq.

[699] *Ibid*., p. 189.

[700] *Ibid*., p. 190.

[701] *Ibid*., p 194.

B.III *Se soustraire à la lumière : le pan invisible de la* paideia *spartiate*

B.III.1 Ne pas se faire voir

Dans une société du face-à-face où des mécanismes disciplinaires, qui ne sont pas sans rappeler ceux que Foucault voit poindre à l'époque classique européenne, se mêlent à une médiatisation généralisée de la honte et de la gloire, il semble presque impensable que l'individu puisse échapper à cet œil de la cité que décrit Vernant. D'ailleurs, les rapports de pouvoir qu'induisent les mécanismes de la surveillance sont si bien intériorisés que celle-ci pourrait presque ne demeurer qu'une surveillance potentielle, non effective. Ainsi, explique Vernant, à la suite d'une anecdote rapportée par Plutarque (*Lyc*., 28, 10), « même quand aucun Spartiate n'est là pour les surveiller et les châtier, [les hilotes] sont-ils hors d'état de "chanter des poèmes de Terpandre ou d'Alcman", que tout vrai Spartiate connaît par cœur. Dans l'intimité de leur être, ils se sentent trop différents des Ὅμοιοι, trop inférieurs, pour envisager même de singer leurs usages[702]. » Mais ce qui est vrai des hilotes l'est-il des jeunes futurs Spartiates ? Certes, ils ne font pas encore partie des *homoioi* et la honte semble toujours les guetter. Il ne semble pourtant pas question de les traiter avec le même mépris que celui qui caractérise la relation des Spartiates envers les hilotes : « Ce qui est chez l'hilote un état permanent, la forme normale de son existence, le jeune y participe comme une période probatoire, une phase préliminaire qu'il faut avoir traversée pour s'en détacher entièrement[703]. » À partir de cette idée d'une période probatoire qu'il faut savoir traverser en se détachant progressivement, mais définitivement, de normes qui sont inversées par rapport à celles du groupe citoyen adulte, une question peut être posée : ce qui est vrai de la saleté, de la nourriture, ou de la soumission au fouet, l'est-il aussi de la surveillance ? En d'autres termes, pour se distinguer définitivement du groupe des hilotes, sorte d'extrême opposé de ce qu'ils doivent devenir, les jeunes doivent-ils s'extraire de cette omniprésente surveillance ? Ce que l'on a dit de l'organisation et des objectifs de l'agôgê laisse visiblement peu de place pour une telle éventualité, et la façon dont la vie même des *homoioi* est sans cesse portée en pleine

[702] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *op. cit*., p. 292.

[703] *Ibid.*

lumière pourrait de prime abord nous faire penser que non.

Pourtant, à côté de la lumière qui, par le truchement des yeux de tous, paraît éclairer toute la société, semblent demeurer quelques espaces ou moments d'ombre dont la recherche est valorisée au sein de rapports sociaux spécifiques. L'absence de lumière qui caractérise ces quelques rares espaces/moments est soulignée par les sources, comme dans le cadre de la première nuit de mariage telle que nous la décrit Plutarque, par exemple. Après qu'elle a été enlevée, la jeune fille est confiée à une femme appelée *nympheuteria* qui lui rase les cheveux, lui remet des habits et chaussures d'homme et la couche sur une paillasse, seule et sans lumière. De son côté, après avoir mangé aux Phidities avec ses compagnons, le jeune marié vient la rejoindre, lui délie la ceinture, la porte sur le lit et passe « un temps assez court » à ses côtés. Puis il se retire et s'en retourne dormir « en compagnie des autres jeunes gens (*neoi*) ». Les jours suivants ne diffèrent guère : le jeune homme (*neos*) « passait le jour et la nuit avec ses camarades et venait chez sa femme à la dérobée et avec précaution (πρὸς δὲ τὴν νύμφην κρύφα μετ΄ εὐλαβείας φοιτῶν) ; il craignait et aurait rougi d'être aperçu par quelqu'un de la maison. De son côté, sa femme usait d'adresse et l'aidait à ménager des occasions de se réunir sans être vus (*lanthanontès*)[704]. » Plutarque ajoute : « Et ce manège durait longtemps, si bien que le mari avait parfois des enfants avant d'avoir vu sa femme en plein jour[705]. » La pudeur et la crainte de la honte qui semblent animer ces rencontres discrètes ont pour but, selon Plutarque et Xénophon, en favorisant la tempérance et la continence, d'entretenir vivace la flamme qui brûle entre les amoureux. Ce qui m'intéresse plus spécifiquement, c'est l'idée d'une absence de lumière, ainsi que l'abondance d'un champ lexical lié au fait de se cacher (*lanthanô* ; *kruptô*) et tout le soin qui doit être mis pour, justement, ne pas se faire voir. On retrouve une ambiance assez similaire à travers la consigne qui est faite aux Spartiates qui rentrent chez eux après avoir dîné aux repas communs, de ne pas s'éclairer en chemin. Raison pour laquelle, selon Xénophon, il ne faut pas abuser de la boisson lors des repas communs, sous peine de ne pas retrouver son chemin : « Force est, d'ailleurs, de se diriger dans les ténèbres comme en plein jour ; on n'a pas même le droit, en effet, tant que l'on fait partie de l'armée, de s'éclairer (*hupo phanou*) en chemin[706]. »

Alors, histoire de coucherie ou d'excès de boisson, il est bien possible que l'ombre et

[704] Plutarque, *Lyc*., 15, 6-8.

[705] *Ibid*, 15, 9.

[706] Xénophon, *Const. Lac*., 5, 7.

la nuit protègent de la honte. Nous n'aurions là qu'une illustration de plus de ce tiraillement entre gloire et honte qui gouverne la logique éducative spartiate. Une différence me semble néanmoins importante à souligner : ce n'est pas ici le comportement honteux qui est proscrit, mais seulement sa visibilité. Et, plus qu'une proscription d'ailleurs, il s'agit en réalité d'une prescription, d'une façon de bien faire quelque chose qui pourrait être honteux. Or, il me semble qu'une logique d'un type assez similaire puisse aussi être identifiable au sein d'une de ces pratiques qui ont construit l'idée d'une étrangeté éducative spartiate, je veux parler de la pédagogie du vol.

La chose est bien connue, c'est toujours avec parcimonie que sont nourris les jeunes Spartiates. En dépit des quelques justifications d'ordre diététique et esthétique que Xénophon et Plutarque tentent d'apporter en faveur d'un tel rationnement, il ressort clairement de leurs témoignages que ces enfants ne sont pas suffisamment nourris, en tout cas pas suffisamment pour ne pas ressentir la faim. C'est d'ailleurs dans le but de la soulager que, nous dit Xénophon, il a été permis aux enfants, « non pas de prendre sans peine ce qui leur manque, mais de dérober de quoi se défendre contre elle[707]. » Plutarque est plus précis dans sa description : pour la préparation des repas, l'irène commande à ceux des enfants qui sont les plus forts d'apporter du bois et à ceux qui le sont moins, d'apporter des légumes ; et précise-t-il, « pour en apporter, ils doivent voler, les uns, en allant dans les jardins, et les autres en se glissant dans les syssities des hommes avec beaucoup d'adresse et de précaution[708]. » La description rappelle assez celle du jeune époux devant se glisser chez sa femme. Gare au mauvais voleur, cependant ; s'il est pris la main dans le sac, « il reçoit de nombreux coups de fouet pour s'être montré négligent (*rhatumôs*) et maladroit (*atechnôs*)[709] » et de plus doit endurer la faim.

L'intérêt de cette pratique du vol, Xénophon et Plutarque sont d'accord pour le dire, est d'ordre pédagogique. Afin de voler, les enfants doivent faire preuve de ruse et d'audace. Xénophon explique que « celui qui a l'intention de voler doit rester éveillé la nuit, et pendant le jour ruser et se poster en embuscade, et qu'il doit aussi disposer des guetteurs s'il veut s'emparer de quelque chose. » Il ajoute : « Si donc Lycurgue a ainsi formé les enfants à tout cela, son but était évidemment de les rendre plus habiles à se procurer le nécessaire et plus

[707] *Ibid*., 2, 6.

[708] Plutarque, *Lyc*., 17, 5. « παρεισρέοντες εὖ μάλα πανούργως καὶ πεφυλαγμένως ».

[709] *Ibid.*

propres à la guerre[710]. » Cette visée militaire est confirmée par Plutarque, qui explique que par le biais du vol, les enfants « apprennent ainsi à attaquer habilement ceux qui dorment ou se relâchent de leur surveillance (*rhatumô phulattousi*)[711] ». Mais si le vol est alors autorisé, pourquoi donc punir si sévèrement les voleurs qui se font attraper ? Et bien parce que, nous dit Xénophon, « tous les maîtres du monde corrigent aussi les mauvais élèves. C'est donc à cause de leur gaucherie à voler que les Spartiates punissent les enfants pris sur le fait[712]. » Il n'est donc pas proscrit de voler, mais, en revanche, interdit de mettre le vol en lumière, au sens premier du terme. Le vol, tout comme le voleur, doivent demeurer dans l'ombre. On apprend d'ailleurs à ce sujet d'Isocrate que lorsque les Spartiates envoient leurs enfants voler les habitants des campagnes, ils prétendent en fait les envoyer chasser[713]. On cherche donc à contrôler la capacité qu'ont les enfants à temporairement se soustraire à la surveillance généralisée, et cela même si, de façon quelque peu contradictoire, ce contrôle s'avère, au final, être une autre forme de surveillance. Une sorte de surveillance inversée qui se veut d'ailleurs tout aussi contraignante comme en témoigne, et ce malgré son caractère certainement fictionnel, le sens d'une anecdote rapportée par Plutarque : « Les enfants qui volent se préoccupent tellement de n'être pas pris que l'un deux, qui avait dérobé un renardeau et le tenait caché sous son manteau, laissa, dit-on, la bête lui déchirer le ventre avec ses griffes et ses dents, et, pour n'être pas découvert, soutint la douleur jusqu'à en mourir[714]. »

Xénophon – comme Plutarque d'ailleurs – place en étroite relation cette permission quotidienne du vol de nourriture avec le rituel qui se déroule autour de l'autel d'Artémis Orthia. S'il n'est pas question de discuter ici des liens éventuels entre une pratique éducative quotidienne et une pratique rituelle[715], il faut remarquer que dans la version première du rituel, telle que nous la rapporte Xénophon, c'est une logique assez similaire à celle du vol qui semble à l'œuvre, l'ombre en moins : le groupe des enfants assaillants doit en effet parvenir à se soustraire à la vigilance de ceux qui fouettent, et ce dans le but de dérober un maximum de

[710] Xénophon, *Const. Lac*., 2, 8.

[711] Plutarque, *Lyc*., 17, 6.

[712] Xénophon, *Const*. Lac., 2, 8.

[713] Isocrate, *Panath*. 210.

[714] Plutarque, *Lyc*., 18, 1.

[715] Cf. notamment sur cette question Ducat Jean, « Du vol dans l'éducation spartiate », *Métis N. S.*, 1, 2003, p. 95-110.

fromages[716]. Dans la version tardive du rituel[717] qui est celle à laquelle Plutarque fait référence (le concours d'endurance), l'idée d'échapper à la vigilance de surveillants semble en revanche avoir complètement disparu. Il n'est d'ailleurs plus question de se soustraire à quoi que ce soit ; les éphèbes doivent au contraire entièrement se soumettre au fouet. La surveillance à laquelle sont soumis leurs corps est triple : outre la surveillance exercée de fait par ceux qui fouettent, s'ajoutent d'une part la surveillance exercée par l'ensemble des spectateurs qui, d'une certaine manière, se font donc œil de la cité, mais aussi celle, d'autre part, de la divinité elle-même, par le truchement de sa prêtresse. On apprend en effet de Pausanias, que la prêtresse de la déesse qui préside à la flagellation, tient dans ses mains une statue de la déesse. Cette dernière semble d'ordinaire assez légère. Mais si l'une des personnes chargées du fouet en vient à retenir ses coups – parce qu'il peut être par exemple, dit Pausanias, intimidé par les origines familiales de l'éphèbe qu'il est en train de fouetter – alors la statue s'alourdit subitement et la prêtresse ne peut quasiment plus la supporter ; signe qu'il faut alors fouetter davantage[718] ! Il est difficile de dire si les logiques différentes qui animent respectivement l'ancien et le nouveau rituel sont plus généralement significatives d'une évolution des modalités de la surveillance à Sparte. Quoi qu'il en soit, il semble qu'il y ait place dans la cité des *homoioi* pour des moments de soustraction à l'œil de la cité. Des occasions (*kairos*) qu'il faut savoir saisir et qui témoignent d'une capacité à se soustraire à la potentialité permanente et omniprésente de la surveillance. Une capacité visiblement fort valorisée d'un point de vue social, comme semble en témoigner la description d'Isocrate :

« Ceux qui ont commis le plus de méfaits et sont parvenus à les cacher, jouissent parmi les jeunes gens d'une considération supérieure aux autres, et lorsqu'ensuite ils entrent dans la catégorie des hommes faits, s'ils demeurent fidèles aux habitudes contractées dans leur enfance, ils sont en bonne place pour accéder aux plus hautes charges[719]. »

Une capacité à se soustraire, pour quelques instants, tellement valorisée, qu'il est

[716] Xénophon, *Const. Lac*., 2, 9.

[717] Pour une bibliographie exhaustive des sources concernant la flagellation rituelle des éphèbes spartiates, cf. Kennell Nigel M., *The gymnasium of virtue : education and culture in ancient Sparta*, Chapel Hill (N.C.) ;

[718] Pausanias, III, 16, 10-11.

[719] Isocrate, *Panath*. 212.

demandé aux meilleurs d'entre eux de sortir de la lumière pour presque totalement disparaître.

B.III.2 Réinterroger la cryptie

La cryptie est une pratique spartiate qui a fait couler beaucoup d'encre, d'une part en raison de son caractère tout à fait singulier qui n'a cessé d'interroger les historiens, mais aussi en raison de l'imprécision des sources qui nous la font connaître. Il ne s'agira pas ici d'en discuter tous les aspects, simplement de la faire entrer en résonance avec ce que l'on a déjà pu voir des mécanismes multiples de la surveillance à Sparte.

Les *Lois* de Platon sont la plus vieille source sûre qui nous fasse connaître la cryptie, mais elle demeure peu précise[720]. Une scholie vient heureusement compléter le philosophe :

« On envoyait un jeune hors de la ville, avec pour consigne de ne pas être vu pendant tel laps de temps. Il était donc forcé de vivre en parcourant les montagnes, en ne dormant que d'un œil, afin de ne pas être pris, sans avoir recours à des serviteurs ni emporter de provisions. C'était aussi une autre forme d'exercice pour la guerre, car on envoyait chaque jeune homme nu, en lui enjoignant d'errer toute une année à l'extérieur, dans les montagnes, et de se nourrir à l'aide de rapines et d'expédients semblables, cela de manière à n'être visible pour personne. C'est pourquoi on l'appelait cryptie : car on châtiait ceux qui avaient été vus quelque part[721]. »

Obligé de se cacher, de se terrer, et errant dans les montagnes, le jeune spartiate, dans cette description, dit Edmond Lévy, fait penser à un gibier qui serait chassé[722]. Comme perpétuellement surveillé, il doit veiller et fuir, sous peine d'être châtié. De plus, sa vie au cours de cette période apparaît plus que rude : sans aucune provision, le jeune passe un an nu nous dit-on[723], à voler de quoi vivre. Et tout ceci aurait, visiblement, une vocation militaire,

[720] Platon, *Lois*, I, 633 b-c.

[721] Scholie à Platon, *Lois*, I, 633 b-c. Trad. Piérart Marcel, cité par Ducat Jean, « la cryptie en question », *in* Brulé Pierre et Oulhen Jacques (dir.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Yvon Garlan*, Rennes, PUR, 1997, p. 54-55.

[722] Lévy Edmond., « La kryptie et ses contradictions », *Ktèma*, 13, 1988, p. 250.

[723] Cf. *Ibid.* Lévy suggère que le *gymnos*, autant que nu, puisse signifier sans armes ou tout du moins sans l'équipement hoplitique.

serait une manière de préparation à la guerre ? Peut-être ; néanmoins nombreux sont les historiens qui ont tôt fait remarquer que cette façon de vivre dans la ruse et la dissimulation ne correspondait en rien à l'art de la guerre spartiate. Apprendre à voler ne prépare en effet pas à tenir son rang au sein de la phalange hoplitique, pas plus qu'errer nu ne permet d'entraîner le jeune à supporter le lourd équipement hoplitique. Une première hypothèse a donc vu le jour pour tenter de combler ce décalage. Ce futur guerrier, dit Jeanmaire, ressemble plus à un rampeur de brousse qu'à un hoplite spartiate. C'est donc que cette pratique recouvre une logique différente de la logique militaire : elle est un rite d'initiation où l'exclusion de la cité et l'errance dans les montagnes correspondent à la mort symbolique du néophyte dans le processus initiatique, avant sa réintégration, en tant qu'adulte parmi le groupe des adultes. On connaît maintenant la chanson. Plus intéressante pour mon propos est une remarque de Jean Ducat sur ce même décalage entre art de la guerre et prescriptions faites aux cryptes. Selon Ducat, c'est le scholiaste aux *Lois* de Platon qui nous a « le plus fidèlement transcrit le mot d'ordre qui est au cœur de la cryptie » : ne pas être vu (*mè ophthènai*). « Ne pas être vu » plus que « se cacher », puisque « se cacher n'est que *le moyen* pour ne pas être vu[724] ». Pourtant l'historien fait remarquer qu'à la guerre, l'invisibilité est un moyen, non une fin. Et surtout, l'invisibilité n'a de sens que si, ce que l'on peut voir, peut être communiqué[725]. Or, explique-t-il, « il est clair d'une part que le crypte n'a rien à voir, et, d'autre part, que, même s'il voyait quelque chose, son "invisibilité" lui interdirait de rendre compte[726]. » D'où sa conclusion : la cryptie a quelque chose de gratuit, elle n'est ni une activité militaire, ni même un entraînement. Il n'est pas certain, comme nous allons le voir, que le crypte n'ait rien eu à voir. Quoi qu'il en soit, il semble en tout cas important de prendre toute la dimension anthropologique que revêt l'invisibilité de la cryptie et pour laquelle Ducat n'hésite pas à parler de tabou :

« Cette formulation [*mè ophthènai*] accentue le côté d'interdit, presque de tabou, de ce mot d'ordre ; avec cette particularité que si le crypte est l'objet d'un tabou visuel (il doit, littéralement, se rendre invisible), en cas d'infraction, c'est lui qui est puni, non ceux qui l'ont

[724] Ducat Jean, « la cryptie en question », *op. cit.*, p. 68. C'est l'auteur qui souligne.

[725] « D'où la trilogie du renseignement militaire, dit-il : voir – sans être vu – rendre compte. »

[726] *Ibid.*, p. 69.

vu[727]. »

Les cryptes n'ont-ils vraiment rien à voir ? Deux sources mentionnent une forme de chasse aux hilotes effectuée par les cryptes[728]. Regardons la description de Plutarque :

« Voici en quoi consistait la cryptie. Les chefs des jeunes gens (*neoi*) envoyaient de temps à autre dans la campagne, tantôt ici, tantôt là, ceux qui passaient pour être les plus intelligents, sans leur laisser emporter autre chose qu'un poignard et les vivres nécessaires. Pendant le jour, ces jeunes gens, dispersés dans des endroits couverts, se tenaient cachés et se reposaient ; la nuit venue, ils descendaient sur les routes et égorgeaient ceux des hilotes qu'ils y pouvaient surprendre. Souvent aussi, ils se rendaient dans les champs et tuaient les plus forts et les meilleurs ».

Il ressort tout d'abord de ce témoignage le caractère visiblement très élitiste de cette institution. Ce sont seulement les plus brillants des jeunes gens qui sont choisis pour devenir cryptes. En cela, il s'agit sans aucun doute d'un véritable honneur. Il faut voir, ensuite, comment ce témoignage, mis en regard avec la scholie aux *Lois* de Platon, paraît opérer un retournement des rapports de pouvoir. Si le crypte est certes toujours celui qui se cache, il semble pourtant passer de la position de gibier à celle de chasseur[729]. Un chasseur d'hilotes dont les meurtres semblent même institutionnalisés puisque Plutarque ajoute que selon Aristote, « les éphores eux-mêmes, dès qu'ils entraient en charge, déclaraient la guerre aux hilotes, pour qu'on pût les tuer sans contracter de souillure[730]. » Jeanmaire avait vu dans ce meurtre, on l'a dit, une forme d'épreuve probatoire permettant l'accès du crypte à l'âge adulte. Le caractère très élitiste de cette pratique vient cependant tout de même limiter cette hypothèse, me semble-t-il. On constate, en revanche, que la cryptie, telle qu'on peut la reconstituer tout du moins, continue d'exprimer l'ambivalence des prescriptions contradictoires qui paraissent caractériser l'éducation. Les cryptes occupent, en effet, une position tout ambiguë puisqu'alors même qu'ils sont surveillés, il semble que la cité leur

[727] *Ibid.*

[728] Hérakleidès, fgt 10 Dilts = Aristote, fgt 611, 10 Rose ; Plutarque, *Lyc*, 28, 3-5.

[729] Cf. Lévy Edmond., « La kryptie et ses contradictions », *op. cit.*, p. 250 : « le gibier est devenu chasseur rusé ».

[730] Plutarque, *Lyc.*, 28, 7.

confie une mission de surveillance. Et peu importe que le meurtre des hilotes ait été une exception ou la règle. La logique demeure ici la même, une logique où il leur faut être surveillés/surveillants.

Qu'il s'agisse du vol ou de la cryptie, Jean-Pierre Vernant avait déjà aperçu cette ambiguïté de l'éducation spartiate : si d'un côté « l'œil de la cité, multiplié, est sans cesse posé » sur le jeune, dit-il, dans le même temps « on lui impose une conduite de cache, de dissimulation, de secret, qui s'achève et culmine dans la cryptie[731] ». Vernant lit cette ambiguïté à travers le même prisme qui lui a permis de conduire toute son étude : la dissimulation et la fraude sont donc à l'opposé de l'obéissance et du conformisme comme la honte est à l'opposé de la gloire. Ces « formes d'altérité », conclut-il, « jalonnent le champ où se situe l'adolescence et dont il faut avoir exploré les extrêmes frontières pour s'intégrer au même, pour devenir à son tour un égal, ἴσος, un semblable, ὅμοιος, parmi les ἴσοι et les ὅμοιοι[732]. ». Il me semble cependant qu'une lecture quelque peu différente peut être proposée de ce qui nous apparaît comme une forme d'ambiguïté. La dissimulation n'est peut-être en effet pas tant l'opposé de l'obéissance, qu'une de ses conséquences. Le jeune spartiate doit, en effet, se cacher pour voler correctement, comme l'exige la cité, de la même façon que les jeunes mariés ont obligation de se cacher pour avoir des relations sexuelles correctes et non honteuses ou que les hommes doivent savoir se faire discrets lorsqu'ils rentrent des repas communs parfois trop alcoolisés. Se cacher, se soustraire à la surveillance généralisée, permet donc d'accéder à un spectre de pratiques qui en pleine lumière sont normalement proscrites. Selon cette perspective, n'est-il pas possible de suggérer alors qu'en disparaissant presque totalement, le jeune crypte fait montre de l'entièreté de sa capacité à assumer la plus visible et en même temps la plus cachée des pratiques, la surveillance elle-même ? L'on pourrait, alors, voir dans la cryptie une sorte de paroxysme de cette logique ambiguë de la surveillance où les jeunes Spartiates, tout juste sortis de l'agôgê, montrent, s'il en était encore besoin, qu'ils sont parmi les plus qualifiés de ceux qui, tout en y étant eux-mêmes soumis, sont comme au sommet de cette chaîne de la surveillance, les *homoioi*.

[731] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *op. cit.*, p. 294.

[732] *Ibid.*, p. 298.

B.IV *L'agôgê, au carrefour des surveillances*

La surveillance à Sparte paraît s'exercer selon, au moins, trois modalités, conditionnées par l'existence de trois dimensions différentes de ce que l'on peut ranger sous le terme de surveillance. Ces différentes modalités de la surveillance peuvent être décrites comme suit :

-une surveillance réciproque : c'est le cœur de la société des *homoioi*, une société du face-à-face, de la réciprocité. Lors des repas communs ou à la guerre, c'est d'elle dont il est question. À travers l'encouragement à l'émulation à laquelle ils sont sans cesse soumis, les enfants en font aussi très tôt l'expérience. Cette surveillance suppose l'égalité des surveillants et des surveillés.

-une surveillance unilatérale, qui s'exerce de surveillants à surveillés : c'est elle qui s'exerce à l'encontre des populations non spartiates et particulièrement des hilotes. Ce type de surveillance suppose des rapports de pouvoir dissymétriques entre surveillants et surveillés. Ce sont les soubassements idéologiques et politiques à la base de cette dimension de la surveillance qui ont fait dire à certains de Sparte qu'elle était une « société encerclée ». Dans une moindre mesure, c'est cette modalité unilatérale qui s'exerce à l'encontre des enfants et des femmes.

-Une surveillance contradictoire : c'est l'exercice de la cryptie où l'on est, à la fois, surveillant et surveillé, mais toujours encouragé à déjouer cette surveillance.

Ces trois modalités de la surveillance sont dépendantes de trois dimensions de ce qui relève pour nous du domaine de la surveillance :

-une surveillance du même (*homoios*/*homoios* ; *enfant*/*enfant*) qui s'exerce entre pairs.

-une surveillance de l'autre (hilotes, femmes, enfants) où l'altérité est pensée à partir du groupe des *homoioi* fondé lui-même sur le principe d'une surveillance réciproque.

-une surveillance de soi-même : elle se manifeste à travers le contrôle de soi (*enkrateia*)

Loin d'être indépendantes les unes vis-à-vis des autres, ces différentes formes de la surveillance sont en réalité en lien étroit. Il me semble, pour conclure, que l'on peut faire l'hypothèse que c'est la maîtrise de la surveillance de soi qui conditionne la possibilité

d'exercice des autres types de surveillances, et l'agôgê est une des modalités choisies pour y aboutir[733]. Dans cette perspective, la cryptie, comme une sorte de point d'orgue de l'éducation spartiate, apparaît à la fois comme l'examen de maîtrise de cette surveillance de soi et la mise en pratique des nouveaux pouvoirs de surveillance que cette maîtrise nouvelle offre.

C Marquer l'initiation : une anthropologie historique du corps de l'initié est-elle possible ?

Si l'on rejette l'idée que l'agôgê spartiate puisse n'être qu'un long rite d'initiation, il devient impossible pour l'historien, en l'état des sources grecques, de produire la description et l'analyse d'une initiation complète dans aucune des communautés grecques quelles qu'elles soient. D'où, il s'impose aux historiens d'aller piocher, çà et là, diverses pratiques rituelles et de chercher à les analyser comme si elles étaient des éléments isolés d'initiations à l'âge adulte. Car, il ne saurait être question d'en rester au degré de généralités dont sont porteurs les marqueurs initiatiques grecs que l'historiographie a permis de faire émerger. Ceux-ci ne sont qu'un prétexte pour permettre la mise au jour de pratiques rituelles initiatiques ; comme je l'ai déjà dit, ils servent de boussole heuristique. Les pratiques rituelles sont en effet indissociables de l'idée même de rites d'initiation, car au-delà des institutions sociales (éphébie, agôgê, etc.) qui éventuellement la supportent et des schèmes de pensées (chasseur noir) qui la soutiennent, l'initiation voit son efficience fondamentalement liée à sa ritualisation. Nous allons vite y revenir, mais c'est notamment à travers la puissance de ritualisation dont ils sont porteurs que les rites d'initiation se veulent performatifs. Au sein de l'historiographie grecque des rites d'initiation, l'attention a souvent été retenue par des pratiques rituelles juvéniles jugées quelque peu hors norme (mimétisme animal, flagellation, travestissement, etc.) au détriment de pratiques qui semblaient davantage relever du quotidien de la religion des sociétés grecques (processions, chœurs, sacrifices, purifications). Ces dernières sont pourtant bien plus nombreuses et constituent souvent, en dehors des grands dossiers initiatiques que sont la flagellation à l'autel d'Orthia et les complexes cultuels à la mode Brauron, les seules preuves

[733] Cf. Richer Nicolas, « "Eunomia" et "Eudaimonia" à Sparte », *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 4, 2001, p. 31 : « Dans la réalité, il semble en effet que les Spartiates aient pratiqué une sacralisation des différentes formes de la maîtrise de soi, pour amener les individus à servir au mieux la collectivité. »

matérielles de ces supposés rites d'initiation. Le problème principal de ces pratiques toutes banales de la religion des jeunes est cependant qu'à la différence des pratiques jugées extraordinaires, elles ne semblent pas d'emblée faire sens. Je veux dire par là que ce n'est que dans la mesure où elle prend place dans le cadre plus général d'un culte possédant une ambiance particulière jugée initiatique, qu'une procession, par exemple, sera jugée comme pouvant être reliée à l'idée d'une initiation[734]. Or il est maintenant évident que les marqueurs de l'initiation ne jouent pas peu dans la définition de cette ambiance. On comprend donc l'importance de la subjectivité de l'historien dans la désignation d'une pratique rituelle comme relevant ou non du domaine initiatique[735].

Néanmoins, il faut voir aussi que, qui dit pratiques rituelles, dit, aussi, agents rituels. Or, c'est bien de l'efficacité de ces pratiques rituelles sur les agents rituels dont dépend l'efficience initiatique. Des agents rituels qui, dans les contextes initiatiques, subissent autant qu'ils n'effectuent certains gestes que l'on suppose posséder une efficacité de l'ordre du religieux. C'est donc aux novices ou néophytes qu'il nous faut maintenant faire face, et plus particulièrement à leurs corps en tant que vecteur et mémoire de l'initiation[736]. Une anthropologie du corps de l'initié est-elle possible ? C'est à une telle question que j'essaierai d'apporter quelques hypothèses, en continuant de prendre un parti pris résolument historiographique afin d'analyser les multiples manières dont les historiens ont pensé et dit ce corps.

Pour débuter, j'aimerais repartir d'un constat et d'un postulat qui ont tous deux déjà été

---

[734] Les exemples sont nombreux. Nous aurons l'occasion d'en analyser trois d'un peu plus près dans la dernière partie de ce travail (*infra*, chapitre 7).

Précisons, cependant, que certaines de ces pratiques ordinaires semblent avoir acquis une forme de lien privilégié avec l'initiation. C'est le cas par exemple des chœurs de jeunes filles pour lesquels Jenifer Neils explique que malgré leur omniprésence, et le fait donc qu'ils remplissent à n'en pas douter des fonctions multiples, ils ont été vus par certains chercheurs comme des rites d'initiation pour les jeunes filles sur le point de se marier. Cf. Neils Jenifer, Children and Greek Religion, *in* Neils Jenifer, Oakley John H. (éd.), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Cildhood from the Classical Past*, New Haven and London, Yale University Press, 2003, p. 155.

[735] J'évoquais, par exemple, en introduction la différence d'interprétation de l'arrhéphorie qu'ont proposée Pierre Brulé (1987) et Guy Donnay.

[736] Sur le corps comme mémoire de l'initiation, cf. Bourdieu Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, p. 61.

évoqués depuis le début de ce travail. Le constat consiste à redire qu'en dépit des travaux nombreux qui ont pris à bras le corps la question des rites d'initiation grecs, ceux-ci restent largement dépendants de l'interprétation qui est faite de quelques mythes, en raison de la faiblesse des éléments matériels allant dans le sens de l'existence de rites d'initiation dans les sociétés grecques anciennes. Or, ce décalage éventuel entre ce qui se passe dans le mythe et ce qui est censé se passer dans le rite m'est toujours apparu comme problématique. J'aimerais donc en faire mon point de départ. Le postulat consiste, lui, à poser, à la suite de Nikolay Koposov[737], comme une sorte de pierre angulaire et en même temps d'angle mort de l'opération historiographique, l'importance des mécanismes non linguistiques, telles les images mentales, dans le processus de fabrication de l'histoire. Il me semble clair que certains d'entre eux sont éminemment à l'œuvre dans la construction du corps des novices grecs. Il va donc falloir en dire un mot.

Il me semble, par ailleurs, important de préciser ici comment ont émergé pour moi ces questions autour du corps des novices grecs. À l'été 2012, Lydie Bodiou m'a de façon sympathique proposé de participer à une journée d'étude qu'elle co-organisait à Poitiers et qui devait se dérouler au début de l'année 2013. J'y ai répondu favorablement[738]. Mais lorsqu'il a été question de réfléchir à la question du corps et de l'image, à travers le prisme initiatique – ou vice versa –, je suis resté pour un certain temps quelque peu perplexe. Comment, en effet, aborder sérieusement le corps des néophytes grecs, en dehors des seuls cratérisques attiques représentant ces jeunes filles qui dansent ou courent pour Artémis et des témoignages divers qui rapportent la douleur vécue par les éphèbes spartiates flagellés ? Parler d'image entendue comme une « reproduction visuelle d'un objet sensible » me paraissait impossible ; en revanche, si je me permettais d'étendre cette notion d'image à l'idée d'une « représentation mentale d'origine sensible », alors peut-être était-il possible de trouver quelque chose à raconter[739]. Le déclic m'est venu d'un appel à communication pour un colloque organisé à l'ENS de Lyon les 17 et 18 octobre 2013 et portant également sur la thématique du corps[740].

---

[737] Koposov Nikolay, *op. cit.*

[738] Bodiou Lydie, Dasen Véronique et Prost Francis (dir.), « Corps imagés, corps en images dans l'Antiquité », Journée d'Études du 7 mars 2013. J'y ai, finalement, présenté une communication intitulée « Rites d'initiation grecs : mort symbolique, image du corps et pratiques corporelles ».

[739] Ces deux définitions du mot image sont tirées de *Le nouveau Petit Robert de la langue française*, 2010.

[740] Cf. Appel à communications : « Corps et représentations : une liaison dangereuse ? », colloque organisé par le laboratoire junior « Corps : Méthodes, Discours et Représentations » les 17 et 18 octobre 2013 à l'ENS de

Cet appel mettait en tension les notions de corps réel/corps référent et corps représenté/corps sémiotique afin de chercher à interroger leurs rapports. Les organisateurs estimaient alors :

« C'est dans ce passage du corps représenté au corps référent (et vice-versa) que réside le danger de l'interprétation, pour toutes les sciences humaines, un danger cependant nécessaire puisque c'est le prix à payer pour pouvoir dire quelque chose du corps. »

Le colloque se proposait donc d'interroger « la place du corps réel dans le système de représentation ; l'organisation des formes de la représentation en fonction du corps ; et le statut du corps représenté ». Il m'a alors sauté aux yeux qu'il me serait bien difficile de mettre en œuvre un tel programme au sujet des initiations grecques et des corps des novices leur étant soumis. En effet, pour bien des exemples cultuels, l'existence du corps réel (novice) n'étant que simplement postulée à partir du corps représenté (mythique), il s'avère impossible de penser sa place dans le système de représentation, à part éventuellement constater son absence. Cet état de fait m'a paru, en outre, aggravé par l'introduction, au sein du paradigme des rites d'initiation, d'une sorte de troisième corps, que l'on a déjà eu l'occasion d'approcher dans la première partie de ce travail, et qui découle directement du recours à une certaine forme de comparatisme : le corps "synthèse ethnographique" de l'initié. C'est-à-dire le corps que l'on imagine être celui de l'initié moyen à partir de l'ensemble des études ethnographiques traitant de l'initiation. Il m'a semblé que ce troisième corps, dont on a vu l'importance dans la construction de l'initiation grecque, ne pouvait pas ne pas avoir de conséquences en termes d'appréhension des "corps réels" des néophytes grecs. C'est donc finalement la relation complexe qui lie ces trois types de corps qu'il faut analyser – en n'oubliant pas, j'y reviendrai, de garder à l'esprit un quatrième membre de l'équation, à savoir le corps de l'historien.

Deux précisions méthodologiques pour terminer. Malgré l'utilisation des deux termes "corps réel" et "corps représenté", il ne s'agit pas d'affirmer, comme l'explique Jean-Pierre Warnier, que l'un est plus "réel" que l'autre : « les deux appartiennent à deux ordres différents du "réel[741]" » ; et on doit s'interroger avec Barbara Michel sur la pertinence même que

---

Lyon.

[741] Warnier Jean-Pierre, « Le corps du litige en anthropologie », *in* Memmi Dominique, Guillo Dominique et Martin Olivier (dir.), *La tentation du corps. Corporéité et sciences sociales*, Paris, Éditions de l'École des

pourrait avoir l'idée d'un vécu qui précéderait le conçu[742]. Ceci étant précisé, l'on voit bien la distinction qu'il s'agit néanmoins de mettre en évidence à travers ces deux formes du réel. Je compte sur cette distinction pour me permettre de montrer que les relations de l'un et l'autre de ces corps constituent un impensé de l'historiographie des rites d'initiation grecs et que cet impensé n'est pas sans poser problème pour l'appréhension même de cette catégorie anthropologique. Par ailleurs, je tiens à préciser qu'il ne s'agit pas de fondre comme un tout, corps représenté et mythe d'une part, et corps réel et rite d'autre part. On a dit, en effet, que dans le processus de représentation, le corps réel se voulait aussi corps référent. Or assimiler corps représenté à mythe et corps réel/référent à rite reviendrait finalement à faire nécessairement du mythe une représentation du rite (devenu référent) ; ce que je ne pense pas qu'il soit, du moins pas toujours et pas si facilement. J'entendrai donc plutôt par corps réel, le monde vécu à travers la chair, les sens et l'esprit (mais un monde nécessairement conçu) et par corps représenté, un mode parmi d'autre d'appréhension de ce monde.

C.I *La triade du corps (réel/représenté/ethnographique) : des images corporelles pour quels corps ?*

Une partie de l'analyse que j'entends mener ici a déjà été entamée précédemment. Au moment où je cherchais, en effet, à comprendre comment Jane Ellen Harrison était parvenue à construire une interprétation initiatique de l'Hymne des Courètes, on a vu combien la construction des corps, à la fois des novices, et de leurs initiateurs, s'avérait essentielle pour la solidité plus générale de son hypothèse, et comment cette construction était passée par le rapprochement d'une représentation mythologique grecque avec une photographie

---

Hautes Études en Sciences Sociales, 2009, p. 171-197.

[742] Michel Barbara, « Corps colonisé, imaginaire dépossédé », *in* Fintz Claude (coord.), *Les imaginaires du corps. Pour une approche interdisciplinaire du corps. Tome 2. Arts, sociologie, anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 371-2 note 1. Après avoir rappelé combien il est difficile de déterminer le rapport entre imaginaire et représentation, elle ajoute, ce qui est de toute importance pour poser des limites à mon propos : « Quant aux pratiques prétendument étudiées par certaines sociologies, il ne s'agit à notre avis que de représentations (au mieux de type second-sociologiques) des dites pratiques. Entre pratiques, représentations et imaginaire, le terme le plus complexe à définir est celui sur lequel peu s'interrogent : celui de pratique… Fait-il appel aux vécus hors conçu ? »

ethnographique dont on pouvait supposer qu'elle avait saisi le “réel” d'une initiation contemporaine. J'ai dit combien cette étape de son argumentaire me paraissait fondamentale car c'est elle qui permettait de véritablement donner une texture presque matérielle à des initiés qui ne seraient sinon restés que de papier. La démonstration ayant déjà été faite, je ne reviendrai donc pas sur la façon dont Harrison a construit le corps des initiés crétois au croisement du corps des Courètes mythiques et de novices Akikúyu[743]. Il me semble, en revanche, important pour la suite de mettre à nouveau en évidence le transfert de corps référents, de la nature vers l'humain, qu'Harrison a impulsé en proposant sa géniale hypothèse de l'initiation. Au sein du paradigme magico-agraire, alors dominant et dans lequel se fondait parfaitement le démembrement puis la résurrection d'un enfant mythique, Harrison rappelait que l'explication “orthodoxe” faisait de cet enfant un “corn-baby” (ou “year-baby”), sorte d'esprit de la végétation mis en pièce en hiver puis rétabli au printemps. C'est-à-dire que dans le cadre de l'hypothèse agraire, aux représentations d'ordre mythique que sont le jeune Megistos Kouros ou le jeune Dionysos-Zagreus de la tradition orphique, ne correspondent pas, dans le réel du vécu humain, des corps juvéniles (ou même enfantins) humains qui en seraient les corps référents, comme ce sera le cas dans l'hypothèse initiatique défendue par Harrison, mais un esprit de la végétation et en dernière instance, derrière lui, la nature elle-même – les péripéties que rencontrent les jeunes dieux devenant, à travers le même rapport représentation-référent, le processus du cycle de la vie. C'est à ce niveau-là qu'Harrison opère un transfert. Le référent de ces enfants mythiques dépecés n'est plus – ou plus seulement – une nature que l'on aurait anthropomorphisée, mais les jeunes gens que l'on soumet à l'initiation, à travers un processus de mort-renaissance symbolique. Pourtant, au-delà de ce transfert essentiel, il faut voir que dans l'une comme dans l'autre de ces hypothèses, le référent de la représentation ne nous est jamais d'emblée donné. Au contraire, il est déduit de la représentation qui est censée lui être liée par le processus de représentation. Il y a donc là un biais méthodologique à partir duquel il est possible d'amorcer une réflexion.

Pour ce faire, je partirai de l’analyse épistémologique que Jean-Pierre Warnier donne du traitement du corps en anthropologie. Pour amorcer sa réflexion, Warnier prend comme point de départ ce qu’il nomme « l’effet Magritte », en référence à la série de tableaux réalisés par René Magritte entre les années 20 et 60, et dont l'un des plus célèbres, *La trahison des images* (1929), représente une pipe à tabac sous laquelle est écrit « Ceci n’est pas une pipe ».

[743] *Supra*, p. 219 sq.

Selon Warnier, Magritte a évidemment raison : une pipe et le tableau d'une pipe sont bien deux choses dont il faut faire la distinction. Et plus généralement, « la représentation n'est pas la chose représentée[744] ». Pourtant, constate-t-il, dans le domaine de l'écriture anthropologique, la distinction entre le corps et la représentation du corps est parfois évanescente. On glisse facilement de la chose à sa représentation et vice-versa. Selon lui, ce biais méthodologique « assure le primat des représentations sur la chose et la pratique[745] ». Comme possible raison de ce primat des représentations sur la chose et la pratique, Warnier pointe la dépendance des enquêtes ethnologiques vis-à-vis des verbalisations des informateurs, une ethnologie qu'il qualifie de « logocentrique[746] ». Mais comment qualifier, alors, la dépendance de l'histoire grecque et de l'étude des rites d'initiation, aux sources écrites ! Warnier ajoute que le rapport du corps à la représentation du corps est pourtant complexe et parfois empreint de contradictions. Je souscris pleinement à cette idée qui renvoie plus généralement à la question du rapport de la représentation à la réalité, mais j'ajouterai que pour ce qui est des rites d'initiation grecs, un problème premier se surajoute à cette difficulté : celui du référent de la représentation, du référent de l'image. S'il est à peu près clair que le référent du tableau de Magritte a été une pipe, l'on a vu, avec Harrison, que les référents des représentations mythiques, qui sont bien souvent nos seuls moyens d'approcher l'initiation grecque, n'ont rien d'évident.

Je ne reviendrai pas sur la manière dont Pierre Vidal-Naquet a pu recourir à la métaphore du chasseur noir pour médiatiser et résoudre les tensions existantes entre les représentations (Mélanthos ou Mélaniôn) et les corps réels (ceux des éphèbes). Nous en avons déjà dit assez sur ce point. En revanche, il faut comprendre que si l'on ôte le truchement de ce corps intermédiaire, le lien de l'image à son supposé référent se distend fortement pour ne plus devenir qu'un ténu fil prêt à se rompre à tout moment. Deux exemples de la littérature historienne me serviront à questionner ce rapport corps référent / corps sémiotique.

[744] Warnier Jean-Pierre, *op. cit.* p. 173.

[745] *Ibid.*, p. 174.

[746] *Ibid.*

C.I.1 *Thésée ou l'imaginaire athénien* : isotopie politique *vs* isotopie végétale

« Plusieurs interprètes ont déjà relevé le caractère initiatique de l'itinéraire qui conduit Thésée et ses compagnons d'Athènes en Crète, puis, à travers l'épreuve du labyrinthe, de Crète à Délos et à Athènes. La victoire de Thésée sur le Minotaure peut être interprétée comme une résurrection après la mort initiatique que représentent, pour les jeunes Athéniens et Athéniennes accompagnant le héros, les errances dans le labyrinthe. Cet itinéraire mythique se répète sur le plan rituel à travers le rite du 6 Mounichion qui, dédié à Apollon, commémorait au début de l'été le départ de Thésée pour la Crète, et le festival des Pyanopsies-Oschophories qui fêtait, au début de l'automne, le retour du héros. Il est significatif que le rameau de l'*éirésioné* était porté autant à l'occasion du rituel du 6 Mounichion qu'à celle des Pyanopsies[747]. »

Peut-être me suis-je avancé trop vite ; peut-être est-il, en fin de compte, possible de reconstituer une initiation grecque dans son ensemble. L'ensemble rituel visiblement lié aux aventures crétoises du héros athénien Thésée semble en tout cas *a priori* offrir une excellente porte d'entrée pour une telle reconstitution. Cette citation extraite du *Chœurs de jeunes fille*s de Claude Calame souligne qu'il n'est en tout cas pas le premier à postuler, en 1977, le cadre initiatique de cet ensemble cultuel. Henri Jeanmaire et Pierre Vidal-Naquet l'ont entre autres précédé. De la séparation à la réintégration, en passant par la phase liminaire qui voit se produire la mort-résurrection, tous les éléments du schéma de Van Gennep semblent bien présents pour nous persuader de l'orientation initiatique de ce voyage mythico-rituel. D'autant plus qu'entre mythes et rites, la correspondance semble quasiment parfaite et transparente. Cette correspondance inclut évidemment les pratiques corporelles : pratiques corporelles représentées et pratiques corporelles effectuées et vécues par les jeunes athéniens apparaissent, si ce n'est identiques, du moins parfaitement connectées. D'une part, ce que font Thésée et ses jeunes compagnons devient signifiant pour les actes rituels effectués par les

[747] Calame Claude, *Chœurs*, *op. cit.*, p. 228-9. L'historien ajoute, p. 230 : « Le départ de Thésée pour la Crète représente le modèle mythique du début de l'initiation (le 6 Mounichion), son combat contre le Minotaure, la période de marge et d'épreuve, et le retour du héros à Athènes, la sortie de la période d'initiation (le 7 Pyanopsion). »

jeunes Athéniens. Mais, d'autre part, surtout, ce que vivent Thésée et ses jeunes compagnons, les jeunes Athéniens le vivent eux aussi à travers la pratique rituelle. Lorsque les uns ont peur, les autres tremblent. Lorsque les premiers disparaissent dans le labyrinthe, les seconds meurent à l'enfance. Et peu importe que l'on ne décèle pas facilement de correspondant rituel de l'épisode du Labyrinthe qui représente pourtant, sur le plan mythique, un des épisodes clefs des rites d'initiation (la mort symbolique du néophyte). L'ensemble paraît trop cohérent pour que ce simple constat puisse ébranler quelque conviction que ce soit.

Et pourtant... Et pourtant, seulement quelques années plus tard, Claude Calame ne croit plus vraiment au caractère initiatique de l'épisode crétois de la geste théséenne et des rituels qui lui sont supposément liés. Dès 1983, dans un article intitulé « L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite : un exemple grec[748] », puis définitivement dans son *Thésée et l'imaginaire athénien*[749], il rompt avec cette hypothèse initiatique. Au-delà de cet ensemble qui semblait solide, trop d'incohérences demeurent : ni Thésée ni Ariane ne sont véritablement plus des adolescents à initier ; et inversement, leurs jeunes compagnons ne paraissent pas réellement changer de statut à l'issue de leurs péripéties. Calame préfère au contraire souligner la « circularité de leur parcours » ; « plutôt la confirmation d'un statut que la transition d'un état ancien à un état nouveau[750] ». En outre, explique-t-il, l'application du schéma ternaire de Van Gennep aux récits du voyage crétois ne peut être réalisée qu'en minimisant certains épisodes (Naxos et Délos) au profit d'autres sur lesquels l'attention sera alors toute focalisée (Labyrinthe)[751]. Mais il y a plus. Et c'est ce qui m'intéresse pour notre questionnement sur la relation des corps représentés et des corps référents. D'un point de vue sémiotique, explique ainsi Calame, l'épisode crétois de Thésée détermine « une isotopie d'ordre politique » qui ne trouve pas de correspondance rituelle. Inversement, les rituels athéniens qui lui semblent liés paraissent déterminer « une isotopie végétale » – c'est-à-dire le fait que de Mounichion à Pyanopsion, les rituels athéniens suivraient le cycle de maturation des récoltes – quasiment absente de la légende[752]. Il en conclut que « mythe et rite peuvent donc se développer indépendamment, en ne disant, avec leurs moyens sémiologiques propres, que très

[748] Calame Claude, « L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite : un exemple grec », *Degrés*, n° 35-36, 1983, p. f1-f15.

[749] Calame Claude, *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, Payot, 1990.

[750] *Ibid*., p. 434.

[751] *Ibid*., p. 433.

[752] Calame Claude, « L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite », *op. cit*., p. f14.

partiellement la même chose[753]. » Les traits initiatiques qui pourraient éventuellement être repérés dans la geste Théséenne ont une valeur avant tout narrative : « ils n'impliquent aucun fondement nécessaire dans des institutions rituelles désormais fort éloignées de l'initiation tribale[754] ».

Mais comment expliquer ce décalage entre mythe et rite ? On a déjà souligné la relative autonomie de chacun vis-à-vis de l'autre. Et Calame envisage sérieusement que les liens entre certains rituels et le récit légendaire théséen n'aient d'ailleurs pu être que secondaires. Ainsi, peut-être, des Oschophories et Pyanopsies qui n'ont visiblement pas toujours été pensées comme liées au retour de Thésée à Athènes[755]. Mythe et rite sont donc largement autonomes et peuvent ne pas toujours parler de la même chose. Pourtant :

« Quand une certaine identité thématique la rend possible, la mise en relation des actions rituelles avec celles du mythe où les premières deviennent la conséquence logique des secondes ajoute au rite une dimension autant sur le plan syntaxique que sur le plan sémantique. Par cette inscription de la séquence rituelle dans la logique narrative du mythe, Thésée devient le destinateur du *on* sujet des actions des Pyanopsies ou des Oschophories. Narrativement l'action du mythe assume ainsi la fonction de la phase de manipulation, puis de sanction de l'action accomplie dans le faire rituel […] ».

Deux commentaires me viennent à l'esprit. Cette citation de Calame met tout d'abord indirectement en évidence, me semble-t-il, le rôle joué par le supposé lien indéfectible mythe/rite, dans la construction du paradigme initiatique. En oubliant la contingence de cette identité thématique entre actions rituelles et actions mythiques, l'historiographie initiatique a souvent inconsciemment postulé la nécessité d'un lien originel entre actions rituelles et mythiques (peu importe, ici, auxquelles des deux, différemment selon les auteurs, a pu être accordée la primauté). Dans ce cadre de pensée, la cohérence et la linéarité narrative du mythe permettent une réduction et finalement une compréhension de la discontinuité rituelle. Car c'est bien le mythe qui, au final, permet de lier ensemble ces pratiques rituelles discontinues. En ce sens, le fait de pouvoir aisément lire dans la légende la structure de la catégorie des rites

[753] *Ibid.*

[754] Calame Claude, *Thésée*, *op. cit.*, p. 435.

[755] Calame Claude, « L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite », *op. cit.*, p. f4.

d'initiation, encourage à reconnaître dans l'ensemble constitué par les manifestations rituelles en lien avec cette légende, les différentes étapes de l'initiation – la linéarité du récit permettant même de reconstruire l'ordre de ces étapes ! Pourtant, lorsqu'à la manière de Calame il s'avère possible de mettre en évidence le caractère relativement indépendant de la construction de ces deux types de manifestations culturelles que sont le mythe et le rite, l'ensemble des pratiques rituelles postérieurement associées à la légende de Thésée semblent alors retrouver une certaine discontinuité ; et c'est au sein de cette discontinuité, comme pour la combler, que peuvent émerger de nouvelles hypothèses[756].

Deuxièmement, Calame explique que c'est à travers l'« inscription de la séquence rituelle dans la logique narrative du mythe, [que] Thésée devient le destinateur du *on* sujet des actions des Pyanopsies ou des Oschophories. » Or, il a expliqué que cette inscription n'était rendue possible que lorsqu'une certaine identité thématique permettait la mise en relation des actions rituelles et mythiques. Admettons, donc, que Thésée soit devenu aux yeux des Athéniens, à partir d'un certain moment de l'histoire athénienne, le destinateur du *on* sujet des actions rituelles. Il faut voir aussi que, de façon moins intentionnelle à n'en pas douter, Thésée devient alors ce destinateur du *on* sujet des actions rituelles, aux yeux des historiens également. Athéniens et historiens forment donc deux catégories différentes de destinataires. Pourtant au-delà de la question du destinateur se pose celle du message créé et de la façon dont il peut être diversement reçu par les destinataires. Pour ce qui est des Athéniens, nous en sommes presque réduits au domaine de la conjecture. Ce n'est en effet qu'à travers l'interprétation historienne des sources que la parole athénienne est rendue audible : en ce sens, la façon dont les Athéniens ont pu recevoir et comprendre le message créé par l'épisode crétois de Thésée est largement assujettie aux diverses interprétations historiennes. C'est donc seulement de ces dernières qu'il est possible de dire quelque chose. Comment expliquer leurs divergences, de l'hypothèse végétale à l'hypothèse initiatique, et inversement ? C'est à ce niveau de l'analyse que la question de la relation corps référent / corps sémiotique devient, me semble-t-il, saillante. Car si Thésée est bien, de façon assez consensuelle parmi les historiens, ce destinateur du *on* sujet des actions rituelles tel que Calame l'a bien mis au jour, la relation que son corps entretient avec les corps des acteurs rituels est, elle, multiple et dépend fortement du cadre interprétatif choisi. Au sein du cadre initiatique, l'on a déjà dit que la

[756] Ceci étant dit, les Oschophories et les Pyanopsies semblent, quoi qu'il en soit, bel et bien liées, ne serait-ce qu'à travers leur proximité calendaire.

figure de Thésée était appréhendée comme la représentation mythique de novices athéniens, candidats à l'initiation. Le corps de Thésée (et ceux de ses compagnons de malheur) est donc ce corps en devenir que les pérégrinations initiatiques vont venir modeler, comme les pratiques rituelles vont modeler le corps des novices et laisser sur eux l'empreinte initiatique. Le corps de Thésée est alors sémiotique parce qu'il est porteur des marqueurs de l'initiation. En soulignant les divergences entre mythe et rite, notamment à travers la distinction isotopie politique *vs* isotopie végétale, il me semble qu'outre le fait d'avoir quelque peu distendu l'identité thématique entre ces deux domaines, Calame a amorcé une disjonction entre corps référent et corps représenté. Si Thésée demeure le destinateur du *on* sujet des actions rituelles, il apparaît davantage, à travers ses pérégrinations, comme un corps sémiotique ayant pour principal référent la nature dans sa dimension cyclique : une sorte d'inversion par rapport à l'opération jadis entreprise par Harrison.

Évidemment, cette disjonction acteurs rituels (corps référents) / Thésée (corps représenté) ne saurait être totale. En dépit du fait qu'il est difficile de savoir comment les Athéniens voyaient eux-mêmes la chose, il semble raisonnable de considérer que les référents du corps sémiotique de Thésée aient pu être multiples et mouvants. Il ne s'agit donc pas de couper tous liens somatiques entre Thésée et les jeunes participants aux Pyanopsies et aux Oschophories. Néanmoins, je ferai remarquer que là où l'hypothèse initiatique comble bien souvent les lacunes de ces sources en matière de rituels par le recours à l'analogie mythique, on doit pourtant constater que les liens entre corps rituels et corps mythiques sont en réalité bien plus lâches qu'il n'y paraît. D'une certaine manière, l'hypothèse repose ici en partie sur ce biais méthodologique que Warnier a nommé « l'effet Magritte ».

C.I.2 Sacrifice et patriotisme : aux yeux de qui les *parthenoi* sacrifiées sont-elles des modèles ?

Dans le cadre de l'hypothèse initiatique, cette question, trop souvent impensée, du référent des corps sémiotiques des récits mythiques peut aussi avoir des conséquences sur la façon dont l'historien appréhende l'efficience supposée de la représentation sur les référents censés être ceux de la représentation. Violaine Sebillotte-Cuchet s'est intéressée à la question

des nombreux exemples de *parthenoi* sacrifiées, dans le domaine mythique, pour la patrie[757]. Les récits qui mettent en jeu ces *parthenoi* sacrifiées – dont Iphigénie n'est que la plus célèbre – ont régulièrement été lus à travers le prisme de l'initiation. On a souvent insisté sur la virginité de ces filles et donc sur une certaine forme de pureté sexuelle dont elles seraient porteuses. La mort qui les attend devient alors synonyme d'un premier contact avec la sexualité masculine, premier contact qui signifie, dans le réel du rituel, leur passage du statut de *parthenoi* à celui de *gunaikès*. Pierre Bonnechère explique par exemple au sujet des cultes en l'honneur des filles de Léos et de Hyacinthos : « le sacrifice de vierges est une manière parmi d'autres de figurer la mort des jeunes filles lorsqu'elles sont en passe de devenir de "belles" femmes, pour reprendre le terme d'Aristophane[758]. » Contre ce type d'hypothèses, Violaine Sebillotte-Cuchet fait en premier lieu valoir que « l'image de la gorge offerte au couteau sacrificateur, si elle peut exciter certaines imaginations, n'est […] jamais explicitement reliée à une intrusion sexuelle qui puisse permettre de proposer que "peut-être, l'égorgement valait une défloration[759]" », pour reprendre les mots de Nicole Loraux. Mais surtout, insiste-t-elle, ces images de filles sacrifiées pour la patrie doivent être plus généralement lues à travers le corpus plus vaste de la rhétorique patriotique. Or cette (re)contextualisation entraîne un changement de focale quant aux destinataires privilégiés de ces messages patriotiques. Si les *parthenoi* sacrifiées sont bel et bien des modèles de conduite, elles le sont peut-être davantage pour les jeunes gens futurs citoyens-hoplites des diverses communautés, que pour les jeunes *parthenoi* du réel. Il s'agit donc de comprendre ce qui permet une identification des garçons du réel aux filles de la représentation. Rejetant à la fois l'idée que le lien privilégié que ces filles entretiennent par rapport au sacrifice est la conséquence d'une sorte d'essence spécifique féminine, tout comme celle qui voudrait que le sacrifice des filles soit un moyen, en proposant des victimes impossibles ou fictionnelles, de

[757] Cf. notamment Sebillotte-Cuchet Violaine, « La sexualité et le genre : une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la "virginité" des filles sacrifiées pour la patrie », *Métis N.S.*, 2, 2004, p. 137-161 et Sebillotte-Cuchet Violaine, « Une politique des genres, le serment des éphèbes athéniens », *in* Sebillotte-Cuchet Violaine et Ernoult Nathalie (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, La Sorbonne, 2007, p. 233-245.

[758] Bonnechère Pierre, *Sacrifice*, *op. cit.*, p. 82.

[759] Sebillotte-Cuchet Violaine, « La sexualité et le genre : une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la "virginité" des filles sacrifiées pour la patrie », *Métis N.S.*, 2, 2004, p. 146.

penser l'impensable du sacrifice humain[760], Sebillotte-Cuchet montre que ce qui est mis en exergue à travers ces *parthenoi* sacrifiées, plus que la virginité, c'est « la fidélité au père, celui de l'*oikos* comme celui du *genos* imaginaire que forment les citoyens de la même cité[761]. » Une fidélité particulièrement attendue des futurs citoyens défenseurs de leur cité.

Dans le cadre de l'hypothèse initiatique, on observe donc une appréhension de ces récits à travers l'idée d'une parfaite correspondance entre les *parthenoi* du mythe et les *parthenoi* du réel. C'est donc un rapport référent/représenté qui lie premièrement ces deux catégories de *parthenoi*. L'une et l'autre sont, chacune à sa manière, initiée. À ce premier rapport s'ajoute, en outre, un rapport d'identification : à travers la lecture initiatique du sacrifice mythique des *parthenoi*, le mythe se pose alors comme un discours qui permet à la jeune fille de s'identifier à des figures paradigmatiques dont le comportement doit servir de modèle. Rapport de représentation et rapport d'identification sont alors confondus. Pourtant l'analyse proposée par Sebillotte-Cuchet met en évidence que ce qui est représenté à travers le sacrifice de *parthenoi* pour la patrie, c'est finalement moins la *parthenos* elle-même que sa fidélité. La figure de la *parthenos* est ici un moyen, non une fin. C'est le discours de fidélité dont elle est porteuse par son comportement qui est l'objet principal du discours. La représentation se veut, alors, davantage la personnification d'un comportement que la représentation d'un individu ou d'une catégorie d'individus. Pourtant, la représentation s'appuie évidemment sur une idéalisation de la réalité du rapport des *parthenoi* à leurs pères, et ceci d'un point de vue très global. Le rapport corps référent/ corps représenté est donc disjoint du rapport d'identification. Car celui-ci est, néanmoins, éminemment présent, notamment dans la perspective d'une rhétorique patriotique. Si l'identité se construit aussi à partir d'images proposées à l'identification, Sebillotte-Cuchet rappelle néanmoins que cette identification n'est en rien contrainte par un processus mécanique qui serait basé sur le biologique et où garçon ne pourrait s'identifier qu'à garçon et fille à fille. Au contraire, le don de soi que réalisent ces *parthenoi* doit servir d'exemple aux jeunes garçons en passe de devenir des guerriers. Et même si ce don de soi est en réalité socialement contraint par le fait que les filles doivent rester fidèles à leurs pères, c'est justement cette contrainte sociale de la fidélité à la patrie que doivent intégrer les jeunes garçons.

L'on voit, donc, qu'au-delà du référent de la représentation, l'analyse de Violaine

[760] *Ibid*., p. 144.

[761] *Ibid*., p. 147.

Sebillotte-Cuchet invite à interroger les destinataires de cette représentation. La question est d'importance, car c'est elle qui permet d'appréhender l'efficience des procédures mythico-rituelles sur les acteurs cultuels et, dans le cadre initiatique, de questionner les modalités du processus de changement de statut qu'est censée opérer l'initiation.

C.II *Représentation et expérience vécue : imager les pratiques corporelles ou incorporer les images ?*

C.II.1 La mort symbolique du néophyte, concentré imagé de l'interprétation initiatique : le dossier Orthia

Dépeçage d'enfants divins chez Harrison, vies de *paides* offertes à un appétit monstrueux dans l'épisode crétois de Thésée, ou, *parthenoi* sacrifiées à la patrie dans la rhétorique patriotique athénienne, toutes ces histoires ont en commun, au regard de l'hypothèse initiatique, le fait de proposer des éléments narratifs interprétables à travers l'idée d'une mort symbolique du néophyte considérée comme le cœur du processus initiatique. L'appréhension initiatique des récits de mort/renaissance de figures juvéniles a connu un véritable succès – à peine entamé aujourd'hui – comme en témoignent par exemple les ouvrages respectifs de Pierre Bonnechère et Ken Dowden, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* et *Death and the maiden*. Quitte à se répéter, il faut pourtant souligner, avec Claude Calame, que ce type de lecture, dont l'interprétation initiatique de l'hymne des Courètes par Harrison est le modèle, consiste en « la projection sur un récit et sur le texte qui le déroule d'une articulation notionnelle élaborée pour comprendre des rites, c'est-à-dire des pratiques réglées et symboliques certes, mais gestuelles[762]. » Or ces gestes font bien souvent défaut ; ou lorsqu'ils existent dans la réalité la plus corporelle, se pose à nouveau la question du lien entre gestuelle représentée et gestuelle de référence. Je commencerai par ce second cas de figure, avant de revenir sur le premier.

Le rituel spartiate de la flagellation des éphèbes autour de l'autel d'Orthia est longtemps apparu comme paradigmatique des rites d'initiation grecs. Le témoignage de Pausanias, notamment, a l'immense avantage de rapporter un *aition* qui semble logiquement connecté au rituel de la *diamastigôsis* tel que de nombreuses sources l'ont rapporté depuis

[762] Calame Claude, *op. cit*., 2003, p. 35.

Cicéron, et tel que Pausanias nous le rapporte lui-même. Si je dis “logiquement”, c’est au sens où les pratiques corporelles mythiques et les pratiques corporelles rituelles y apparaissent relativement en phase. Afin d'expliquer l’origine du rituel qui consiste à fouetter les éphèbes spartiates jusqu’à ce que ne reste plus en place qu’un vainqueur (le *bomonikès*), Pausanias rapporte, en effet, que dans un temps reculé, alors que les habitants des différentes localités à l’origine de Sparte étaient en train de sacrifier à Artémis, ils se fâchèrent violemment au point de faire couler le sang et que certains mourussent à l’autel. Un fléau (*vosos*) s’abattit alors immédiatement sur la région, et pour calmer la fureur de la déesse, un oracle enjoint aux habitants d’arroser l’autel de sang humain : « aussi dorénavant celui que le sort avait désigné fut sacrifié, mais Lycurgue transforma la coutume en la flagellation des éphèbes, de sorte que l’autel soit de même couvert de sang humain[763]. » Puis il ajoute :

« La prêtresse, dit-il, se tient devant les éphèbes, le *xoanon* entre les mains. Il est petit et léger. Mais si ceux qui frappent les éphèbes, influencés par la beauté ou le rang de l’un d’eux, frappent moins fort, la prêtresse sent le *xoanon* s’alourdir et a du mal à le tenir. Elle accuse alors ceux qui tiennent le fouet. Ainsi la statue qui vient de chez les Taures et de leurs sacrifices aime toujours le sang humain[764]. »

L'appétit scythique et sanglant de la déesse focalise toute l'attention du rituel. Il n'est pas question pour les éphèbes d'y échapper. Dans une perspective étiologique, c'est la flagellation rituelle qui aux yeux de Pausanias émerge d'une pratique du sacrifice humain qui pour nous se situe dans le mythe. Dans la perspective historienne initiatique, en revanche, le sacrifice humain apparaît plutôt comme la représentation symbolique du processus social à l’œuvre à travers la flagellation rituelle : celui de la mort symbolique du néophyte. Le sacrifice humain se veut donc l'image de la flagellation rituelle, mais une image porteuse du sens initiatique que la pratique rituelle réalise : le sacrifice humain est donc une représentation sémiotique de la flagellation, le sacrifié, celle du novice flagellé. On aurait donc là un parfait complexe cultuel initiatique.

---

[763] Pausanias, III, 16, 10. Trad. Pierre Bonnechère (*Sacrifice humain*, *op. cit.*, p. 52-53) : « θυομένου δὲ ὅντινα ὁ κλῆρος ἐπελάμβανε, Λυκοῦργος μετέβαλεν ἐς τὰς ἐπὶ τοῖς ἐφήβοις μάστιγας, ἐμπίπλαταί τε οὕτως ἀνθρώπων αἵματι ὁ βωμός. »

[764] Pausanias, III, 16, 11.Trad. Louise Bruit (in *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 156).

Pourtant, Pierre Bonnechère a fait remarquer que la pratique de la *diamastigosis* n'était, à l'échelle de l'Antiquité, pas très ancienne. Xénophon, qui évoque aussi des pratiques juvéniles à l'autel d'Orthia où il est question de flagellation, ne semble pas la mentionner. Il rapporte ainsi :

« De plus, Lycurgue a fait un point d'honneur aux enfants de ravir le plus de fromages possible à l'autel d'Orthia, et il a prescrit que des camarades les fouetteraient pendant ce temps[765]. »

Dans le commentaire qu'il donne de ce passage, Ollier se range derrière l'opinion de Nilsson[766] en expliquant qu'il n'est pas question dans ce rituel de la *diamastigôsis* rapportée par les auteurs tardifs, Pausanias en tête. Il voit, dans le récit de Xénophon, une forme « moins cruelle », une sorte de « jeu rude ». La constatation, par Xénophon, du fait qu'au prix d'« une brève souffrance [on peut] acquérir le bonheur d'une gloire durable[767] » semble, en effet, peu conciliable avec les récits qui, chez Cicéron ou Plutarque, rapportent que des jeunes gens succombent sous les coups de fouet[768]. Surtout, aucune mention d'un besoin quelconque en sang sur l'autel n'est évoquée, les fromages à dérober étant posés dessus. Ce qui est en jeu dans la pratique rituelle rapportée par Xénophon, c'est avant tout le vol, l'aptitude du jeune spartiate à faire preuve de rapidité pour subtiliser un maximum de fromages. Jean Ducat imagine ainsi une sorte de bataille entre deux groupes : l'un armé, qui protège l'autel, l'autre non armé, qui attaque ce même autel[769]. Le groupe des assaillants doit donc échapper au fouet, non s'y exposer comme dans les versions plus tardives. L'éventualité d'une coexistence de deux rituels a été largement balayée par l'ensemble des historiens. Il s'agit donc bel et bien, entre le rituel de l'époque classique et celui rapporté par les auteurs tardifs, d'une évolution. Pierre Bonnechère a bien montré comment il fallait inscrire la forme dure du rituel impérial dans le « vaste mouvement de "retour aux sources" que vécut la Sparte des premiers siècles de notre ère, et qui incita la cité à édifier pour cette seule fête, vers 250 ap. J.-C., un

[765] Xénophon., *Constitution des Lacédémoniens*, 2, 9.

[766] Nilsson Martin P., *Griechishe Feste von religiösen Bedeutung*, Leipzig, 1906, p.190-196.

[767] Xénophon., *Const. Lac.*, 2, 9.

[768] Cicéron, *Tusc*, 2, 14, 34. ; Plutarque, *Anc. Cout. Spart*., 40. ; Plutarque, *Lyc.*, 18, 2.

[769] Ducat Jean, « Un rituel samien », *BCH*, 119, 1995, p. 355.

spacieux théâtre destiné à accueillir la foule toujours grandissante des amateurs de sensations fortes[770]. » Les différences que l'on observe entre les deux versions du rituel sont, je pense, significatives et peuvent en partie – mais en partie seulement – expliquer la présence ou l'absence de sacrifices humains dans le récit des origines du rituel. Car Xénophon n'évoque pas la pratique antique du sacrifice humain à Sparte. Et peut-être n'en a-t-il pas vraiment besoin, le rituel qu'il décrit semblant moins propice à se présenter comme le substitut d'antiques immolations humaines, que ne peut l'être le rituel tel que nous le rapporte Pausanias. Mais il y a pourtant plus.

Car Plutarque, qui en pleine époque impériale nous décrit pourtant bel et bien la *diamastigôsis*, ne semble pas non plus connaître – ou du moins ne nous rapporte pas – l'existence d'antiques immolations humaines. Voici l'*aition* du rituel qu'il livre, et dont l'action se déroule au cours de la bataille de Platées :

« Selon quelques auteurs, au moment où Pausanias sacrifiait et priait un peu en dehors de la ligne, une bande de Lydiens, tombant soudain sur lui, arracha et dispersa tout ce qui servait au sacrifice ; Pausanias et ceux qui l'entouraient, n'ayant pas d'armes, les frappèrent avec des bâtons et des fouets ; c'est pour cela qu'aujourd'hui encore, en imitation de cette attaque, on frappe à Sparte les éphèbes autour de l'autel et qu'on fait ensuite la procession des Lydiens[771]. »

Chez Plutarque, donc, la flagellation n’est plus en lien avec la mort, mais davantage avec une idée agonistique. Les éphèbes rituels ne sont plus les référents de victimes sacrificielles, mais visiblement ceux des envahisseurs lydiens. Il s'agit d'un glissement de représentation par rapport à l'*aition* périégétique. Mais peut-être, alors, doit-on aussi questionner un éventuel glissement identificatoire. Dans l'hypothèse initiatique, largement focalisée sur le récit de Pausanias, l'éphèbe flagellé a en effet la possibilité de comprendre que

[770] Bonnechère Pierre, « Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain », *Kernos*, 6, 1993, p. 15. Jean Ducat, « Un rituel samien », *op. cit*., p. 357-8, suivant le même type de raisonnement, propose cependant un changement antérieur. Dans cette même idée de retrouver la Sparte originelle, à travers notamment son terrible système éducatif, il avance la date de 183 avant notre ère ; date à laquelle, sur la demande des Spartiates, Rome a rétabli la *patrios politeia*, et notamment le système de l’*agogé*, abolie par les Achéens.

[771] Plutarque, *Arist.*, 17, 10. Trad. Robert Flacelière et Émile Chambry.

ce qu'il vit, le place dans un état de mort fictionnelle similaire à celle à laquelle était destinés les malheureux tirés au sort. Dans le processus d'identification qui lui est ouvert par la représentation sémiotique que constitue l'*aition* périégétique, il lui est possible de signifier, en quelque sorte, la mort et la renaissance initiatique que la flagellation a pour but de lui faire vivre. Mais cette possibilité semble s'évanouir dans le cadre de l'*aition* rapportée par Plutarque. Quelle est, en effet, la signification qu'ouvre la possibilité identificatoire des jeunes éphèbes aux assaillants Lydiens des guerres médiques ? Il est presque impossible de répondre, mais, au moins, peut-on légitimement douter qu'il s'agisse d'une signification d'ordre initiatique.

Finalement, j'aimerais, à la suite de Pierre Bonnechère[772], souligner la configuration originale qui paraît offerte par le témoignage de Plutarque quant à la relation mythe/rite. Il ne semble, en effet, pas incongru de suggérer que son récit puisse être une tentative de conciliation, à travers un *aition* original – à moins d'envisager qu'il ne s'agisse d'un *aition* en vigueur à l'époque où Xénophon écrit, mais que ce dernier n'a pas pris soin de relater, son exposé sur l'éducation lacédémonienne ayant un tout autre but –, des deux versions connues du rituel à l'autel d'Orthia. Car si, en effet, dans ses *Apophtegmes Laconiens*[773], le rituel décrit apparaît en tout point similaire à celui d'un Pausanias ou d'un Cicéron, l'*aition* qu'il en livre en revanche, en opposant deux camps autour d'un dispositif sacrificiel et en n'évoquant ni sacrifice humain offert à la divinité ni même meurtre accidentel sur son autel, renvoie plutôt à l'image du rituel agonistique du vol de fromages rapporté par Xénophon.

On voit donc, ici, toute la fragilité de l'hypothèse initiatique qui, en l'absence de discours indigène précis, est largement dépendante des relations référent/représentation supposées *a priori* par les historiens. S'il est un truisme de dire qu'entre mythe et rite, la correspondance n'est ni évidente, ni univoque, il s'avère plus intéressant de pointer le fait que ce qu'un corps subit dans le domaine qui pour nous relève du mythe peut parfois ne pas être la représentation de ce qu'un corps réel subit dans le domaine de l'expérience vécue. Preuve s'il en est du danger de reconstruire le rite à partir du mythe.

---

[772] Bonnechère Pierre, *op. cit*., 1993, p. 16-17.

[773] Plutarque, *Anc. Cout. Spart*., 40 : « chez eux, que l'on déchire de coups de fouet pendant toute la journée devant l'autel d'Artémis Orthia soutiennent fréquemment la douleur jusqu'à la mort, tout rayonnants de joie, en se disputant mutuellement la victoire pour savoir lequel d'entre eux tiendra le mieux et le plus longtemps sous les coups ; et celui qui l'emporte y gagne un renom extraordinaire. Cette compétition s'appelle la *diamastigôsis* ».

C.II.2 Marquer l'initiation : la question des marques rituelles

Au sujet de la catégorie plus large des rites qu'il nomme rites d'institution, Pierre Bourdieu explique :

« Tous les groupes confient au corps, traité comme une mémoire, leurs dépôts les plus précieux. Et l'utilisation que les rites d'initiation font, en toute société, de la souffrance infligée au corps se comprend si l'on sait que, comme nombre d'expériences psychologiques l'ont montré, les gens adhèrent d'autant plus fortement à une institution que les rites initiatiques qu'elle leur a imposés ont été plus sévères et plus douloureux[774]. »

La douleur corporelle et son corollaire, la marque initiatique qu'elle laisse telle une empreinte de l'initiation elle-même, apparaissent dans la littérature anthropologique inhérente à tout rite d'initiation. La douleur participerait même, selon Bourdieu, du processus d'adhésion. Nous y reviendrons. La question n'a jamais semblé prioritaire dans l'historiographie grecque en raison, très probablement, de la prépondérance des sources de nature mythique. Elle n'en a pour autant pas été totalement absente. Dans son article « Entre la honte et la gloire », Jean-Pierre Vernant relève la façon dont la flagellation à l'autel d'Orthia marque durablement les éphèbes :

« La victoire, la gloire et peut-être, s'il s'agit du concours final clôturant l'éphébie, l'entrée dans le monde des adultes, dans la voie des honneurs, s'obtenaient donc au prix d'un traitement public que son caractère ignominieux réservait normalement aux hilotes et dont l'infamie se donnait directement à lire sur le corps des jeunes par les stigmates qu'en déchirant leur peau y laissait inscrits la griffe des fouets[775]. »

Le fouet, en effet, déchire. Plutarque dit ainsi des *paides* qu'ils sont ξαινόμενοι μάστιξι[776]. De la même façon que dans l'anecdote célèbre de l'enfant et du renardeau que

[774] Bourdieu Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *op. cit.*, p. 61.

[775] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *op. cit.*, p. 291.

[776] Plutarque, *Apophtegmes Lacédémoniens*, 40, *Moralia*, 239 d.

Plutarque rapporte dans sa *Vie de Lycurgue*, l'enfant se laisse « σπαρασσόμενος ὑπὸ τοῦ θηρίου τὴν γαστέρα τοῖς ὄνυξι καὶ τοῖς ὀδοῦσιν[777] ». Dans une note ingénieuse, Vernant fait remarquer que le verbe ξαίνω « est celui qui, dans les récits étiologiques de l'άρκτεία, au sanctuaire attique de Brauron, désignait les griffures opérées par l'ourse sur le visage de la petite fille imprudente[778] ». Le rapprochement est intéressant pour deux raisons à mon sens, quelque peu contradictoires : la première est celle qui est probablement visée par Vernant, à savoir la mise en relation du versant initiatique de l'agôgê spartiate avec des pratiques rituelles féminines attiques elles aussi appréhendées comme initiatiques, à travers l'idée de marques corporelles. La seconde, qui découle directement de la première, intéresse plus directement mon propos : Vernant établit en effet, ici, un rapprochement entre les conséquences corporelles d'une pratique rituelle réelle (*diamastigôsis*) et les conséquences corporelles d'une action produite dans le domaine mythique (la griffure d'une ourse). Or, si le rapprochement est stimulant d'un point de vue sémantique et donne matière à penser les pratiques rituelles liées à l'*arkteia* en fonction d'un cadre plus large, il laisse néanmoins dans l'ombre la question de l'efficience initiatique et de son rapport au réel à travers la médiatisation corporelle. En effet, c'est une chose que de vivre une violence de nature discursive, c'en est une autre, me semble-t-il, de la vivre à travers la meurtrissure de sa chair. Évidemment, en lien avec les *aitia* de Brauron et Mounichie, les *parthenoi* athéniennes sont soumises aux fameux rituels de *mimèsis* animale et l'on peut facilement tenter d'imaginer la manière dont ces *aitia* venaient signifier ces pratiques rituelles et permettre une forme d'incorporation du discours dont ils étaient porteurs. Ceci ne me semble cependant pas nous autoriser à penser que l'incorporation d'une violence discursive, même à travers une pratique corporelle, puisse être posée comme équivalente à l'expérience corporelle de cette violence[779]. Ce qui est questionné, à travers ce

---

[777] Plutarque, *Lyc*., 18, 1.

[778] Vernant Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *op. cit*., note 65 p. 291.

Cf. par exemple, Scholie à Aristophane, *Lysistrata*, *s.v.* ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις : « ποτὲ οὖν μία τις παρθένος ἔπαιξε πρὸς αὐτῇ, καὶ ἐξύσθη ἡ ὄψις αὐτῆς ὑπὸ τῆς ἄρκτου. » Ou encore, *Souda*, *s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις : « παρθένον δέ τινα προσπαίζειν αὐτῇ καὶ ἀσελγαινούσης τῆς παιδίσκης παροξυνθῆναι τὴν ἄρκτον καὶ καταξέσαι τῆς παρθένου. »

[779] Il est possible, néanmoins, qu'une idée de la peur que pouvait ressentir les *parthenoi* réalisant l'*arkteia* nous soit indirectement livrée par une des versions de l'*aition* de ce rituel. Alors qu'on nous explique comment après avoir trompé la déesse en substituant une chèvre à sa fille, un homme fait reconnaître par la déesse la "légalité" de son sacrifice, on apprend que les filles vont ainsi dorénavant faire l'*arkteia* sans crainte : « καὶ

rapprochement, c'est le statut du corps de l'initié comme matière malléable vouée à la réception de la marque initiatique, frappée de l'empreinte initiatique.

La distinction *diamastigôsis /arkteia* m'a permis de mettre en évidence la spécificité de la première comme pratique rituelle permettant le marquage pérenne du corps de jeunes. On l'a dit cependant, l'*arkteia* n'est pas complètement en reste en matière de marquage corporel. Si la *mimèsis* animale ne semble ainsi pas s'être accompagnée de l'apposition d'une marque spécifique sur le corps des jeunes *parthenoi*, elle a néanmoins pour but de marquer durablement ces corps par les mouvements qu'elle leur impose et d'engendrer ainsi une *hexis* corporelle spécifique. Il en va plus globalement de même des pratiques chorales si présentes parmi les pratiques cultuelles juvéniles, et, d'une manière générale, on peut dire qu'il n'est de pratique rituelle qui ne soit médiatisée par le corps et qui, par ce truchement, influence l'*hexis* corporelle. Mais l'initiation, dans la théorie anthropologique du moins, se veut pourtant plus que cela. Elle est efficace une fois pour toutes, d'où le fait assez général qu'elle marque à vie cette efficacité en l'imprimant sur le corps des nouveaux initiés, la marque se voulant à la fois ce qui permet l'initiation et en donne à jamais la preuve. Elle est performative. D'autres pratiques rituelles grecques pourraient sembler traduire ce désir de marquer les corps, comme les coupes de cheveux régulièrement exigées des jeunes Grecs, les exemples de travestissement rituel ou encore la bataille de jeunes au Platanistas pour laquelle Pausanias explique que, parmi d'autres formes de coups, il est permis aux combattants de se mordre[780]. Néanmoins, aucune d'entre elles ne semble à même de réaliser cette transformation une fois pour toutes. Et il y a pire. Parmi les divers cultes passés au tamis initiatique, nombreux sont ceux pour lesquels la mort symbolique du néophyte et la violence imposée au corps qui souvent l'accompagne, ne sont que d'ordre discursif. C'est la notion d'expérience qu'il est alors nécessaire de mobiliser pour avancer sur ce point.

ἀπὸ τούτου αἱ κόραι πρὸ τοῦ γάμου ἀρκτεύειν οὐκ ὤκνουν, ὥσπερ ἀφοσιούμεναι τὰ τῆς θηρίας » (Anecdota graeca, I, 444, *s.v.* Ἀρκτεῦσαι).

[780] Pausanias, III, 14, 10.

C.II.3 Éprouver l'initiation ou la question de l'expérience vécue : mort symbolique, mort métaphorique ou mort réelle ?

Il nous faut d'abord revenir à l'effet Magritte tel que l'a décrit Jean-Pierre Warnier. Nous avons vu qu'une pipe et la représentation d'une pipe n'étaient pas la même chose. Mais Warnier ajoute que ce que l'on peut faire avec une pipe est également différent de ce que l'on peut faire avec la représentation d'une pipe : essayer donc de bourrer la représentation d'une pipe et de l'allumer… Leur valeur praxique (*affordance*, nous dit Warnier[781]) n'est en effet pas identique. Tout en précisant, d'emblée, que je poserai probablement plus d'interrogations que je n'apporterai de réponses, j'aimerais soumettre la fabrication des rites d'initiation grecs par l'historiographie contemporaine à cette question de la valeur praxique. Pour ce faire, il nous faudra, en dépit de la fragilité de l'identité des référents supposés des mythes dits initiatiques, faire comme si cette identité était bien assurée. On supposera donc que les référents des figures des mythes dits initiatiques sont bel et bien de réels novices en passe de subir l'initiation.

Dans l'identification historienne du rite au mythe, le mythe paraît développer une certaine efficacité idéologique sur les novices référents du rite, à partir de l'expérience vécue par les figures mythiques qui sont censées en être les représentations. Peu importe par exemple que les jeunes athéniens soient ou non réellement soumis à une période de retraite en marge de la société lors des fêtes des Pyanopsies et des Oschophories, le seul caractère monstrueux du labyrinthe mythique les place en ces marges géographiques et sociales. S'il n'y a toutefois pas à douter du potentiel idéologique que rend possible le processus identificatoire – ainsi, par exemple, du rôle de propagande patriotique qu'exercent sur les jeunes éphèbes athéniens, selon Sebillotte-Cuchet, les fidèles *parthenoi* mythiques sacrifiées pour la patrie –, l'efficacité supposée de certains mythes en termes d'initiation est plus problématique. Elle suppose, en effet, que le discours est en mesure de se substituer à l'expérience initiatique elle-même. Nombreux sont les mythes dits initiatiques pour lesquels en effet aucune existence de rites correspondants ne s'impose ; ainsi, en va-t-il, par exemple, des cas de métamorphoses de *parthenoi* ou de *paides*, telles les légendes de Callisto ou d'Actéon. Or, Pierre Bonnechère dit de celles-ci qu'elles feraient d'excellents *aitia* pour des rites d'initiation :

[781] Warnier Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 173.

« Presque chaque mythe de sacrifice humain se réfère, en dernière analyse, aux motifs d'un ou plusieurs héros adolescents, rejetés dans une ἐσχατιά, au moins implicitement πρὸ του γάμου, immolés ou destinés au sacrifice, sauvés in extremis ou sacrifiés en des temps révolus, modèles dont l'exemple suscitait encore le recueillement des jeunes gens en passe de quitter l'adolescence, lors de rituels qui étaient censés rappeler les sacrifices humains désormais abolis ou adoucis. L'idée de renaissance enfin est fréquente, parfois sous-jacente, mais pas toujours en filigrane[782]. »

Implicitement, c'est une valeur performative qui est attribuée à ces mythes, suffisamment efficiente pour qu'elle permette de réaliser définitivement le changement de statut des novices que l'on postule être les référents de ces figures mythiques. L'identification a ici valeur d'expérience. On postule l'identité de leur valeur praxique. Et même lorsque ces récits mythiques sont clairement les *aitia* de rites existants, le processus semble identique. La violence initiatique demeure le plus souvent cantonnée au mythe, et, notamment, son élément "mort symbolique". C'est le cas, par exemple, d'un rituel patréen en l'honneur d'Artémis Triclaria et Dionysos Aisymnètès et décrit par Pausanias, où un mythique sacrifice humain est remplacé, dans le rite, par un bain fluvial. C'est le cas aussi de toutes ces *parthenoi* inexorablement liées à la mort. Et l'on pourrait multiplier les exemples[783].

Il n'est pas question pour moi de dénier à l'*arkteia* toute dimension initiatique, ni, encore, de nier l'influence idéelle que l'ensemble de ces mythes rattachés par l'historiographie à l'initiation, attachent à la pratique rituelle. Ceci étant dit, il ne me semble pas illégitime de poser quelques questions un peu naïves : cela est-il suffisant pour réaliser le changement de statut qui est sous-entendu lorsque l'on mobilise la catégorie des rites d'initiation ? Dans quelle mesure la simple image d'un corps mutilé est-elle performative ? L'incorporation du processus initiatique peut-elle se réaliser en dehors d'un marquage physique des corps ? Plus

[782] Bonnechère Pierre, *Sacrifice humain*, *op. cit.*, p. 87. Bonnechère nuance cependant, p. 88 : « Peut-être m'accusera-t-on d'accorder à l'initiation une telle prééminence et d'en faire une panacée magique éliminant incompréhensions et difficultés notoires, véritable pierre angulaire de tous les mythes grecs. Que le thème du passage à l'âge adulte soit célébré en de nombreuses légendes, personne n'est plus en mesure de le contester [...] les traits initiatiques sont partout dans la mythologie et les rituels de la Grèce ancienne. Mais il faut à tout prix éviter cet écueil qui consisterait à faire de l'initiation une clé de lecture au même titre que la magie ou la fécondité et les mythes solaires l'ont été par un récent passé. C'est que ce thème n'est *ni isolé*, *ni exclusif*. »

[783] Dowden Ken, *Death and the maiden. Girl's initiation rites in greek mythology*, Londres, Routledge, 1989.

globalement, s'il est évident que la plupart des expériences corporelles sont médiatisées par un processus de représentation et qu'il est donc légitime d'analyser ces représentations, cela s'avère-t-il suffisant pour permettre une appréhension des rites d'initiation grecs ? Dans un article daté de 2005, Ghizlaine Laghzaoui étudie le rôle du corps dans l'initiation à partir de l'analyse de deux livres témoignages évoquant l'un, une initiation masculine et l'autre, une initiation féminine[784]. Selon elle, « L'initiation donne lieu à une métamorphose du corps […] autant physique que spirituelle […]. La place du corps dans le déroulement du rite initiatique est donc prédominante. Il est le creuset dans lequel s'opère la transformation, la forge […] dans laquelle on brûlera les derniers résidus de l'enfance[785] ». Elle ajoute plus avant : « La souffrance physique a une valeur rituelle. Elle est la condition d'une transmutation spirituelle[786] ». Ainsi en irait-il des extractions des dents, scarifications, perforations des oreilles, circoncisions ou excisions. Il faut commencer par dire que je suis convaincu, avec Bruce Lincoln, qu'il est primordial de mettre un terme à toute notion qui prétendrait que les rituels initiatiques peuvent apporter une transformation qui est à proprement parler ontologique. Or, c'est bien ce que semble suggérer Laghzaoui à travers l'idée d'une « transmutation spirituelle ». Lincoln explique, en effet, que s'il est vrai que les rituels ont des effets sur la promotion d'un individu à travers une hiérarchie cultuelle et sociale, s'il est vrai, par ailleurs, qu'ils produisent du désir et de la satisfaction lorsque leur accomplissement est réalisé, il importe, néanmoins, de mettre en évidence le fait que tout discours qui expliquerait que ces cérémonies élèvent le sujet humain vers une forme d'être supérieure, est une mystification[787]. Par ailleurs, je préciserai que je suis conscient de la dimension toute littéraire qui anime les sources sur lesquelles s'appuie l'analyse de Laghzaoui. Cependant, il m'a semblé qu'un extrait de l'ouvrage *Les soleils de l'indépendance* dont elle s'inspire et où est relaté le ressenti de la jeune fille au moment de l'excision, permettait d'illustrer ce que semble manquer l'anthropologue de la Grèce ancienne et ce qui constitue un point aveugle de son questionnement : l'expérience initiatique et les affects qu'elle mobilise :

---

[784] Laghzaoui Ghizlaine, « L'initiation : le corps dans tous ses états », *Études françaises*, 41, 2, 2005, p. 25-41.

[785] *Ibid*., p. 26.

[786] *Ibid*., p. 38.

[787] Lincoln Bruce, « The initiatory paradigm in anthropology ? Folklore and history of religions », *in* Dodd David B. et Faraone Christopher A. (éd.), *op. cit*., p. 150.

« Elle revoyait chaque fille à tour de rôle dénouer et jeter le pagne, s'asseoir sur une poterie retournée, et l'exciseuse, la femme du forgeron, la grande sorcière, avancer, sortir le couteau à la lame recourbée, le présenter aux montagnes et trancher le clitoris considéré comme l'impureté, la confusion, l'imperfection et l'opérée se lever, remercier la praticienne et entonner le chant de la gloire et de la bravoure répété en chœur par toute l'assistance […]

La praticienne s'approcha de Salimata et s'assit, les yeux débordants de rouge et les mains et les bras répugnants de sang, le souffle d'une cascade. Salimata se livre les yeux fermés, et le flux de la douleur grimpe de l'entrejambe au dos, au cou et à la tête, redescendit dans les genoux ; elle voulut se redresser pour chanter, mais ne le put pas, le souffle manqua, la chaleur tendit les membres, la terre parût finir sous ses pieds, et les assistantes, les autres excisées, la montagne et la forêt se renverser et voler dans le brouillard et le jour naissant, la torpeur pesa sur les paupières et les genoux ; elle se cassa et s'effondra vidée d'animation[788]. »

Selon Laghzaoui, Salimata vit l'excision comme une véritable mort[789]. Y est-il question de mort, de comme mort ou d'autre chose encore ? Nous allons très bientôt revenir sur cette question. Il convient avant de se pencher sur ce qui se passe pour le novice lorsqu'il est soumis à cette violence initiatique et, avec Michael Houseman, de chercher à questionner la dimension affective des rites d'initiation[790]. D'une manière générale, l'anthropologue explique que les dimensions affectives qui ont cours lors des pratiques rituelles relèvent à la fois de l'expérience intime et de la communication vers l'extérieur :

« D'un côté, dans la mesure où les attitudes émotionnelles des participants y sont intentionnellement données à voir, elles ne sauraient être ramenées à des états uniquement privés. Une valeur communicative leur est intrinsèque. De l'autre, parce que les sentiments

[788] Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 34-35, cité *in* Laghzaoui Ghizlaine, *op. cit.*, p. 37.

[789] Laghzaoui Ghizlaine, *op. cit.*, p. 37.

[790] Houseman Michael, « Présentation », *in* Houseman Michael (dir.), *Éprouver l'initiation*, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 18, 2008, p. 7-40. Après François Berthomé (*Être affecté. Relations, interactions et émotions dans quelques rituels mélanésiens*, Mémoire de Master, Paris, EHESS, 2006), Houseman explique qu'il s'agit d'envisager le contexte initiatique non seulement « du point de vue d'un agir spécifique », mais surtout « du point de vue d'un pâtir spécifique » (p. 8).

ainsi exprimés sont personnellement ressentis, ils ne se résument pas non plus à de simples représentations conventionnelles[791]. »

Cependant, ajoute-t-il, « cela est d'autant plus vrai dans le cas des rites initiatiques qui intègrent systématiquement des séquences où certains participants imposent des souffrances à d'autres[792]. » La violence entendue comme quelque chose que l'on subit aurait donc des conséquences spécifiques quant aux affects mis en jeu à travers le processus initiatique[793]. Mais il y a plus. Les émotions en contexte rituel – et à plus forte raison en contexte initiatique – ne sont pas, selon Houseman, la simple hyperbole des émotions en contexte ordinaire, mais plutôt « des propriétés inhérentes aux actions que poursuivent les participants » :

« En effet, la participation à des pratiques ritualisées procède d'une présupposition pragmatique quelque peu différente de celle qui préside aux activités ordinaires : l'attention des acteurs porte moins sur la propension qu'auraient les sentiments des individus à s'exprimer au travers de leurs actes, que sur l'aptitude qu'aurait l'accomplissement de certains actes à induire chez eux des sentiments. […] En durcissant le trait, on peut dire qu'en règle générale, dans les conduites quotidiennes, on est censé agir en fonction de ce que l'on ressent (et de ce que l'on peut inférer/ressentir des sentiments des autres). Dans le rituel, la congruence postulée entre actes et dispositions personnelles est orientée dans l'autre sens : on y est censé ressentir en fonction de sa façon d'agir (et de ce que l'on peut percevoir des agissements des autres)[794]. »

S'il n'y a pas à mettre en doute la force du processus identificatoire que peut induire la représentation mythique, et donc le désir de *mimèsis* que peuvent engendrer les conduites qui sont produites en son sein, on observe néanmoins que dans le cadre heuristique proposé par Houseman, c'est seulement l'engagement dans la pratique rituelle, le faire, qui va permettre le développement d'une série d'émotions dont la peur, l'angoisse ou la honte ne sont que les plus

[791] *Ibid*., p. 9.

[792] *Ibid.*

[793] *Ibid*., p. 14. « On peut parler de violence lorsque celui qui administre des souffrances, ou bien celui qui les subit, ou bien encore celui qui en est le témoin effectif ou potentiel, les perçoit comme infligées. »

[794] *Ibid*., p. 9-10.

emblématiques du processus initiatique.

L'expérience vécue de l'initiation est donc primordiale pour que soient mises en branle les émotions qui vont concourir à son accomplissement. C'est elle qui permet, en outre, d'associer « comme les aspects indissociables d'une même totalité » les deux versants du processus initiatique que seraient l'apprentissage et la métamorphose – alors même que l'on a vu qu'il fallait relativiser cette idée de métamorphose et que, par ailleurs, l'apprentissage consistait souvent bien moins à apprendre quelque chose de nouveau qu'à acquérir le droit de faire ce quelque chose ou de le faire en commun[795]. Et, au-delà encore, elle donne sens. C'est elle seule qui permet, en effet, de rendre signifiant tout ce à quoi est confronté le novice :

« Les séquences les plus solennelles des rites initiatiques – la rencontre avec tel masque, la révélation de tel élément ésotérique, le passage par telle épreuve – sont foncièrement équivoques. Les novices y sont confrontés, de façon plus ou moins violente, à des mises en scène, des énoncés et des artefacts hautement évocateurs, mais dont le sens exact reste difficile à saisir en raison des éléments contradictoires ou arbitraires qu'ils intègrent et/ou des conditions inhabituelles de perception ou de participation qu'ils imposent. Le vécu qu'ont les novices de ces mystérieux épisodes les amène à postuler un niveau de signification supérieur où ces incohérences apparentes seraient transcendées, mais qui demeure indéfinissable en dehors des performances initiatiques qui l'actualisent. Ce sont ces performances énigmatiques elles-mêmes qui deviennent les pierres de touche du "savoir" incontestable que recèlerait l'initiation et dont le sens n'est pleinement accessible qu'au moyen d'une participation au rituel[796]. »

En contraste, on devine donc toute la limite d'une violence qui demeurerait purement narrative. Car, outre la distinction que l'on a pu établir précédemment entre violence narrative et violence corporelle, Houseman nous permet de comprendre comment la pratique rituelle permet seule de rendre également signifiante cette violence narrative – et plus généralement

[795] *Ibid*., p. 11. Cf. aussi Redfield James M., « Initiations and initiatory experience », *in* Dodd David B. et Faraone Christopher A., (ed.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres, Routledge, 2003, p. 257. Redfield donne comme exemple le rituel de la Bar Mitzvah ; lorsque le jeune est appelé à lire la torah pour la première fois, il doit y avoir déjà été initié en quelque sorte.

[796] *Ibid*., p. 11-12.

l'ensemble sémantique porté par les mythes. Son absence fait que la polysémie des mythes rend ceux-ci difficilement intelligibles. C'est, finalement, elle qui permet de savoir si l'on a affaire à une rhétorique patriotique ou une exhortation au mariage légitime. À défaut de cette expérience, les conclusions de l'historien demeurent presque indécidables[797].

C.II.4 La violence initiatique à la croisée des corps néophytes et historiens

Est-il possible pour l'helléniste d'accéder à la dimension affective des rites d'initiation ? Si analyser les représentations des expériences du corps semble légitime, cela permet-il pour autant de saisir ces expériences dans ce qu'elles mobilisent de l'ordre de l'émotion ? D'une manière générale quant à l'histoire, Francis Prost se demande ainsi :

« Si l'on veut saisir le corps d'autrui, a fortiori le corps de personnes disparues depuis plus ou moins longtemps, ce corps-là reste toujours un étranger, qu'on ne peut jamais faire sien : comment restituer les expériences du corps antique, médiéval ou moderne et en expliquer les transformations si l'on est incapable de s'approprier ne serait-ce qu'un peu des sentiments, des passions, des manières de penser et d'agir qui forment le corps d'autrui[798] ? »

Face aux difficultés d'accès direct aux référents des représentations qui seules nous sont souvent accessibles, une solution presque inconsciente paraît émerger : celle qui consiste à faire intervenir un dernier corps, un corps dont le chercheur possède la pleine maîtrise puisqu'il s'agit du sien. Qui n'a pas, en effet, à la lecture de cruels récits initiatiques, eu l'impression de ressentir, à travers son propre corps, ce que pouvait ressentir le novice qui y

[797] Il faut enfin signaler un dernier élément, peut-être le plus important, que rend possible l'expérience initiatique, mais qui dépasserait le cadre de mon propos : la mobilisation des affects par l'expérience initiatique (et notamment celle de la violence) permet l'émergence d'un nouveau réseau relationnel entre initiateurs, initiés, non initiés et entités supra humaines : « Au fil des épisodes, le réseau de relations qui se noue autour des novices sera progressivement recomposé, aboutissant à une matrice relationnelle originale dont les novices sont à la fois les représentants et les vecteurs ». Cf. Houseman Michael, *op. cit.*, p. 12.

[798] Prost Francis, « Introduction », *in* Prost Francis et Wilgaux Jérôme (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Actes du colloque international de Rennes, 1-4 septembre 2004, Rennes, PUR, 2006, p. 8.

était soumis. La réception des images du corps par le chercheur, à travers son propre corps, joue donc un rôle non négligeable dans l'interprétation qu'il donne de ces images. Forme d'empathie assez naturelle, dira-t-on après tout. Mais forme d'empathie qui peut s'avérer fallacieuse. Car, si tenter de se mettre à la place des premiers destinataires de ces images constitue, de façon quasi inconsciente, comme une étape obligée de l'analyse, l'on a vu qu'il n'était pas toujours évident d'identifier avec certitude ces premiers destinataires. Or, à défaut de les identifier avec certitude, on les suppose bien souvent. Et il se peut que l'on suppose mal ; l'on se glisse alors dans la peau des mauvaises personnes. On cherchera, par exemple, à ressentir les effets de l'intrusion d'une première forme de sexualité dans le corps de la jeune fille, alors qu'il s'agira peut-être plutôt d'une exhortation patriotique destinée à mobiliser les corps des jeunes hommes. C'est, en conséquence, toute l'analyse qui s'en trouve biaisée.

Je ne cherche pas à rendre l'historien impuissant. Pour autant, j'estime que si l'on ne prend pas sérieusement en compte la question référent/représentation ainsi que les valeurs praxiques différenciées qui sont associées à ces deux termes, l'analyse des rites d'initiation n'accédera bien souvent qu'à la représentation d'une pratique supposée. Et comme nous l'avons vu, représentation et pratique, si elles demeurent inextricablement mêlées, ne se superposent jamais parfaitement l'une à l'autre.

C.II.5 Retour à Sparte. Sur la nature et la fonction de la violence initiatique : peut-on se passer de l'idée de la mort symbolique ?

Aux yeux de Laghzaoui, je l'ai dit, la jeune Salimata vit l'excision comme une véritable mort. L'ambiance infernale et sanguinaire, la présence des charognards comme attirés par un cadavre transforment la cérémonie en meurtre, en exécution, en égorgement sacrificiel. Elle est « livrée » à la mort :

« Elle se [rappelle] qu'à ce moment, de ses entrailles [gronde] et [monte] toute la frayeur de toutes les histoires de jeunes filles qui [ont] péri dans le champ […] Des tombes des non-retournées et non-pleurées parce que considérées comme des sacrifices pour le bonheur du village[799]. »

Le corps apparaît à Laghzaoui comme une sorte de réceptacle individuel qui devient une véritable mémoire sociale, entretenant ainsi « le souvenir de génération en génération, comme dans une espèce de clonage culturel dont l'initiation se ferait l'écho[800]. » Et c'est bien de toutes ces filles mortes dans les conditions identiques à celles qu'elle est en train de vivre, dont Salimata se souvient en ce terrible moment. Au sein de cette douloureuse expérience, le corps est-il pour autant asservi, se demande Lagzhaoui ? « Pas vraiment, car le rite initiatique est vécu comme une nécessité, un moyen de survie, plutôt que comme un poids[801]. » Michael Houseman est plus précis sur ce point. Si les expériences violentes que subissent les novices ne sont, selon lui, pas « traumatisantes au sens technique du terme, c'est parce qu'elles sont inscrites dans un contexte relationnel soigneusement aménagé qui se met en place au cours du processus initiatique et qu'elles contribuent à construire[802]. » C'est ce contexte relationnel qui différencie fondamentalement la violence initiatique de la torture.

Car cette violence est, sinon, bien réelle. Jean-Louis Siran estime, cependant, que dans le schéma de Van Gennep qui, implicitement, sous-tend toute analyse de l'initiation – schéma

---

[799] Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 34-35, cité et modifié par Laghzaoui Ghizlaine, *op. cit*., p. 38.

[800] Laghzaoui Ghizlaine, *op. cit*., p. 40-41.

[801] *Ibid.*

[802] Houseman Michael, *op. cit*., p. 13.

qu'il ne remet aucunement en cause par ailleurs –, cette réalité de la violence est en quelque sorte déniée. À travers l'idée notamment de la mort symbolique, la violence devient « le signifiant (dépourvu de sens en lui-même) d'un même signifié (séparation/agrégation)[803] ». Or la violence initiatique ne relève pas seulement du *comme si*[804]. La réalité de celle-ci est au contraire, selon lui, au cœur du processus initiatique, du côté des néophytes comme de celui des initiateurs ; allons-nous la supporter, se demandent les uns ? Vont-ils la supporter, s'interrogent les autres ? Mais comment expliquer cette nécessité de la violence, outre l'idée que l'on a pu voir chez Bourdieu selon laquelle celle-ci développerait une force de persuasion plus importante qu'une pratique non violente. « Pourquoi faut-il que les initiés aient peur de mourir ? », se demande finalement Siran[805]. L'hypothèse qu'il développe pour y répondre – à travers une exégèse originale de la dialectique du Maître et de l'Esclave issue de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, et appuyée sur une analyse du quatrième acte du *Richard II* de Shakespeare – me semble fort stimulante. C'est la reconnaissance par l'Autre qui intéresse ici Siran. Or, cette reconnaissance n'a vraiment de sens que dans la mesure où celui qui me reconnaît est aussi reconnu par moi-même. Au risque, sinon, de n'être reconnu que par un objet. En s'engageant dans le processus initiatique – et même si ce dernier est obligatoire – le néophyte exprimerait « un désir de reconnaissance de soi par l'Autre ». Soumis à la violence, la souffrance et la possibilité de mourir, c'est à une « figure de la toute-puissance » qu'il aurait affaire, un « Maître-Absolu », en la personne des initiateurs. En traversant cette violence et en faisant face à cette toute-puissance, le nouvel initié serait finalement, au terme de son parcours initiatique, reconnu « comme Maître par ceux qu'il a lui-même tout d'abord reconnus comme tels (non pas de manière verbale, abstraite, ou comme représentation, mais bien dans la vie même comme angoisse, souffrance et soumission)[806]. » Le « Maître »

---

[803] Siran Jean-Louis, « Initiation : pourquoi la violence » (À propos de Le Moal Guy, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1999), *L'Homme*, 162, 2002, note 1 p. 280.

[804] *Ibid.*, p. 284-285. Siran émet l'hypothèse que l'on pourrait presque se passer de l'expression « mort initiatique » car celle-ci apparaît alors comme une « métaphore ». Il ajoute : « L'idée de "mort initiatique" fonctionne bien dans le schéma de Van Gennep, elle me semble en revanche malheureusement inciter à croire que le néophyte n'est pas vraiment conduit à éprouver *réellement* cette angoisse où quelque chose vacille, quelque chose se "liquéfie", *réellement*, en lui. »

[805] *Ibid.*, p. 280.

[806] *Ibid.*, p. 284.

reconnaîtrait « l'Esclave » comme « Maître-du-Maître », c'est-à-dire comme nouveau maître reconnu par un maître, dans le cadre d'une reconnaissance mutuelle entre maîtres[807]. La violence initiatique aurait donc pour but la création de cette toute-puissance bonne à dépasser, sans pour autant que ne soit remise en cause l'explication sociologique de la transmission sociale ; Siran attirant simplement notre attention sur le fait que la transmission ne saurait expliquer l'obligation du recours à la violence.

Dans l'idée d'une reconnaissance mutuelle entre maîtres, il y a quelque chose qui n'est pas sans rappeler le processus de construction des Homoioi à travers l'agôgê, processus que j'ai précédemment abordé sous l'angle de la surveillance. Pour revenir avec plus de force vers Sparte, il me faut introduire, à titre de simple outil heuristique, la distinction que Michael Houseman propose entre deux types de violence que connaîtrait l'initiation : une violence “héroïque” et une violence “vexatoire” qui seraient respectivement associées de manière privilégiée à des secrets “exhibés” et “tus[808]”.

« Les violences “héroïques”, événements ponctuels et plus ou moins spectaculaires, composent en quelque sorte la face affichée de l’initiation. Les novices y sont tenus de supporter avec courage et équanimité des épreuves ouvertement reconnues comme difficiles ; la circoncision ou la scarification en sont des exemples fréquents. Les non-initiés, bien que tenus à distance ou à l’écart, sont pris à témoin de ces pénibles opérations, et se joignent aux initiateurs pour acclamer les novices qui les surmontent avec succès. Ce genre d’épisode comporte souvent des mutilations corporelles, de sorte que ces moments de triomphe personnel pour le novice – on y aménage souvent une place à sa volonté individuelle en lui faisant choisir, par exemple, le nombre d’incisions qu’il recevra – sont également ceux où il acquiert l’indice visible qui consacre son accession au statut d’initié. À l’opposé, les violences “vexatoires”, qui fournissent la substance de bon nombre de secrets “tus”, sont infligées au cours de périodes plus ou moins longues dans les coulisses de l’initiation, lorsque les novices

[807] *Ibid*., p. 287.

[808] Cf. néanmoins Houseman Michael, *op*. *cit*., p. 19. L'anthropologue nuance quelque peu cette distinction en expliquant que plus que des modes de violence étanches l'un par rapport à l'autre, violence “héroïque” et violence “vexatoire” représentent plus des « pôles d’organisation » de la violence initiatique d'une manière générale.

sont en la seule compagnie de leurs initiateurs, et elles ne laissent pas de marques permanentes. Elles prennent la forme de mauvais traitements qui contraignent les novices non pas à une démonstration publique de leur bravoure et leur détermination, mais à des dégradations et humiliations inavouables. Typiquement, les novices sont privés de sommeil, obligés de rester nus, exposés au froid ou à des chaleurs intenses, astreints à un régime sévère ou au contraire forcés de consommer de grandes quantités de nourriture désagréable. Battus sous tous les prétextes, insultés et ridiculisés, assujettis aux caprices des initiateurs, ils sont maintenus dans un état de soumission et d'inquiétude. Le plus souvent, les initiateurs leur font subir de cruelles brimades marquées par l'ironie, l'arbitraire et le paradoxe[809] ».

Entre la honte et la gloire, la gloire et la honte : de la flagellation à l'autel d'Orthia à la morsure qu'infligent aux doigts des *paides*, les irènes. La citation de Houseman rappelle, en effet, à de nombreux égards, ce qu'un Xénophon ou un Plutarque peuvent nous laisser entrevoir de l'éducation spartiate – au-delà de ses évolutions du moins – et laisse songeur quant à la ressemblance morphologique, fonctionnelle et symbolique de cet antique système éducatif avec les processus initiatiques. Paradoxalement, j'en conviens, j'aimerais pourtant terminer en interrogeant, à la lumière de ce qui vient d'être dit, quelques-uns des arguments qui, en s'appuyant notamment sur les différences que l'on peut relever entre ce que l'on sait, ou croit savoir, de l'agôgê et ce que l'on pense pouvoir dire des rites d'initiation d'un point de vue anthropologique, ont cherché (ou pourraient chercher) à refuser à l'agôgê spartiate la possibilité d'être lue à travers le prisme des rites d'initiation.

Il y a, d'abord, le caractère tout récent de l'*aition* rapporté par Pausanias à propos de la *diamastigôsis*, *aition* qui donnait pourtant tout son sens à la flagellation comme mort initiatique du novice. Pierre Bonnechère, qui a mis ce fait en évidence, reste prudent quant aux conclusions qu'il permet de tirer en termes d'initiations spartiates. Il ne saurait être question de récuser les liens entre Orthia et les rites de passage, nous dit-il, liens qui débordent d'ailleurs dans l'ensemble du système éducatif spartiate. Pourtant, ajoute-t-il, il est inadmissible, en raison de son caractère récent, de présenter la fustigation tardive « comme représentatrice du plus pur rite d'initiation tribale[810] ». Et si la flagellation classique n'en apparaît pas moins comme un rite d'initiation, le caractère de mort rituelle qu'on lui assignait

[809] *Ibid*., p. 16-17.

[810] Bonnechère Pierre, *op. cit*., 1993, p. 18.

« ne saurait donc plus être qualifié de certitude inébranlable comme il l'a été par le passé ; il apparaît au contraire peu crédible[811] ». J'ai longtemps souscrit à cette idée selon laquelle la nouveauté impériale de la flagellation comme substitut d'un antique sacrifice humain disqualifierait sa "pureté" initiatique. Pourtant, cette idée témoigne d'un *a priori* sous-jacent selon lequel initiatique équivaut à archaïque. Parce qu'une institution éducative n'est pas très ancienne, elle ne pourrait être initiatique. Ce préjugé évolutionniste refuse d'imaginer la possibilité qu'une société ait pu, sans qu'il s'agisse d'un fait préhistorique, et peut-être même en l'absence d'assises préhistoriques initiatiques, envisager l'organisation de son éducation sous une forme initiatique. Or, s'accorder cette possibilité revient à postuler que l'initiation n'est, finalement, qu'une des solutions humaines possibles à la reproduction du corps et du système social, sans que cela préjuge d'un quelconque état de société. On voit, par ailleurs, ce que l'on aurait à gagner en laissant de côté quelque peu l'idée de mort initiatique et en se focalisant davantage sur les processus de violence initiatique en tant que mobilisateurs d'affects et producteurs de réseaux relationnels ; on pourrait ainsi dépasser ce qui dans les diverses formes de la *diamastigôsis* et des *aitia* qui lui sont liés, apparaît, sinon, comme une aporie.

Néanmoins, une difficulté entrave cette possibilité. Rares sont, en effet, les sources qui permettent d'aborder les pratiques éducatives spartiates éventuellement initiatiques, sous l'angle des relations qu'elles mettent en action. Saisir l'émergence éventuelle d'un nouveau réseau relationnel forgé par et issu de l'initiation, supposerait, en effet, d'être en mesure de connaître les modalités de séparation du jeune spartiate d'avec les membres de sa maisonnée (et notamment sa mère) et les émotions que celle-ci provoque ; de comprendre, au-delà des seuls hilotes, quelles relations émergent tout au long de l'initiation entre le novice et les non-initiés, d'une part, et entre le novice et les initiateurs, d'autre part – à ce sujet, sauf peut-être le rôle confié aux irènes, il ne semble pas véritablement émerger des sources une figure qui serait celle de l'initiateur comme figure de la toute-puissance ; de savoir, enfin, s'il est un moment de ce processus initiatique qui puisse manifester une intégration au groupe des adultes et donc la pérennisation de ce nouveau réseau relationnel pour le nouvel initié et plus généralement sa classe d'âge. Et puis, en dehors du vol et de la cryptie, quelle place est

[811] *Ibid.*, p. 19. Bonnechère explique que « les modalités de "l'initiation spartiate" sont complexes et mal connues, et la mort symbolique (à supposer qu'on puisse la repérer) pourrait être cherchée dans d'autres manifestations ». Il donne comme exemple le combat au Platanistas.

ménagée au secret dans ce processus éducatif ? Car le secret est ce qui permet l'émergence, à travers la violence, de ce nouveau réseau relationnel, étant donné qu'il implique au moins trois catégories d'agents : le détenteur du secret ; le dépositaire, à qui le secret est transmis ; et le destinataire qui lui en est exclu[812]. La flagellation d'époque romaine n'a rien de secret, ce semble au contraire être un véritable spectacle. Elle pourrait ainsi être rattachée à la violence "héroïque" qui témoigne justement d'un caractère spectaculaire, mais celle-ci, explique Houseman, cherche souvent à tenir à l'écart les non-initiés, tout en les prenant à témoin[813]. Il ne semble pas que ce fût le cas à Sparte, ou alors les sources l'ont tu. Et nous voilà à nouveau dépendants des sources. Il n'est à ce sujet, d'ailleurs, pas totalement à exclure que celles-ci nous empêchent d'appréhender correctement le dicible et l'indicible des pratiques éducatives spartiates. Les témoignages de Xénophon et Plutarque proposent, en effet, l'image d'une éducation qui se déroulerait tout au grand jour et à la connaissance de tous, où chacun (c'est-à-dire les hommes) devient un éducateur permanent, un père pour tous les jeunes – exception faite de ces moments d'ombre que j'ai cherché à mettre au jour, mais qui concernent plus généralement l'ensemble de la société. Mais ceci pourrait aussi très bien n'être qu'une vision déformée par des travaux qui, chacun avec leurs objectifs propres, ont cherché à présenter à leurs lecteurs tout ce qu'ils savaient d'une société. Nous aurions alors accès à l'ensemble de cette éducation, mais rien n'empêche d'imaginer que les brimades auxquelles étaient soumis les jeunes spartiates ne se soient pas déroulées à l'abri des regards féminins et des plus jeunes. J'en conviens, tout cela n'est que pure hypothèse.

[812] Houseman Michael, *op. cit*., p. 14.

[813] Cf. cependant Siran Jean-Louis, p. 280. L'auteur, sans donner d'exemples précis, explique qu'il arrive fréquemment que les opérations initiatiques prennent cependant place au grand jour, au vu et au su de tout le monde, dans des espaces quotidiens de la communauté.

PARTIE 3

Au-delà du paradigme initiatique : éprouver l'initiation

Les deux premières parties de cette étude ont consisté à cerner, afin de le déconstruire, ce que d'aucuns n'hésitent pas à nommer le paradigme initiatique, et ce de deux façons qui se sont voulues complémentaires : s'il s'est agi dans un premier temps, dans une optique essentiellement théorique, d'analyser les soubassements idéologiques, épistémologiques et cognitifs qui ont permis et contraint la construction de ce “paradigme”, cela a permis dans un second moment de mettre au jour les conséquences empiriques que de tels soubassements engageaient à chaque utilisation interprétative de ce paradigme par les hellénistes. Ces deux parties n'avaient donc pas pour objectif de mettre en question l'existence même de rites d'initiation dans les sociétés grecques anciennes – même s'il s'agit bien d'une question à laquelle il nous faudra à un moment ou un autre répondre. D'une manière générale, il s'agissait de montrer qu'une lecture trop systématique a indubitablement uniformisé la façon d'appréhender la religion des jeunes et, à partir de ce constat, d'essayer de comprendre quels pouvaient être les mécanismes qui contraignaient et permettaient la reproduction presque sans fin de cette seule lecture initiatique, devenue finalement normative.

J'ai en outre tenté de montrer que ce schème interprétatif, en ayant été démultiplié dans des domaines très divers de la vie et la pensée des sociétés grecques, s'était trouvé renforcé de deux manières complémentaires : en faisant d'abord la preuve, grâce à l'extrême plasticité qui le caractérise, de l'efficience de sa puissance heuristique et herméneutique, permettant ainsi le réexamen, sous un angle nouveau, de pans entiers du monde social grec. Mais aussi réciproquement, comme en retour, en multipliant toujours plus, justement à travers ces nouveaux pans tombés dans l'orbe initiatique, les preuves de son existence dans les sociétés grecques anciennes. Cette double course à la preuve – à la fois celle de l'existence de rites d'initiation, mais aussi de la puissance interprétative de cette catégorie analytique – s'est largement appuyée sur la grande similarité des schèmes narratif et initiatique, accordant ainsi une place prépondérante au mythe par rapport au rite. De ce processus, c'est la matérialité des supposés rites d'initiation grecs qui s'en est trouvée fragilisée, conférant à ces derniers un caractère indéniablement évanescent, et faisant ainsi de l'initiation grecque davantage un principe théorico-symbolique sous-jacent à l'éducation des jeunes Grecs, qu'une réalité véritablement rituelle – avec les conséquences que l'on a pu voir en termes d'appréhension du corps de l'initié notamment.

Voici donc où nous en sommes à présent. Que faire maintenant à partir des conclusions de ce double exercice de déconstruction ? Laisser la catégorie d'analyse des rites d'initiation

en miettes ne constitue en aucune mesure une option sérieuse. Il pourrait aussi s'agir de repenser entièrement, en cherchant à minimiser le poids des mécanismes épistémologiques et cognitifs qui ont jusque-là organisé sa construction, l'initiation. Mais, d'une part, l'entreprise dépasserait le cadre de ce seul travail ; et je ne suis pas convaincu, d'autre part, qu'une telle entreprise soit pour l'heure déjà souhaitable. Plus donc qu'à le repenser, il semblerait en effet plus opportun de chercher à dépasser ce cadre par trop étroit de l'initiation. Mais dans quel but ? Ce pourrait être celle de repenser dans sa totalité la pratique religieuse juvénile des sociétés grecques, ce qui supposerait de retirer aux pratiques supposées initiatiques la primauté qui leur a jusque-là été accordée. Cette option est séduisante, mais dépasse à nouveau le cadre du travail présent. Plus modestement, donc, je propose de reprendre ici quelques-uns des grands dossiers de l'initiation grecque afin de les faire réagir au contact de divers prismes heuristiques tels que le temps, l'espace ou le genre, en espérant que les seconds exerceront sur les premiers un rôle de révélateur – au sens chimique du terme – et qu'il sera alors possible d'entrevoir de nouvelles façons d'appréhender ces complexes cultuels qui ont constitué le cœur même de la construction du paradigme initiatique en histoire grecque. Si d'une certaine manière il s'agit bien d'éprouver l'interprétation initiatique, il sera surtout question de chercher à redonner un peu de liberté à des complexes jusqu'alors enfermés dans le seul paradigme initiatique.

Cette tentative se veut éminemment empirique et plurielle, étant entendu qu'il ne saurait s'agir de proposer une et une seule nouvelle interprétation qui aurait pour but de remplacer le paradigme initiatique. Elle se veut, en outre, relativement circonscrite quant au matériel utilisé afin que puisse émerger de la confrontation de ces dossiers une cohérence logique minimale. Dans le premier chapitre, je me concentrerai ainsi sur trois dossiers classiques des études sur l'initiation (Artémis Orthia à Sparte – Artémis Brauronia et Munychia en Attique – Artémis Triclaria et Dionysos Aisymnètès à Patras). Par leur ampleur, le poids qu'ils ont eu dans la construction du paradigme initiatique et le fait, assez rare en la matière, que l'on possède à leur sujet aussi bien des sources relevant du mythe que du rite, ils constituent à n'en pas douter des dossiers de choix. Parmi les plus solides des dossiers fondant le paradigme initiatique en histoire grecque, ils présentent en outre l'avantage de concerner trois publics initiatiques différents – à savoir les jeunes garçons ; les jeunes filles ; les jeunes filles et les jeunes garçons réunis – et de nous offrir ainsi l'occasion de faire le tour de ce qui pouvait se faire en matière d'initiation dans les anciennes sociétés grecques. Les interroger à

nouveau constitue donc en quelque sorte un défi posé au paradigme initiatique. Outre ces trois dossiers classiques, une place spécifique sera consacrée ensuite à une série de rituels qui présentent l'originalité d'être tous effectués par des acteurs juvéniles des deux sexes.

Finalement, à travers les trois prismes heuristiques que constituent le temps, l'espace et le genre, il s'agira de repenser trois des marqueurs qui ont construit l'initiation en pays grec :

-la mort symbolique du néophyte : en cherchant à analyser par le prisme de la norme et de la loi, les liens de temporalité entre violence mythique et violence rituelle dans les cas de sacrifices humains en lien avec des pratiques cultuelles juvéniles.

-la frontière comme césure nature/culture : en cherchant, à travers la notion de mouvement rituel, à dynamiser le caractère trop statique d'un modèle interprétatif qui fait des espaces rituels des espaces comme déjà toujours signifiants.

-l'initiation comme lieu d'une sexualité initiatique : en cherchant à analyser les questions que nous posent, en matière de construction du genre et de sexualité, les rituels juvéniles mixtes.

CHAPITRE 5

Quand le sang doit couler : proposition d'une lecture temporelle des cas de sacrifices humains en lien avec la jeunesse

Paradigme évolutionniste, paradigme initiatique et au-delà : du statut historiographique des récits de sacrifices humains

Au sein d'un schème interprétatif de type évolutionniste, une tendance possible consiste à conférer presque automatiquement à la présence d'antiques sacrifices humains dans la documentation des sociétés grecques, une valeur mnémonique quelque peu naïve. Le récit d'un sacrifice humain devient alors le signe d'un enregistrement social d'actes passés désormais disparus. L'attribution de cette valeur sous-tend, jusqu'à un certain point, une forme de confiance accordée aux explications indigènes, même si celles-ci, comme nous le verrons plus avant, proposent en réalité de leur rapport à leur propre passé, une relation bien plus complexe. Quoi qu'il en soit, cette valeur mnémonique est aussi herméneutique au sens où elle se double souvent d'une valeur étiologique – d'une étiologie toute particulière puisque, dans l'optique évolutionniste, obligatoirement mue par un processus de transformation soumis au progrès systématique des sociétés humaines. Il ne s'agit pas, en effet, selon cette hypothèse, de considérer que les sociétés grecques ont enregistré des pratiques passées dans le seul et unique but d'en garder trace, mais bien d'envisager que cet enregistrement est là pour expliquer une pratique présente : c'est-à-dire, lui donner une cause et un sens, à travers la conservation des traces du processus systématique de transformation qui caractérise toute société humaine. Pour le dire simplement, on passerait de la pratique du sacrifice humain à des pratiques plus en phase avec l'idée que l'on se fait du progrès des civilisations, mais ce processus de transformation serait enregistré par les sociétés soumises à lui, à travers la conservation de leurs sources mémorielles, écrites ou orales. Merci donc à elles d'avoir facilité le travail des interprètes évolutionnistes !

La logique du paradigme initiatique est quelque peu différente même si elle conserve certains aspects de l'hypothèse évolutionniste. La valeur mnémonique s'y transforme radicalement, ce qui affecte directement la valeur étiologique qu'on attribue au sacrifice

humain. Certes, le sacrifice humain enregistré par les sources continue d'être appréhendé comme représentant la raison, pour les sociétés indigènes, des pratiques rituelles présentes. Mais il n'y est plus nécessairement question de rapport de temporalité (antériorité/postériorité) puisque la valeur étiologique du sacrifice humain n'est plus conditionnée à la véracité de son existence passée. En d'autres termes, il n'est plus besoin de considérer que ces sociétés ont réellement connu la pratique du sacrifice humain pour continuer de penser que c'est néanmoins la croyance en cette antique pratique qui explique et donne sens aux pratiques présentes. S'il est toujours bel et bien question de mémoire, l'appréhension de celle-ci se veut donc plus complexe. Mais, plus important nous concernant, cette valeur étiologique nouvelle, déconnectée de l'idée d'un passé strictement enregistré, se double presque nécessairement, au sein de l'hypothèse initiatique, d'une valeur symbolique qui tend à prendre une place prépondérante.

Cette valeur symbolique est envisagée comme un réseau de signes connectés qui permettent de penser l'objet à penser – à savoir les pratiques rituelles du présent d'énonciation considérées comme initiatiques – à partir d'un objet déjà pensé, ou que l'on considère comme déjà pensé, à savoir le sacrifice humain. Ainsi, dans le cadre de cette hypothèse, on va donc chercher à repérer et établir ces connexions entre récits d'antiques sacrifices humains et pratiques rituelles supposées initiatiques, connexions que l'on estime porteuses de sens pour les secondes. Comme nous l'avons cependant déjà amplement remarqué, ces pratiques rituelles ne sont, bien souvent, que supposées ; nous n'en avons pas trace et c'est seulement à partir des récits de sacrifices humains – mais, aussi, d'autres types de récits présentant des aspects violents appliqués à un public juvénile – que l'on suppose l'existence d'une pratique rituelle réelle. On va donc chercher à établir un jeu de connexions entre mythe et rite, sauf que l'on oublie que le rite en question ne relève bien souvent que de la supposition. En lieu et place de ces pratiques rituelles donc, l'on substitue une conception collective vague de ce à quoi devrait ressembler tout rite d'initiation grec, avec une attention particulière accordée à la part de violence qu'il devrait comporter et que l'on nomme généralement la mort symbolique du néophyte. Au final, c'est le réseau de signes présupposés qui présuppose ainsi le rite d'initiation plus qu'il ne l'explique. C'est lui qui en dernière instance construit et donne vie à la pratique rituelle introuvable. Rien d'étonnant, alors, à ce qu'il soit si aisé d'établir des connexions sémantiques entre mythe et rite ! Et pas étonnant non plus qu'à travers cette mort symbolique du néophyte l'on puisse conclure, à partir de ce réseau sémantique, que tel rite

grec témoigne bel et bien d'une séquence rituelle qui répond aux exigences de base des rites d'initiation (c'est-à-dire les marqueurs initiatiques). À nouveau, l'on retrouve le caractère circulaire d'une partie de l'hypothèse initiatique lorsque celle-ci est appliquée au champ de l'histoire grecque.

Mais je serais de bien mauvaise foi si j'en restais à n'exposer que ces mythes qui peinent à trouver des correspondants rituels “réels”. L'on a, en effet, étudié depuis longtemps d'autres complexes cultuels pour lesquels les sources font état d'une connexion dès l'antiquité entre récits et pratiques rituelles. C'est d'ailleurs souvent à partir de l'étude de ces complexes qu'ont été dégagés ces réseaux de signes que l'on a estimés transposables à d'autres contextes mythico-rituels où les pratiques faisaient défaut. Ce sont donc eux, bien souvent, qui ont donné une véritable épaisseur matérielle, une texture, à ces réseaux sémantiques. Comme précédemment expliqué, je n'ai retenu de ces complexes que trois exemples qui me semblent constituer les dossiers les plus solides. Si pour ces complexes cultuels où correspondent presque parfaitement récits et pratiques, la mise au jour de ces réseaux sémantiques semble de prime abord tout à fait légitime, je pense avoir néanmoins montré que cette mise au jour était largement dépendante de schémas contraignants portés par le cadre initiatique. C'est donc de la nature et du contenu de ces correspondances que j'aimerais maintenant discuter.

Dans ce premier chapitre, il s'agira donc d'interroger le statut – narratif ; temporel ; symbolique – de ces sacrifices humains, avec pour but de dépasser l'idée que ces sacrifices humains ne sont que les correspondants symboliques (c'est-à-dire des signifiants dont on connaît le signifié) des pratiques rituelles présentes (qui seraient, elles, des signifiants pour lesquels la recherche moderne n'aurait pas de signifiés évidents). Je voudrais en effet montrer qu'ils sont plus que cela : incarnation d'un autre temps ; d'une autre façon de faire société et de vivre ensemble ; d'un autre rapport à l'autre, à la nature, aux dieux ; d'un autre rapport au monde plus généralement. Car l'on va voir que ces sacrifices humains – auxquels je ne dénie évidemment pas tout caractère étiologique et symbolique – sont surtout des occasions-prétextes pour changer les lois, changer les façons de faire société. C'est donc à partir de l'analyse temporelle des processus législatifs de construction de ces complexes cultuels, que je vais chercher à interroger, en dehors des hypothèses évolutionnistes et initiatiques, le statut de ces sacrifices humains.

Où il est question de norme et de loi en matière religieuse

Dans le prélude qu'il donne en introduction des Actes du colloque organisé à Rennes en 2007 et portant sur la norme en matière religieuse en Grèce antique, Pierre Brulé explique que la norme – et plus généralement ce qui relève du normatif – n'a souvent rien d'impératif. Le concept de norme, dit-il, « se tient, alors près d'un idéal dont l'origine se trouve dans l'opinion commune sur l'homme et le monde, dans les valeurs socialement reconnues qui forment une sorte de gabarit mental auquel tendent à se conformer les valeurs religieuses[814] ». Il assure par ailleurs que la loi – au même titre que le principe, la règle, le canon ou le précepte – appartient « sans ambiguïté au champ de la "norme[815]" », car si la norme est bien ce qui est "normal", au sens de ce qui est vécu comme naturel, c'est également ce qui permet de mesurer (*norma*), c'est-à-dire d'établir à la fois ce qui est conforme et ce qui ne l'est pas, et c'est bien à ce second sens que, selon Brulé, se rattache la loi[816].

Partons de ce qui pourrait dans ce propos apparaître de prime abord comme une forme de contradiction et tentons dans tirer une grille d'analyse permettant d'aborder sous l'angle normativo-législatif les cas de sacrifices humains en lien avec la jeunesse, rapportés par les sources grecques. Car si la loi en effet est incluse dans la norme, et si souvent la norme n'a rien d'impératif, alors il paraît nécessaire, peut-être naïvement dans un premier temps, de se demander si la loi, qu'elle soit d'inspiration divine ou humaine, est elle-même ou non impérative. De même, cette subsomption de la loi par la catégorie de la norme jette un doute sur la pertinence de l'abord, par le prisme légal, des sacrifices humains en lien avec la jeunesse des sociétés grecques : ne serait-il alors, en effet, pas plus opportun de s'intéresser, comme l'a bien fait Pierre Bonnechère, à la place du sacrifice humain, entre norme et anormalité[817] ? En pensant ainsi, l'on passerait néanmoins, me semble-t-il, à côté d'une dimension essentielle de ces sacrifices humains. Le cœur des interrogations de Pierre

---

[814] Brulé Pierre, « En guise de prélude », *in* Brulé Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, *Kernos*, Supplément 21, Liège, 2009, p. 10.

[815] *Ibid.*, p. 7-8.

[816] *Ibid.*, p. 8.

[817] Bonnechère Pierre, « Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité », in Brulé Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI^e colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, *Kernos Suppl.* 21, Liège, 2009, p. 189-212.

Bonnechère est avant tout constitué de l'ensemble des regards portés par les Grecs sur ces sacrifices qui leur paraissent imposés, en regard, justement, de ce gabarit mental auquel fait allusion Brulé : qu'est-ce que finalement les anciens Grecs savent-ils être ou pensent-ils être leurs normes religieuses ? Peu de place ici, donc, pour les conditions et les agents (divins et/ou humains) de production de ces sacrifices humains comme lois. Pourtant, dans la transformation qu'il subit du contexte mythique au contexte rituel[818], le sacrifice humain nécessite un ajustement au champ des possibles rituels grecs. Ne découlant en rien d'un processus automatique, la diversité des formes rituelles qu'il épouse au contraire, encourage à voir dans l'intervention humaine la variable d'ajustement en dernière instance. Ainsi donc, plus que compléter cette réflexion sur la norme, il apparaît qu'une prise en compte totale de la dimension légale de la construction du sacrifice humain permet de s'interroger plus généralement sur les valeurs multiples que les Grecs lui ont attribuées en dehors des champs de l'éthique et de la morale, et donc, en dernière instance, d'analyser le ou les rôle(s) anthropologique(s) qu'ils ont fait endosser à ces pratiques cultuelles quelque peu "hors norme" en regard justement des normes religieuses[819]. L'enquête peut donc s'avérer nécessaire.

J'ai rappelé que la mythologie grecque se présente paradoxalement comme le seul réel témoin de la pratique du sacrifice humain dans le monde grec[820]. Jeunes victimes sacrifiées en expiation d'un crime d'impiété commis par la communauté ou *parthenoi* archétypes d'une dévotion patriotique, les jeunes Grecs forment le plus gros du contingent des candidats au sacrifice humain. Pourtant, fait remarquer Stella Georgoudi, si la majorité des historiens ont fait le choix de se concentrer sur la nature souvent juvénile de ces véritables offrandes humaines, il faut noter la non-exclusivité de ce choix : nouveau-nés ou adultes y trouvent

---

[818] Transformation évidemment métaphorique : je précise à nouveau que je n'envisage aucune relation systématique – et surtout pas chronologique – entre mythe et rite.

[819] Nous retrouvons là une des pistes de réflexion avancées par Stella Georgoudi afin de faire avancer le débat sur la question des sacrifices humains en Grèce antique. L'historienne souligne en effet que l'accent est toujours mis sur les humains, leurs motivations, etc. plutôt que sur la « nature de la présence ou de l'intervention de telle ou telle divinité, à la manière dont elle s'implique dans cette procédure sacrificielle insolite ». Cf. Georgoudi Stella, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *ARG* 1, 1999, p. 65.

[820] Notons toutefois que certaines sources mentionnent la pratique de sacrifices humains dans un contexte pleinement historique : cf. Bonnechère Pierre, *Le sacrifice humain*, *op. cit*.

aussi, rappelle-t-elle, une place de choix. Cette précision est fondamentale, certes, en ce sens qu'elle invite à décentrer le regard historien. Mais il faut alors, de suite, ajouter que si ce regard a jusqu'à alors été, presque exclusivement, centré sur ces victimes juvéniles, c'est aussi – mais évidemment pas seulement – parce que les jeunes Grecs semblent incontestablement entretenir avec cette pratique du sacrifice humain, un lien privilégié. Or, c'est ce lien privilégié qui a, entre autres, contribué à l'élaboration de l'hypothèse initiatique – et évidemment l'élaboration de l'hypothèse initiatique a en retour contribué à la focalisation historienne sur ces seules victimes juvéniles. Les cas de sacrifices de jeunes ont donc soutenu le paradigme initiatique, autant que ce dernier a soutenu l'idée d'un lien privilégié de la jeunesse avec le sacrifice humain. Avec pour conséquence de cet effet aller-retour, une interprétation quasi unique et, évidemment, initiatique du sacrifice humain en contexte grec. En orientant la focale sur la production législative de ces lois sacrificielles qui semblent s'imposer aux hommes, il s'avère possible de nuancer leur interprétation initiatique.

On a régulièrement relevé à propos de la nécessité de la mise en place d'un sacrifice humain en contexte grec, la présence d'un schéma narratif stéréotypé pouvant s'appliquer à d'autres nombreuses fondations de culte : 1/ transgression. 2/ catastrophe provoquée par une divinité. 3/ consultation oraculaire. 4/ fondation d'un rituel. Dans un article consacré à la causalité religieuse, Walter Burkert, à partir d'un exemple homérique, a généralisé cette succession de causes et conséquences pour en faire un schème anthropologique, « un programme humain universel, dit-il, un programme de la causalité du mal [...qui] implique les projections surhumaines, l'établissement d'un ordre divin, et [qui] tend à établir ou renforcer les rituels religieux[821]. » Il ne s'agit pas tant pour moi de vérifier si les sacrifices humains grecs s'insèrent ou non dans un schème universel, que d'observer dans le détail, au-delà de cette probable universalité de la cause du mal, comment sont configurés, au sein des complexes cultuels hellènes, les différents éléments responsables à chaque niveau de cette succession de causes et de conséquences. On a déjà dit combien il est exceptionnel, concernant les sacrifices humains grecs, d'être en mesure de connaître la conséquence ultime de la chaîne causale mise en avant par Burkert – à savoir l'instauration d'un rituel dans le temps humain. Raison de plus de se concentrer sur les seuls rares dossiers qui le permettent.

Trois types de renseignements seront croisés pour répondre à cette problématique de la

[821] Burkert Walter, « Causalité religieuse : la faute, les signes, les rites », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens,* 9-10, 1994. p. 39.

dimension légale des sacrifices humains en lien avec la jeunesse : l'identité ou la nature des agents/sources de loi ; les temporalités (et la nature de ces temporalités) au cœur desquelles ils agissent ; les interprétations, modernes et anciennes de ces mêmes lois. J'attire l'attention sur la deuxième de ces informations. C'est en effet, me semble-t-il, à travers la prise en compte de la diversité des épaisseurs temporelles dont les récits font état – je préciserai plus avant cette idée, mais disons, dès à présent, qu'il ne s'agit aucunement d'envisager ces temporalités selon un rapport chronologique – qu'il paraît envisageable d'appréhender, non pas tant l'historicité de la pratique du sacrifice humain dans le monde grec antique en tant que telle, que les valeurs différenciées accordées aux différentes sources de loi ; valeurs qui, chacune, témoignent d'une façon de faire société, d'un rapport au monde, et donc d'une anthropologie indigène.

A La multiplicité des sources législatives du rite

« Ce que nous avons à faire ensuite est de dresser le tableau des fêtes et d'établir par une loi, en accord avec l'oracle de Delphes (νομοθετήσασθαι ἑορτὰς μετὰ τῶν ἐκ Δελφῶν μαντειῶν), quels sacrifices et à quelles divinités il sera, pour la cité, profitable et salutaire d'offrir. Quant à leurs dates et leur nombre, les fixer est peut-être notre propre affaire (σχεδὸν ἴσως ἡμέτερον ἂν νομοθετεῖν ἔνιά γ᾽ αὐτῶν εἴη)[822]. »

Ainsi commence le livre VIII des *Lois* de Platon. La source du droit en matière religieuse apparaît, chez le philosophe, multiple. Il n'est *a priori* question ni de contradiction ni de concurrence ; seulement d'une légitime répartition où, chacun à son niveau, apporte sa pierre à l'édifice normatif religieux. Il serait, cependant, humainement présomptueux d'envisager cette distribution sous l'angle véritable de la collaboration. Si chacun intervient selon une chronologie déterminée, c'est, aussi, que chacun intervient à un niveau religieux et conceptuel différent : à Apollon Pythien revient l'orientation de la pratique rituelle type – c'est-à-dire le choix du rite et de son récipiendaire –, sa participation au divin faisant de lui le connaisseur/transmetteur unique des désirs de ses congénères. Au nomothète, il revient de

[822] Platon, *Lois*, VIII, 828 a, CUF, trad. Auguste Diès.

transcrire et d'inscrire ce choix dans le temps humain. Sa participation au monde humain et sa proximité avec le divin, à travers l'oracle, lui confèrent en effet la possibilité de matérialiser dans le temps et dans l'espace, les désirs des dieux. Enfin, nous dit Platon, davantage en raison d'une compétence technique en matière religieuse que d'une proximité effective avec le divin, il convient aux interprètes, prêtres et autres devins, de se réunir avec les nomophylaques afin de « régler les détails que le nomothète aura forcément omis[823] ».

A.I *Du rapport des hommes et des dieux*

Cette distribution platonicienne des rôles en matière de législation religieuse n'a, semble-t-il, rien d'utopique, la multiplicité des agents impliqués dans la fabrication de la loi religieuse émanant aussi clairement des complexes cultuels de Sparte et Patras – et dans une moindre mesure des *aitia* de Brauron/Mounichie. Il faut pourtant, dès à présent, signaler que la spécificité de l'immolation humaine paraît impliquer la dévolution d'un rôle accru du législateur, particulièrement mis en exergue dans les récits spartiate et patréen. Une séparation temporelle nette des fonctions législatives divines et humaines vient opportunément souligner cette importance du législateur humain dans les cas de sacrifices humains. On remarquera, d'ailleurs, qu'à l'intérieur des descriptions que Pausanias nous livre de la fondation de ces deux complexes cultuels, se logent, au final, non pas une, mais bien trois lois rituelles distinctes qui correspondent à trois moments et modalités législatifs distincts. À Sparte comme à Patras, le récit de Pausanias prend ainsi place alors que la communauté rend déjà honneur à la divinité dans un cadre normatif religieux préexistant ; deux opérations législatives distinctes dans le temps viendront, par la suite, contraindre la communauté à modifier sa pratique rituelle.

Retour donc, pour débuter, sur ces commencements de la narration périégétique où, à travers l'accomplissement des rites établis en l'honneur de la divinité, une attitude de piété des humains envers les dieux apparaît comme toujours déjà là : ici, on sacrifie à l'Artémis Orthia lacédémonienne[824] ; là, on procède annuellement à une fête et une cérémonie nocturne en l'honneur d'une Artémis Triclaria, pas encore patréenne[825]. Une première mise en forme des

[823] Platon, *Lois*, VIII, 828 b.

[824] Pausanias, III, 16, 9.

[825] Pausanias, VII, 19, 1.

relations hommes/dieux préexiste donc aux événements que Pausanias souhaite rapporter[826]. De la raison de l'institution de ces honneurs, il ne sera rien dit. Pausanias n'a que faire de cette période religieuse qui précède l'*hybris* et semble ne posséder à ses yeux d'autre intérêt que celui d'offrir un cadre privilégié de communication entre monde humain et monde divin, celui du rituel, cadre à partir duquel le récit qui fait suite va pouvoir se déployer.

La suite en revanche nous amène directement à une réflexion sur la fonction législative des divinités grecques. Car c'est de la colère des dieux dont il est question, une colère qui fait suite à d'impies attitudes humaines : à Sparte, où Spartiates de Limnatis et de Cynosouries, et autres gens de Mésoa et de Pitané s'entre-tuent alors qu'ils sacrifient à Artémis ; à Patras, où la jeune prêtresse Comaithô et son amant Mélanippe usent du sanctuaire de la déesse comme d'un lieu d'ébats amoureux. Cette colère, provoquée par l'interruption de rapports pieux, se manifeste par de terribles fléaux – maladies, terres stériles – qui s'abattent sur le monde des humains. Face à une pensée qui selon Walter Burkert rechigne à envisager « la coïncidence fortuite des événements[827] », viennent donc à l'esprit, presque comme un automatisme, les questions « pourquoi ? pourquoi maintenant ? pourquoi nous[828] ? ». De réponses à ces questions, il est visiblement difficile pour les humains d'en trouver seuls. L'intermédiaire obligé d'un oracle – en l'occurrence ici, au sein des complexes spartiate et patréen, Apollon Pythien – permet seul la compréhension des tragiques événements auxquels sont soumis les humains. C'est donc par son entremise que va se mettre en place le nouveau rituel permettant de contenter la divinité outragée. Mais déjà j'anticipe.

Laissons de côté un instant Apollon, pour observer le rôle d'Artémis. C'est en son honneur que sont effectués les rites qui précèdent les fléaux. C'est, également, en son honneur que vont être effectués les rites qui cherchent à tirer les conséquences des fléaux. C'est, enfin, la manifestation terrestre de sa colère qui impulse la recherche d'une innovation rituelle. Est-ce à dire, alors, que la déesse joue ici un rôle législatif, voire qu'elle est personnellement source de loi ? Aussi délicat puisse-t-il être d'y répondre, cette question mérite à mon sens d'être au moins posée afin d'orienter la suite de l'enquête. Le monde des humains et celui des

[826] Il en va de même à Brauron et Mounichie puisque l'ours se trouve déjà dans le sanctuaire ou le temple de la déesse. À propos d'une des versions de l'*aition* brauronien, Pierre Brulé fait à ce sujet remarquer : « Au plan mythique, l'existence du temple précède donc l'*aition* proprement dit » (Brulé Pierre, *Fille d'Athènes*, *op. cit*., p. 183) ; de la même façon que les cultes d'Artémis Orthia et Triclaria précèdent le récit de Pausanias.

[827] Burkert Walter, *op. cit*., p. 39-40.

[828] *Ibid*., p. 28.

dieux sont certes en communication, les actes humains ayant une répercussion directe sur le divin et réciproquement. Néanmoins, s'il y a bien communication directe entre les deux mondes, la communication entre entités – dieux et hommes – ne peut, elle, faire l'économie du recours à un intermédiaire de type oraculaire. Ce que la divinité exprime, c'est un sentiment, une attitude, en aucune façon une demande précise. Tout se passe comme si elle se trouvait dans l'incapacité de rendre intelligibles ses exigences. Le courroux des dieux se réduit finalement à n'être que le symptôme de l'urgence qu'il y a pour les hommes à légiférer, l'ancien culte et l'ancienne série d'attitudes entretenues vis-à-vis du divin étant devenus, au regard des dieux, obsolètes.

A.II *Les oracles : injonction ou médiation ?*

À cette incapacité de communication paraît, seul, échapper Apollon, lui qui, parmi d'autres, s'est fait une spécialité de permettre que communiquent entre eux le monde des hommes et celui des dieux. Dans l'installation du culte patréen telle que la Périégèse la rapporte, son action est cruciale. En territoire lacédémonien, même s'il ne s'agit pas toujours d'Apollon Pythien, l'ensemble des témoignages pointent la nécessité d'une étape oraculaire dans l'établissement du culte d'Orthia. Et sans que son identité ne soit précisée, l'*arkteia* fait également suite à une consultation oraculaire[829]. Reste donc à comprendre si cette parole oraculaire est, oui ou non, source de norme religieuse ; et si oui, a-t-elle force de loi ?

Cette nécessité d'un recours à l'injonction oraculaire dans les cas d'immolations humaines en pays grec a régulièrement été soulignée par les historiens. Pierre Bonnechère l'interprète comme un moyen pour les humains de « rejeter sur les dieux la responsabilité d'un acte ressenti comme atroce[830] ». S'interrogeant sur l'identité de la divinité la plus demandeuse en sacrifices humains, Stella Georgoudi reconnaît, sans trop de surprise, en Apollon Delphien le grand champion[831]. Il constitue, selon elle, la source fondamentale de loi religieuse en matière d'immolation humaine. Mais il y a plus. Le paradoxe d'un Apollon tout à la fois « de lumière » et « demandeur récurrent de sacrifices humains », mis en évidence par les analyses

[829] Souda, *s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις.

[830] Bonnechère Pierre, *Le sacrifice humain*, *op. cit*, p. 120.

[831] Georgoudi Stella, *op. cit*., p. 69.

de Marcel Détienne[832], lui paraît mériter une attention particulière. Au-delà de l'oracle delphique, dit-elle, c'est en effet Apollon lui-même qui fait savoir aux hommes le tribut qu'ils doivent payer. Or, ajoute-t-elle, « la sentence que prononce Apollon a valeur d'ordre[833] », et d'un ordre sans appel : « pour que le dieu accorde aux humains le salut, il faut que le sang humain coule[834] ». Pourtant, fait-elle remarquer, Apollon d'ordinaire si avide du sang animal qui ruisselle abondamment sur ses autels, ne semble en rien disposé à y faire couler du sang humain. Évoquant finalement les cas d'immolations humaines où le destinataire divin est inconnu, elle interroge l'éventualité d'un lien plus concret et direct entre les humains sacrificateurs d'humains et l'Apollon de Delphes[835]. La documentation grecque antique paraît cependant présenter une situation plus complexe en ne conférant pas aux oracles, même apolliniens, une unique fonction univoque en matière législative. Les sources relatives aux complexes cultuels d'Orthia, en particulier, offrent, ainsi, du rôle apollinien, des configurations moins systématiques. Il semble donc opportun de nuancer quelque peu les conclusions de Georgoudi pour ainsi progresser dans la réflexion sur la relation entre les dieux dont les communautés célèbrent le culte, et les divinités oraculaires. Si le caractère prescriptif des réponses oraculaires y est en effet parfois bien présent, d'autres configurations existent cependant.

Le dialogue rapporté à propos de la flagellation spartiate par Philostrate dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane* est certainement le plus proche, dans l'esprit, de l'analyse de Georgoudi. Le caractère sans appel de la parole oraculaire y est en effet particulièrement saillant. Interrogé ainsi par son interlocuteur Thespésion qui lui demande pourquoi lui, qui d'habitude se révèle de si bons conseils pour les peuples, n'a-t-il pas jugé bon de faire cesser la pratique lacédémonienne de la flagellation, Apollonios répond de façon lapidaire : les Spartiates, qui sont les plus libres de tous les Grecs, n'acceptent que les bons conseils. Pour Apollonios comme pour ses interlocuteurs spartiates, l'interruption de ce rituel ne semble donc pas faire partie de ces bons conseils. Mais c'est que, ajoute-t-il :

---

[832] Détienne Marcel, *Apollon le couteau à la main : une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 1998.

[833] Georgoudi Stella, *op. cit.*, p. 69.

[834] *Ibid.*, p. 70.

[835] Dans une perspective purement hypothétique, prend-elle soin de préciser.

« Ce rite de la flagellation est accompli en l'honneur d'Artémis de Scythie, et ce sont, je crois, des oracles (*chrèsmôn*) qui sont à l'origine (*exègoumenôn*) de cette institution ; et aller contre les oracles des dieux (*theois d'antinomothetein*) est folie, je pense[836]. »

On pourrait, tout d'abord, s'interroger sur le degré de prescription que sous-entend le verbe *exègeomai-oumai* : dans la traduction qu'il propose de ce passage, Pierre Grimal lui donne, en effet, le sens « d'être à l'origine de ». Il semblerait tentant cependant, puisque nous sommes ici en contexte oraculaire, de rendre à ce verbe un caractère plus prescriptif par l'usage du français « prescrire » ou « ordonner ». Mais, plus intéressant, on note, par ailleurs, qu'en dépit de la traduction « aller contre les oracles des dieux », ce n'est pas tant contre les oracles que contre les dieux eux-mêmes qu'Apollonios juge qu'il est pure folie de s'opposer (*theois d'antinomothetein*). La nuance est d'importance. Si la parole oraculaire s'impose en effet avec force aux hommes, celle d'Apollonios permet de toucher du doigt la volonté divine – entendue comme distincte de la volonté d'Apollon Pythien et consorts – qui émane en filigrane derrière les injonctions des oracles, nuançant ainsi le modèle proposé par Georgoudi. On en revient alors, avec un peu plus de flou et sans réponse définitive, à la question de la volonté des dieux comme source de loi dans l'institution des rituels juvéniles hellènes.

Autre configuration : plus que source de loi, Xénophon offre d'Apollon Pythien dans sa *Constitution des Lacédémoniens*, l'image d'un garant divin des lois établies par le législateur Lycurgue :

« Parmi beaucoup d'autres moyens employés par Lycurgue pour que la volonté des citoyens se pliât à l'obéissance aux lois (*tois nomois*), voici, me semble-t-il, un des plus beaux. Il n'a pas fait connaître ses lois au peuple avant d'être allé à Delphes en compagnie des principaux de la cité demander au dieu s'il était meilleur et plus avantageux pour Sparte d'obéir aux lois dont lui-même était l'auteur. Le dieu ayant répondu que c'était mieux à tout égard, Lycurgue alors promulgua ses lois, après avoir ainsi rendu non seulement illégale, mais même impie la désobéissance envers elles puisqu'elles étaient approuvées par la Pythie[837]. »

---

[836] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, VI, 20, 2. Trad. Pierre Grimal (*in Romans Grecs et Latins*, Paris, Gallimard, 1958).

[837] Xénophon, *Const. Lac*., VIII, 5.

L'élaboration des lois est, ici, clairement antérieure à la consultation oraculaire, la divinité ne servant finalement qu'à imposer ces lois aux humains, confirmant leur conformité avec l'ordre divin. On connaît, évidemment, l'ambiance apologétique dans laquelle, au profit de Lycurgue, baigne ce traité. Mais l'agencement des rôles humains et divins qui y est présenté demeure néanmoins intéressant. Xénophon ne minore en effet pas entièrement le rôle d'Apollon, au profit unique du législateur humain. Les deux agents, dans des fonctions certes un peu différentes, sont en réalité complémentaires. Ils apparaissent chacun comme les représentants de la loi dans leur sphère d'application respective. Ainsi, concluant son exposé sur la dissolution des antiques mœurs lacédémoniennes et les contestations dont les Spartiates sont désormais victimes de la part de l'ensemble des cités du monde grec, Xénophon explique que l'on « ne doit pas du tout s'étonner pourtant que la conduite des Lacédémoniens suscite ainsi le blâme, puisqu'il est évident qu'ils n'obéissent plus ni à la divinité ni aux lois de Lycurgue (*tois Lukourgou nomois*)[838]. »

Ce type de confirmation d'une prescription rituelle par le biais d'une consultation oraculaire est également présent dans un des récits mythiques censés expliquer l'*arkteia*, mais dans une version où la relation divin/humain est quelque peu plus complexe. Alors que pour calmer la colère divine qui a suivi le meurtre de l'ourse, le sacrifice d'une fille est exigé, un homme (on ne connaît pas son identité) explique qu'il souhaite lui-même s'en charger. Au lieu de sacrifier sa fille, il lui substitue cependant une chèvre. Or, la déesse semble satisfaite de la façon dont cet homme a sacrifié et explique qu'il faudra, dès lors, faire perdurer ce sacrifice. Ce n'est qu'à ce moment-là que ce dernier révèle alors le subterfuge qu'il a mis en place, afin que tous l'acceptent dorénavant. Depuis lors, les *korai* ne craignent plus, dit-on, de faire l'ourse avant le mariage[839]. Dans cette configuration spécifique, le fondateur humain trahit volontairement l'injonction oraculaire sans toutefois que cela n'ait de répercussions négatives sur les relations qu'entretiennent les humains et la divinité. Au contraire, en leur faisant savoir que c'est sous cette forme du rituel-ruse qu'il faudra dorénavant l'honorer, la divinité semble signifier qu'il était dès le début nécessaire aux humains de savoir lire entre les lignes de son injonction initiale.

Le témoignage de Plutarque relatif aux origines de la flagellation des éphèbes

---

[838] *Ibid*., XV, 7. Remarquons que ce sont bien de *nomoi* dont il est question, même concernant le vol à l'autel d'Orthia.

[839] Anecdota graeca, I, 444, *s.v*. Ἀρκτεῦσαι.

spartiates offre également l'image d'un mode d'intervention, et oraculaire, et plus généralement divin, sensiblement différent du modèle prescriptif mis en avant par Georgoudi. Examinons l'*aition* qu'il propose du rituel lacédémonien. À Platées, alors qu'il s'apprête à affronter seul Mardonius, les Perses et les Thébains, Pausanias le roi spartiate procède aux sacrifices précédant tout combat. Les uns après les autres, chacun des sacrifices semble cependant annoncer de négatifs présages, empêchant ainsi Pausanias de pouvoir donner l'ordre aux Spartiates d'attaquer, alors même que les ennemis ont déjà commencé à fondre sur eux. Plutarque rapporte alors :

« Selon quelques auteurs, au moment où Pausanias sacrifiait et priait un peu en dehors de la ligne, une bande de Lydiens, tombant soudain sur lui, arracha et dispersa tout ce qui servait au sacrifice ; Pausanias et ceux qui l'entouraient, n'ayant pas d'armes, les frappèrent avec des bâtons et des fouets ; c'est pour cela qu'aujourd'hui encore, en imitation de cette attaque, on frappe à Sparte les éphèbes autour de l'autel et qu'on fait ensuite la procession des Lydiens[840]. »

Nous reviendrons plus avant sur ce récit et ses implications. Deux détails méritent pour le moment notre attention : rien ne semble, d'une part, directement relier cet épisode des guerres médiques à la déesse Artémis Orthia. Plutarque n'est pourtant en rien gêné pour faire de cet épisode, l'*aition* du culte laconien de la déesse. D'autre part, on remarque que dans le déroulé du récit, la fondation du culte n'est pas explicitement accompagnée d'une demande divine. Implicitement pourtant, les dieux ne semblent pas totalement absents de cette fondation. On apprend ainsi de Plutarque que, l'épisode de l'attaque lydienne passé, et alors que le devin continue d'immoler victime sur victime, Pausanias, « le visage en larmes, se tourna vers le sanctuaire d'Héra Cithéronienne et les autres dieux du pays platéen, [et demanda], si le destin s'opposait à la victoire des Grecs, de leur accorder du moins de ne pas périr sans avoir rien fait et sans avoir montré par leurs actes aux ennemis que ceux qu'ils étaient venus attaquer étaient des hommes de cœur et qui savaient se battre[841]. » Le lien entre cette prière et l'*aition* de la flagellation des éphèbes spartiates n'est certes en rien explicite. Pour autant, il n'en est pas moins vrai que, sans cette ultime et salvatrice aide divine, les

[840] Plutarque, *Arist.*, 17, 10. Trad. Robert Flacelière et Émile Chambry.

[841] *Ibid.*, 18, 1. Hérodote, 9, 61, ne signale, lui, que la déesse Héra.

Spartiates n'auraient eu aucun espoir de survie et donc, au final, aucun intérêt à rejouer rituellement la scène de l'affrontement entre Spartiates et Lydiens. Ceci, d'autant plus que l'oracle de Delphes avait d'une part précédemment promis la victoire à Aristide si les Athéniens « adressaient des prières à Zeus, à Héra Cithéronienne, à Pan et aux nymphes Sphragitides, s'ils sacrifiaient aux héros Androcatès, Leucon, Pisandre, Damocratès, Hypsion, Actéon et Polyïdos, et s'ils affrontaient le péril sur leur propre sol, dans la plaine de Déméter Éleusinienne et de Corè[842] » ; tandis que, de son côté, le devin Tiramène d'Élis avait prédit à Pausanias, ainsi qu'à l'ensemble des Grecs, la victoire s'ils se bornaient à se défendre et ne cherchaient pas à attaquer les premiers[843]. Or, il est clair que c'est en suivant cette dernière prédiction, qui les incitait à patienter toujours davantage face aux attaques perses, que les Spartiates en vinrent à être attaqués par des Lydiens, alors qu'ils sacrifiaient. C'est donc, au final, la conjonction de deux prédictions oraculaires qui a assuré aux Spartiates la mémorable victoire et, dans cette perspective, la répétition sous une forme ritualisée du sacrifice jadis perturbé ne fait que rejouer la soumission bienheureuse des Spartiates aux oracles. Si donc l'intervention divine, dans ce contexte de la bataille de Platées, peut servir d'explication à la fondation rituelle, elle ne semble nullement être une source de loi. Elle n'impose pas la répétition du sacrifice modèle de Pausanias ; ou du moins, si tel est le cas, Plutarque le tait. Sans trop anticiper sur la suite de cet exposé, suggérons que, plus qu'un législateur, Pausanias apparaît ici sous les traits d'un véritable agent initiateur du rituel. Doit donc corrélativement aussi se poser, au passage, la question de l'application systématique du terme de “loi” à des prescriptions rituelles. Le rituel résulte en effet, ici, semble-t-il, non pas d'une volonté divine, mais plutôt d'une volonté humaine de commémorer, comme pour mieux en annuler le caractère impie, un geste d'impiété – une violence commise autour de l'acte sacrificiel –, et, dans le même temps, comme en retour de la défense par Pausanias et ses compagnons des rites dus aux dieux, un acte de bienveillance divine qui a conduit au salut grec.

Les récits fondamentalement parallèles des origines des rituels spartiate et patréen dans la Périégèse, permettent d'affiner un peu plus cette analyse du mode d'intervention oraculaire en matière de prescription religieuse. Dans les deux cas, la consultation oraculaire n'a, au départ, d'autre raison que de chercher à faire cesser le courroux de la divinité mécontentée. À Lacédémone, alors que nombreux sont déjà les hommes qui, suite à la dispute

[842] *Ibid.*, 11, 3.

[843] *Ibid.*

qui oppose gens de Limnatis, de Cynosouries, de Mésoa et de Pitané, ont succombé auprès de l'autel de la déesse, une terrible maladie (*nosos*) s'abat sur les autres. Pausanias rapporte :

« À ce propos un oracle (*logion*) leur fut rendu qui leur enjoignait d'arroser l'autel de sang humain ; aussi dorénavant celui que le sort avait désigné fut sacrifié, mais Lycurgue transforma la coutume en la flagellation des éphèbes, de sorte que l'autel soit de même couvert de sang humain[844]. »

Afin d'exposer le contenu de l'oracle, le français est obligé d'en passer par un verbe du type "enjoindre" pour traduire *ginetai* (d'autres verbes synonymes seraient évidemment tout à fait envisageables). Il n'est pourtant pas certain qu'une telle valeur prescriptive se dégage du récit périégétique, et plus généralement du rapport que les Grecs ont entretenu vis-à-vis de la parole oraculaire. La relation oracle/humain/rite ici présentée se veut plus subtile. Il n'est pas fait état par Pausanias d'un quelconque ordre imprescriptible ; plutôt d'une réponse salvatrice. Cette réponse a, cependant, ceci de particulier, qu'elle s'impose comme seule et unique solution aux maux pour lesquels les humains sont venus consulter l'oracle. Aller à son encontre reviendrait, au final, à ce que jamais ne cesse le fléau divin. La réponse n'est donc, certes, pas imprescriptible, mais les conditions de son énonciation rendent impossible sa contestation. Dans un cas comme dans l'autre, il semble donc que le résultat soit le même. Pourtant, la nuance prend tout son sens lorsque l'on déplace la focale en direction de la réception humaine de cette parole. À bien y regarder, en effet, ce n'est pas l'oracle qui véritablement enjoint la communauté à recourir au sacrifice humain[845], lui qui évoque simplement la nécessité d'arroser l'autel de sang humain. Deux solutions sont alors envisageables : soit, Pausanias a estimé que la mention du sang était suffisamment explicite et qu'elle équivalait, d'un point de vue religieux et culturel, *ipso facto* à une demande de sacrifice humain ; soit, il faut considérer que le sacrifice humain n'est qu'une interprétation humaine possible d'un conseil divin pour satisfaire le divin, et, alors, le sacrifice apparaît simplement être la solution la plus évidente pour la communauté : « θυομένου δὲ ὅντινα ὁ κλῆρος

[844] Pausanias, III, 16, 10. Trad. Pierre Bonnechère (*Sacrifice humain*, *op. cit.*, p. 52-53) : « καί σφισιν ἐπὶ τούτῳ γίνεται λόγιον αἵματι ἀνθρώπων τὸν βωμὸν αἱμάσσειν: θυομένου δὲ ὅντινα ὁ κλῆρος ἐπελάμβανε, Λυκοῦργος μετέβαλεν ἐς τὰς ἐπὶ τοῖς ἐφήβοις μάστιγας, ἐμπίπλαταί τε οὕτως ἀνθρώπων αἵματι ὁ βωμός. »

[845] Contrairement à ce que Pausanias rapporte à propos de Patras.

ἐπελάμβανε[846]. » Du passage d'un rite à l'autre, il y a donc place, dans la mythologie hellène, pour l'élément humain.

A.III *La* mantikè *comme connaissance large*

Dans cette perspective, les réflexions d'Emilio Suarez de la Torre sont fondamentales[847]. Alors qu'il rappelle les liens étroits qui unissent χρησμός et νόμος, désignant la purification comme terrain privilégié de confluence de la norme divine et des lois humaines[848], l'historien explique que la μαντική couvre un champ sémantique de la connaissance large[849]. Différemment de l'acception moderne, ce n'est pas la simple connaissance de l'avenir qui est en jeu dans la divination antique. Pour les Grecs, explique-t-il, il s'agit avant tout d'une vision « panchronique » de la révélation, qui inclut aussi bien le présent que le passé. Il ajoute :

« Dans les conceptions religieuses des Grecs, elle [la *mantikè*] est liée à une croyance fondamentale. L'existence d'une “pré-destination”, d'une force mystérieuse, qui organise nos vies au-delà de la volonté même des dieux ou, très souvent, émanant de cette volonté divine[850]. »

La parole oraculaire met donc en présence de cette force insurmontable qui s'applique aux dieux eux-mêmes. Or, au-delà de toute question relative à la nature prescriptive ou non de cette parole, cette façon de penser confère à la consultation oraculaire un caractère éminemment didactique. Il s'agit, explique Suarez de la Torre, de savoir ce qu'il faut faire lorsque l'on est amené à prendre une décision importante. Le récit périégétique de l'*aition* de la flagellation des éphèbes spartiates, où Apollon Pythien ne fait qu'indiquer les besoins de sa

[846] Pausanias, III, 16, 10.

[847] Suarez de la Torre Emilio, « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », *in* Brulé Pierre (éd.), *op. cit.*, p. 107-124. Cf. également Casevitz Michel, « *Mantis* : le vrai sens », *REG*, 105, 1992, p. 1-18.

[848] Suarez de la Torre Emilio, *op. cit.*, p. 110.

[849] *Ibid.*, p. 107.

[850] *Ibid.*, p. 108.

divine sœur, sans imposer pour autant aux humains une forme rituelle déterminée, offre une illustration parfaite de cette façon didactique de conceptualiser la parole oraculaire, nuançant par là-même son caractère uniquement prescriptif et ménageant à l'humain un espace d'expression[851]. En outre, l'idée d'une vision panchronique de la révélation offre plus généralement, comme nous allons le voir, un cadre fructueux d'analyse du récit périégétique.

B Temps des lois, temps des rites, temps de la narration

En matière d'instauration de sacrifices humains, les modalités d'intervention législative divine sont donc multiformes. À côté de ces immixtions divines, nous avons, en outre, déjà vu poindre, çà et là, l'élément humain comme possible agent législatif. C'est donc de l'agencement des modalités d'intervention de ces deux types d'agents qu'il convient à présent de discuter. En prenant appui sur l'idée d'une vision panchronique de la révélation telle que la propose Suarez de la Torre, je vais tenter d'introduire comme élément d'analyse la diversité des temporalités qui gouvernent les rapports des hommes et des dieux en matière d'instauration de sacrifices humains[852].

B.I *Du caractère non pertinent de la distinction entre temps du rite et temps du mythe*

Alors même qu'ils évoquent tous deux la pratique d'immolations humaines, ni Pausanias ni Apollonios – sous la plume de Philostrate – ne prétendent en avoir jamais

[851] On a vu comment le témoignage de Xénophon, en faisant intervenir la parole oraculaire postérieurement au législateur, offrait une vision différente de la parole oraculaire. S'il faut garder à l'esprit le rôle si spécifique que Xénophon accorde au personnage de Lycurgue, je me garderai néanmoins d'attribuer à une de ces deux configurations l'honneur d'être la plus à même de rendre compte des conceptions grecques. Il faut se résoudre à accepter cette pluridimensionnalité des conceptions grecques en matière de divination oraculaire.

[852] Cette dimension temporelle est particulièrement saillante dans la Périégèse. Si l'intervention humaine y semble prendre place en aval chronologique du courroux divin et de l'injonction/médiation oraculaire, l'on verra qu'elle se situe en réalité dans un ailleurs temporel.

rencontré. Chacun d'eux prend, au contraire, soin de décrire avec précision, pour l'un, le rituel qui est pratiqué de son temps, pour l'autre, les justifications pratiques et morales qui sous-tendent l'obligation de ce même rituel. Au sein de ces deux témoignages, le sacrifice humain est donc extérieur au temps de l'énonciation. Cette constatation pourrait être étendue à de nombreux témoignages antiques concernant cette pratique, raison pour laquelle, dans une perspective plus générale de recherche sur l'ensemble des sacrifices humains du monde grec, Pierre Bonnechère propose de distinguer les cas nombreux d'immolation humaine qui appartiennent au passé héroïque de la Grèce (cycle troyen et souverains primordiaux) tels Œdipe, Lycaon ou Proïtos, des cas qui, de façon très discutable certes, se veulent appartenir aux temps historiques[853]. Surtout, il estime nécessaire d'opérer une distinction entre le temps mythique et le temps réel, expliquant :

« Aux temps jadis, dans un contexte toujours inversif, et bien souvent suite à une faute hybristique, la colère des dieux s'est déclenchée. Ensuite, et dans le même lointain passé immémorial, le sacrifice humain est remplacé par un rituel assorti d'un sacrifice animal avec l'accord de la divinité concernée. Ceci revient à dire que si les Grecs ont immolé des Grecs sur ordre des dieux grecs, ce sont des faits immémoriaux qui ne gardent que leur portée persuasive pour le maintien du nouvel ordre désormais instauré par les dieux, dont le sacrifice humain est désormais banni[854]. »

Sur le principe, la constatation du fossé qu'il existe entre le nombre de récits légendaires qui font état de la pratique du sacrifice humain et le nombre extrêmement réduit de cas “historiques”, encourage à suivre Bonnechère dans sa distinction du temps mythique et du temps réel. Pourtant, la mise en pratique s'avère bien plus délicate. Deux exemples suffiront à mettre ce constat en évidence. Pour les historiens, par exemple, la figure de Lycurgue est largement mythique, sorte d'incarnation de ce mirage spartiate jadis mis en

[853] Bonnechère Pierre, « Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité », *in* Brulé Pierre (éd.), *op. cit.*, p. 200. Il explique d'ailleurs que les apologistes chrétiens, tels Eusèbe de Césarée, conscients de ce problème, ont tenté de réduire cette distance temporelle. J'insisterai sur le fait que la proposition de Bonnechère comporte à mon avis, le risque d'une perte de cohérence dans la recherche : en termes de structures en effet, deux cas “historiques” peuvent s'avérer plus éloignés qu'un cas “historique” et un cas du passé héroïque.

[854] *Ibid.*, p. 204.

exergue par François Ollier[855]. Xénophon, pour sa part, voit en lui le législateur unique de l'ensemble des lois et mœurs spartiates. Plutarque, quant à lui, s'il affirme que de Lycurgue, « on ne peut absolument rien dire qui ne soit douteux[856] », il lui consacre néanmoins, au même titre que Démosthène ou Alexandre, une de ses vies. Devant un tel constat, que doit-on alors faire de ce personnage ? Quel statut lui accorder ? Appartient-il au temps du mythe ou à celui du réel ? En d'autres termes, quel est le point de vue que nous nous devons d'adopter ? Le nôtre, interprète moderne d'une réalité/fiction qui nous échappe toujours un peu ? Ou celui des auteurs anciens, qui d'ailleurs n'offrent pas tous un tableau univoque de la situation. Mais, au-delà du personnage de Lycurgue, que dire, par exemple, des oracles évoqués par Apollonios au sujet de l'installation du rituel de la flagellation spartiate ? Rejetés dans un temps indéfini, ils n'en semblent pas moins être revêtus d'une profondeur historique – et non seulement mythique – qui leur confère toujours au temps d'Apollonios, la force d'une loi sur laquelle il ne doit pas être question de revenir. Au final donc, la dichotomie temps historique/temps mythique ne revêt que peu de pertinence du point de vue des Anciens. Constat qu'a bien expliqué Claude Calame :

« Là où nous voyons habituellement une rupture entre mythe et histoire, il y a en fait un enchaînement […] Et si distinction il y a, elle porte moins sur la valeur de vérité de ce qui est rapporté que sur sa mise en forme narrative. Pour les Grecs, la vraisemblance historique relève plutôt d'un problème de forme littéraire[857]. »

Cette mise en valeur de la forme littéraire laisse à penser que notre problème n'est donc en rien insoluble. Si, entre les personnages d'Apollon, Lycurgue et Pausanias (le roi Spartiate), le rapport ne peut, certes, être chronologique, puisque comme le rappelle Paul Veyne, « le temps mythique n'[a] ni profondeur ni mesure[858] », s'il ne peut non plus être

---

[855] Ollier François, *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque, de l'origine jusqu'aux cyniques*, Thèse de doctorat, Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris, De Boccard, 1933.

[856] Plutarque. *Lyc*. 1, 1.

[857] Calame Claude, « Temps du récit et temps du rituel dans la poétique grecque : Bacchylide entre mythe, histoire et culte », *in* Darbo-Peschanski Catherine (dir.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 396-7.

[858] Veyne Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1983, p. 85. Il ajoute : « autant se demander si les aventures du petit Poucet se sont produites avant ou après celles de Cendrillon. »

appréhendé en fonction d'une véracité/historicité qui, on l'a vu, s'avère dans cette situation non pertinente, il me semble néanmoins possible, dans la cohérence que constitue toute narration, que le rapport entre ces personnages puisse être analysé à travers la distinction de ce que, faute de mieux, j'appellerai différentes "épaisseurs temporelles". L'introduction du facteur temporel permet, en effet, de se prémunir contre deux possibles écueils :

1. un ethnocentrisme néfaste à l'analyse historique qui distribuerait, en fonction de nos propres catégories d'analyse, les points aux bons sacrifices humains au détriment des mauvais.

2. l'enfermement dans la question récurrente de l'historicité de ces sacrifices.

Il nous permet, surtout, d'être attentifs aux valeurs différenciées qui sont attribuées par les auteurs antiques aux différents faits qu'ils rapportent, en fonction, justement, de ces différentes temporalités – et c'est la conjonction de valeurs spécifiques et d'une temporalité que je nomme épaisseur temporelle. Valeurs et temporalités qui éclairent superbement l'agencement des diverses modalités législatives attribuées aux agents divins et humains par les Anciens.

B.II *Des temps aux épaisseurs historiques différenciées*

Pour chacun des trois complexes cultuels qui nous intéressent présentement, les témoignages antiques offrent l'image de rituels résultant de l'action législative associée d'agents divins et humains. Cette association, on l'a dit, n'est pas chronologique ; elle n'est pas non plus simple imitation, dans le présent du rite, d'un acte législatif appartenant au passé du mythe. D'ailleurs, la formalisation de cette association n'a rien d'automatique ; elle n'est pas stéréotypée. C'est donc sur ces écarts que j'aimerais à présent me pencher, à travers la confrontation de ces trois complexes cultuels.

On a déjà évoqué la façon dont, dans une des versions de l'*aition* de l'*arkteia* mounichienne, le rituel mis en place par l'agent humain (Embaros ou un inconnu) nécessitait, dans un premier temps, de chercher à tromper la divinité demandeuse de sacrifices humains, en sacrifiant une chèvre déguisée en fille – ruse si parfaite qu'elle en est devenue

proverbiale[859]. Les sources qui nous font connaître cet *aition* sont cependant peu loquaces et il est difficile de comprendre ce que la mise en place du nouveau rituel appelle comme changements dans la relation des hommes aux dieux. Pausanias, bavard comme à son habitude, permet de plonger plus profondément dans ce moment de changement de rituel. Avant d'observer ce que l'on peut apprendre de lui, je voudrais néanmoins souligner une différence essentielle qui distingue les *aitia* de Brauron/Mounichie et les *aitia* spartiate et patréen : à Brauron (sacrifice d'Iphigénie) ou à Mounichie (sacrifice d'une fille), le nouveau rituel est substitué au sacrifice humain avant que celui-ci n'ait lieu. À Sparte et Patras, au contraire, la substitution n'est que secondaire. Voyons plutôt.

Pausanias ne semble guère intéressé par le culte en l'honneur d'Artémis qui, à Sparte, précède le courroux de la déesse. On apprend simplement, parmi d'autres traditions qui revendiquent une paternité similaire, que la statue provient de chez les Taures et qu'elle a été apportée en territoire lacédémonien par Oreste – celui-ci ayant aussi été roi de Sparte. On remarque, toutefois, que dans le temps qui est celui, et de cette dispute impie et sanglante, et du fléau qui s'ensuit, les fidèles du culte ne sont pas désignés par Pausanias en tant que Spartiates ; enfin pas tout à fait. Ils sont les habitants des villages à l'origine de la formation de Sparte : ce sont ceux de Limnatis, de Cynosouries, de Mésoa et de Pitané[860]. Nous voilà, donc, face à un culte établi visiblement par un roi Spartiate, Oreste, mais rendu à la déesse par des fidèles qui, avant d'être des Spartiates, sont des habitants de différents villages. Peut-être n'est-ce qu'un détail ; mais peut-être, aussi, doit-on légitimement s'interroger sur la place de cette royauté dans une phase anté-synœcisme ou en cours de synœcisme. D'autant qu'une configuration assez similaire émerge du récit étiologique du rituel patréen en l'honneur d'Artémis Triclaria et de Dionysos Aisymnètès rapporté par Pausanias. Pausanias fait en effet le choix, alors qu'il s'apprête à évoquer l'histoire d'Eurypyle, de nous entretenir en premier

---

[859] Souda, *s.v.* Ἔμβαρος εἰμί.

[860] Pausanias, III, 16-9 : « τοῦτο δὲ οἱ Λιμνᾶται Σπαρτιατῶν καὶ Κυνοσουρεῖς καὶ οἱ ἐκ Μεσόας τε καὶ Πιτάνης ». Pierre Bonnechère estime que « le texte cependant distingue clairement deux groupes de Lacédémoniens, celui des gens de Limnatis et de Cynosouries, et celui des habitants de Mésoa et de Pitané : en bref, deux groupes qui se bagarrent à proximité de l'autel, et souillent ce dernier de sang. » Il ajoute : « Ce n'est pas laisser aller son imagination que de rapprocher ces faits du texte de Xénophon, qui parle exactement des mêmes réalités, avec quelques précisions supplémentaires, à savoir le vol de fromages et les fouets. » (Bonnechère Pierre, *op. cit*., 1993, p. 21). Quoi qu'il en soit, nous sommes plongés dans un temps qui visiblement précède le synœcisme spartiate.

lieu sur la situation des gens qui habitaient là avant l'arrivée du héros. Si les dispositions prises en l'honneur de la déesse Artémis, seule récipiendaire, à l'origine, de ce culte, sont davantage précisées que dans le cas spartiate, la situation des desservants du culte est, elle, remarquablement identique. Ainsi rapporte-il :

« Les Ioniens qui habitaient Aroé, Antheia et Mésatis avaient en commun un enclos sacré et un temple d'Artémis qu'on surnommait Triclaria, et les Ioniens célébraient chaque année en son honneur une fête et une cérémonie nocturne. Une jeune fille exerçait les fonctions de prêtresse de la déesse, jusqu'au jour où elle devait être confiée à un mari[861]. »

Aucune mention n'est ainsi faite de la cité patréenne ou d'une quelconque autre cité qui aurait pu la précéder. Face à nous, des Ioniens dispersés en différentes localités, auxquels seul le culte de la déesse, par le biais d'un enclos commun, offre une possibilité de rapprochement. La Grèce décrite au sein de ces deux récits périégétiques est une Grèce qui se trouve à la fois en amont des nouveaux rituels, mais aussi en amont de la vie en cité, ces deux éléments apparaissant comme fondamentalement liés[862]. À ce niveau du récit, et alors que la colère d'Artémis s'est abattue sur les habitants des deux localités, on a déjà vu que seule l'entremise de l'oracle de Delphes pouvait permettre un retour à la normale. Quoi que... À Sparte, on le sait, l'oracle intervient en amont du nouveau rite ; il est là pour aiguiller les humains sur les désirs sanglants du divin. On pourrait presque schématiser la situation comme telle : divinité (Artémis) → Apollon Pythien/Pythie → humains ; avec Apollon et la Pythie dans le rôle de tampons entre la divinité et les humains. Mais là n'est peut-être pas le plus important. Car une fois cet oracle rendu, le récit de Pausanias s'emballe et devient approximatif ; tout s'accélère : « et à ce propos un oracle leur fut rendu qui leur enjoignait d'arroser l'autel de sang humain ;

[861] Pausanias, VII, 19, 1. Trad. Yves Lafond.

[862] On notera que dans le cadre du récit patréen, cette période pré sacrifice humain est davantage individualisée et personnifiée, autour notamment de l'histoire des amours impossibles de la prêtresse *parthenos* Comaithô et de son amant Mélanippe – amours qui seront bientôt responsables de la colère de la déesse. Néanmoins, il est clair que cette histoire trouve des parallèles frappants dans les romans hellénistiques et Yves Lafond, dans le commentaire qu'il donne du livre VII de la Périégèse, a bien souligné l'importance de ces amourettes dans l'ensemble du livre VII de la Périégèse. Cette personnification donc, plus que d'apporter une quelconque épaisseur temporelle aux événements rapportés, a, me semble-t-il, davantage pour but d'offrir au lecteur une surdose de pathos.

aussi dorénavant celui que le sort avait désigné fut sacrifié, mais Lycurgue transforma la coutume en la flagellation des éphèbes, de sorte que l'autel soit de même couvert de sang humain ».

L'on connaît bien le style régulièrement elliptique de Pausanias, faisant se succéder, de manière répétitive, des conjonctions de coordination. Pourtant, ici, ce sont bien trois temps distincts, avec les rites distincts qui leur sont associés, qui sont ramassés en une seule et même phrase. Aux yeux de Pausanias, l'essentiel semble donc résider dans la transformation opérée par Lycurgue, transformation quasiment civilisatrice. J'ai déjà fait remarquer que jamais il n'est explicitement dit que l'oracle a demandé un sacrifice humain. Seul le besoin de sang est révélé. L'immolation humaine n'est qu'une traduction humaine ; mais une traduction impersonnelle, une traduction qui ne porte aucun nom, perdue qu'elle est dans un temps sans consistance, celui du sacrifice humain. L'imprécis et le général caractérisent le temps de cette instauration rituelle du sacrifice humain qui, s'il témoigne, certes, d'un comportement normé, se passe sans "normateur" véritable. Comme si, finalement, cette norme n'avait d'avenir que temporaire. L'humain personnalisé n'apparaît, lui, au contraire, que lorsque cesse le terrible tribut à la déesse. C'est l'apparition de l'humain personnifié, en la personne du législateur, qui permet que cessent les sacrifices humains. Et, dans le même temps, c'est la cessation de ces immolations humaines qui permet à l'humanité d'entrer dans le temps du vécu, un vécu qui n'a rien d'universel, mais qui est vécu par l'auteur comme le sien propre. Le législateur humain – peu importe ici son historicité – opère donc une véritable rupture dans le temps ; mais une rupture plus temporelle que chronologique. Tout ce qui suit Lycurgue peut donc être rattaché au présent de la narration périégétique. Seules les origines importent, comme l'a joliment expliqué Paul Veyne. Une fois celles-ci rapportées, nul besoin de savoir comment l'on vit à un instant donné, l'on suppose qu'il n'en va pas différemment de maintenant : « la cité [est] épinglée à sa place dans l'espace et dans le temps ; elle [a] sa fiche d'identité[863]. »

Comme pour enfoncer un peu plus le clou, j'aimerais revenir sur ce rôle de rupture par rapport au divin qu'endosse le législateur humain, tout en étant aidé par ce même divin. Le cas patréen offre un cadre idéal qui permet de revenir, pour la préciser, sur la place de l'oracle dans la distribution des parts législatives des rituels. Nous avions laissé nos Ioniens de la région de Patras en prise avec un terrible fléau déclenché par les amours outrageantes de la

[863] Veyne Paul, *op. cit*., p. 87.

prêtresse d'Artémis et de son amant, dans le sanctuaire même de la déesse. S'adressant à leur tour à l'oracle de Delphes, ils reçoivent une réponse plus précise que les habitants de la région de Sparte :

« La Pythie, rapporte Pausanias, accusa Mélanippe et Comaithô. La réponse de l'oracle fut de les sacrifier eux-mêmes à Artémis et de sacrifier à la déesse chaque année la jeune fille et le jeune garçon qui seraient les plus beaux[864]. »

Différemment de l'oracle rendu aux futurs habitants de Sparte, le rituel sacrificiel se pose ici comme la seule échappatoire, les responsables du fléau se voyant nommément désignés. L'oracle prend en outre le soin d'offrir à cette pratique rituelle un caractère pérenne. Ou, tout du moins, c'est ce qu'il feint de réaliser – et Pausanias, soucieux d'émouvoir, d'en profiter pour rapporter le triste sort qui sera fait, à la suite de Comaithô et Mélanippe, aux *paides* et *parthenoi* qui ne sont, pourtant, coupables, envers la déesse, de rien d'autre que de leur âge tendre[865]. Car l'arrivée d'Eurypyle vient pourtant mettre un terme à l'impitoyable tribut annuel[866]. Or, cet élément offre presque un *terminus post quem* aux immolations humaines de Patras, puisque c'est, selon Pausanias, après son retour de Troie qu'Eurypyle débarque en terre patréenne[867]. Et je ne plaisante qu'à moitié en soulignant cela. Si dans la perspective qui est la mienne, c'est-à-dire celle de réfléchir aux aspects temporels de la législation rituelle, je fais le choix de prendre au sérieux l'hypothèse de Paul Veyne quant au statut temporel de la guerre de Troie, il me faut considérer sérieusement ce *terminus post quem*. Veyne affirme, en effet, que « les Grecs tirèrent donc une chronologie historique des généalogies héroïques et le temps mythique, devenu homogène au nôtre, le précéda, jusqu'à la date fatidique de 1200 environ, qui est celle de la guerre de Troie, où commence l'histoire

---

[864] Pausanias, VII, 19, 4. « ἤλεγχεν ἡ Πυθία Μελάνιππον καὶ Κομαιθώ : καὶ ἐκείνους τε αὐτοὺς μάντευμα ἀφίκετο θῦσαι τῇ Ἀρτέμιδι καὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος παρθένον καὶ παῖδα οἳ τὸ εἶδος εἶεν κάλλιστοι τῇ θεῷ θύειν. »

[865] Pausanias, VII, 19, 5. À nouveau le Périégète est bien plus loquace quant à cette période qui voit les sacrifices se succéder sur les terres de Patras, que ce qu'il a pu nous dire de cette même situation à Lacédémone. Mais il est notable que son souci de rajouter un peu de drame à une histoire pourtant déjà tellement dramatique, demeure en filigrane.

[866] Pausanias, VII, 19, 4-5. Cf. le nom du fleuve qui coule auprès du sanctuaire de la Triclaria et qui, alors qu'il n'avait auparavant aucun nom, fut appelé Ameilichos (Impitoyable) en raison des sacrifices que l'on pratiquait non loin de lui.

[867] Pausanias, VII, 19, 8.

purement humaine[868]. » Selon cette perspective, Eurypyle est donc pris dans l'histoire humaine. Mais il y a plus. Car, si selon Paul Veyne la guerre de Troie fait entrer la Grèce dans l'histoire purement humaine, on peut, à titre d'hypothèse, suggérer qu'Eurypyle, héros de cette guerre, fait entrer le rituel patréen dans ce temps des origines de la cité dont on a dit qu'il se suffisait à lui-même pour être rattaché au temps de l'énonciation, et donc, finalement, au temps du nouveau rituel que Pausanias a pu personnellement voir ou dont il a pu entendre parler[869]. Qu'importe, alors, que nous, Modernes, le qualifions de héros ; il est directement rattaché à l'espace-temps de l'énonciation périégétique et lie le nouveau rituel à l'espace-temps auquel Pausanias appartient lui-même.

La dévolution de cette tâche civilisatrice ne le place néanmoins pas dans une position concurrentielle par rapport à la législation divine. Son action est comme incluse dans les projets divins, suivant l'idée d'Emilio Suarez de la Torre de « l'existence d'une "pré-destination" […] qui organise nos vies au-delà de la volonté même des dieux ou, très souvent, émanant de cette volonté divine[870]. » Si la nature étrangère de l'intervention d'Eurypyle a souvent été soulignée – lui-même n'est pas patréen et l'idole de Dionysos, divinité régulièrement associée à l'altérité, qu'il apporte avec lui, provient aussi de l'étranger –, l'on s'est moins attaché à analyser la raison de son arrivée à Patras et la façon dont il a été, avec réjouissance, accueilli par les gens du lieu. Ni cette arrivée ni cet accueil ne sont pourtant fortuits. Bien au contraire, par une double précaution oraculaire, le divin s'est assuré de la temporalité transitoire du rite sanglant. D'une part, en effet, Eurypyle, devenu fou à la suite de la vision de l'idole de Dionysos contenu dans le coffret qu'il avait reçu en partage du butin fait à Troie, avait reçu d'Apollon Pythien la réponse suivante : « à l'endroit où il rencontrerait des gens en train d'accomplir un sacrifice étranger, il installerait son coffret et fixerait sa propre résidence[871]. » D'autre part, Pausanias rapporte que « les Patréens avaient, auparavant déjà, reçu un oracle de Delphes annonçant qu'un roi étranger viendrait dans leur pays, amenant avec lui une divinité étrangère, et qu'il mettrait fin aux rites du sacrifice de la Triclaria[872]. » Nous voici donc face à un paradoxe qui ne fait que troubler davantage le rôle législatif que

[868] Veyne Paul, *op. cit*., p. 86.

[869] Ce qui n'est en rien contradictoire avec le fait que le synœcisme soit par ailleurs attribué par Pausanias à Patreus. Cf. Pausanias, VII, 18, 5.

[870] Suarez de la Torre Emilio, in Brulé Pierre (éd.), *op. cit.*, p. 108.

[871] Pausanias, VII, 19, 8.

[872] Pausanias, VII, 19, 6.

l'on est en droit d'attribuer à Apollon. Si d'un côté l'oracle prend soin de pérenniser le sacrifice humain, de l'autre il s'assure de sa cessation. Le rôle fondamental qu'il occupe se cantonne donc à la période qui précède et qui voit l'exécution d'immolations de jeunes gens. Au-delà, c'est comme s'il n'avait plus vraiment la main, que l'intervention humaine devenait nécessaire. La figure du législateur, finalement, permet donc de rompre une sorte d'éternité temporaire. Deux hypothèses me viennent à l'esprit quant à cet agencement divin/humain en matière de législation rituelle. La première, purement hypothétique, est la tentation pour l'humanité de se vouloir comme toujours civilisée par un des siens. La seconde fait écho aux travaux d'Emilio Suarez de la Torre et voit, et dans la colère artémisiaque, et dans la réponse apollinienne, non pas tant des sources effectives de loi pour les humains du temps vécu, qu'un balisage non explicite destiné à faire qu'arrive ce qui en fin de compte doit arriver[873].

Ainsi, et à la suite de Pierre Bonnechère, il me semble possible d'affirmer que si le temps du sacrifice humain est certes un temps grec, son épaisseur temporelle s'avère néanmoins difficilement palpable pour les Grecs d'époque historique. L'abolition du sacrifice humain se pose donc comme le véritable aboutissement de la crise[874]. Au sein de l'espace temporel du sacrifice humain, le monde apparaît certes normé, mais normé d'une façon toute provisoire, imparfaite, et en contradiction par ailleurs avec les normes civiques qui sont celles du temps vécu[875]. Seule l'intervention humaine, par le truchement du législateur, permet la rupture définitive qui normalise le rituel est en fait une loi au plein sens du terme[876].

---

[873] Cf. Bonnechère Pierre, « Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité », *in* Brulé Pierre (éd.), *op. cit.*, note 58 p. 202. L'historien note également que « Apollon ne fait que révéler les arrêts du destin, ou de Zeus, et le problème pourrait se démultiplier à l'infini. » Qu'on ne se méprenne pas cependant, je ne cherche aucunement à généraliser cette analyse des récits périégétiques à l'ensemble des prescriptions rituelles basées sur des oracles. Nous aurions par exemple du mal à y faire rentrer le cas qui se veut historique de l'exigence qui est faite à Thémistocle de sacrifier, avant la bataille de Salamine, des prisonniers perses.

[874] *Ibid.*, p. 204.

[875] Et ceci bien que, par la force des choses, l'anti-norme fasse pleinement partie de la norme.

[876] Pierre Brulé a mis en évidence les deux grandes versions étiologiques de l'*arkteia* de Brauron. Dans la version qui ne connaît pas l'idée d'un sacrifice humain (celui d'Iphigénie), on remarque que l'oracle prescrit directement le rituel sous sa forme finie, à savoir l'*arkteia* (cf. Souda, *s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις : « χρηστηριαζομένοις δὲ τοῖς Ἀθηναίοις εἶπε λύσιν τῶν κακῶν ἔσεσθαι, εἰ τῆς τελευτησάσης ἄρκτου ποινὰς ἀρκτεύειν τὰς ἑαυτῶν παρθένους ἀναγκάσουσι. καὶ ἐψηφίσαντο οἱ Ἀθηναῖοι μὴ πρότερον συνοικίζεσθαι ἀνδρὶ παρθένον, εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῇ θεῷ. »). Au contraire, dans la version qui connaît le sacrifice humain prescrit par les oracles, celui-ci est transformé par l'intervention humaine. Preuve que le sacrifice humain

B.III *Orthia et les "oubliés" de l'histoire*

Mais ne nous y trompons pas ; l'éternité de cette normalisation n'a de consistance que du point de vue grec. Le dossier Artémis Orthia, par exemple, témoigne, au contraire, d'un aspect évolutif et multiforme du rituel. Revenons donc sur le témoignage de Xénophon.

Aucune référence à un quelconque sacrifice humain auquel se serait substituée la flagellation des éphèbes à l'autel d'Orthia n'est, comme on l'a vu, exprimée par ce dernier. L'absence d'antiques sacrifices humains annule donc la nécessité d'une triple succession de rituels. Avec Xénophon, il n'y aura qu'un seul rituel, celui de son propre temps, et il est évidemment signé Lycurgue. Le rôle des dieux s'évapore donc quelque peu, tandis que s'affirme celui du législateur. Ceci n'entame cependant en rien l'utilité du facteur temporalité dans l'analyse, au sein de la *Constitution des Lacédémoniens*, du partage législatif des tâches entre humain et dieux, en matière de prescription rituelle. Ce texte confirme, au contraire, l'illusion moderne d'une dichotomie qui voudrait séparer artificiellement temps du mythe et temps de l'histoire. À cet égard, l'exposé d'Annalisa Paradiso sur la figure de Lycurgue peut nous servir de guide[877]. Ainsi explique-t-elle :

« Pour toute société réfléchissant sur son propre passé, et en l'absence d'une tradition écrite pour les temps les plus reculés, l'espace historique se présente apparemment comme un espace vide, à organiser selon un “avant” et un “après”, le plus souvent à travers la succession des générations humaines ou des généalogies royales. Mais cet espace ne figure pas, dans la conscience collective, ni dans celle de l'historiographie comme une succession neutre de faits de valeur égale. Il apparaît plutôt parsemé de quelques événements significatifs à mettre en relation réciproque, à partir d'un événement fondateur, une *arkhè* qui explique, qui donne sens à toute l'histoire qui s'ensuit, et qui, non seulement en établit les scansions principales (même chronologiques), mais encore les qualifie[878]. »

---

appelle une normalisation humaine.

[877] Paradiso Annalisa, « Lycurgue spartiate : analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé », *in* Darbo-Peschanski Catherine (dir.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 373-391.

[878] *Ibid*., p. 374.

Cette réflexion nous met aux prises avec deux constatations précédemment établies :

1. la figure du législateur comme rupture d'un ordre pré-existant.

2. une valence différenciée du temps ; ce que j'ai appelé différentes épaisseurs temporelles.

Annalisa Paradiso montre en effet comment, à mesure qu'émerge le mirage spartiate, se dessine l'image d'une rupture/fondation (*arkhè*), le plus souvent en association avec la figure législative de Lycurgue, une rupture qui s'incarne à travers la notion d'*eunomia*. D'Hérodote à Plutarque, en passant par Isocrate et Polybe, l'*eunomia* vient rompre une période de désordre pour, finalement, installer la vie harmonieuse en cité : *stasis* chez les uns, *kakonomatotoi* chez Hérodote, nous ne sommes finalement pas si loin de la dispute qui fait s'entre-tuer à l'autel d'Artémis les Spartiates originaires des divers villages. Mais l'*eunomia* lycurgéenne ne se contente pas de rompre, elle nivelle :

« La bipartition chronologique entre *stasis* et eunomie, ainsi que leur succession dans cet ordre rétablissent l'eunomie dans sa fonction d'*arkhè*, mais, en même temps, elles gomment les contradictions de l'histoire dans la deuxième période, pour les concentrer dans la première : elles repoussent tout conflit dans un ailleurs temporel et dans un avant de l'histoire qui devient une sorte de "préhistoire" antérieure à l'ordre[879]. »

Comme on a déjà pu s'en rendre compte dans la Périégèse, ce nivellement opère une connexion directe entre la rupture législative et le présent de la narration. Au législateur, donc, de faire entrer la loi dans le temps du vécu. Pourtant, ce qui est vrai de l'essentiel de nos sources sur Sparte, l'est un peu moins chez Xénophon. L'historienne voit dans cet auteur « l'*akmê* du mirage spartiate[880] », lui qui propose un témoignage où la *stasis*, ce désordre antérieur à Lycurgue, a disparu. Lycurgue est un commencement, en même temps qu'un apogée. Il n'est donc pas surprenant que ses lois précèdent la consultation oraculaire. Chez Xénophon, le législateur ne vient pas modifier, aidé par l'Apollon de Delphes, une loi imposée par les dieux. Il incarne simplement la loi. Cette différence, à la fois en termes d'intervention législative et de conception du temps, nous éloigne de la possibilité d'établissement d'un schéma stéréotypé du rôle des dieux et des hommes en matière de prescription religieuse. Au

[879] *Ibid.*, p. 383.

[880] *Ibid.*, p. 386.

contraire, à travers la confrontation des témoignages et au-delà de l'apparente neutralité de ce qui nous apparaît comme de simples légendes, émergent les objectifs narratifs différenciés des auteurs antiques.

Jusqu'à présent, ce sont les rapports des dieux et des hommes, dans une perspective essentiellement étiologique, qui ont été observés. En nous focalisant sur les origines des rituels, on en aurait presque oublié les rituels eux-mêmes, que les auteurs ont, chacun à son époque, tenté de décrire à partir de ce qu'ils avaient sous les yeux ou de ce qu'on leur en avait dit. Or, le rituel de la flagellation lacédémonienne, par l'étendue chronologique des sources l'évoquant – peut-être vaudrait-il mieux dire *les* évoquant –, offre matière à réflexion sur la relation législative entre dieux et hommes dans l'élaboration des pratiques rituelles juvéniles. Étant donné que ces diverses descriptions rituelles ont déjà été abordées dans le chapitre 4 de ce travail, je me permets d'y renvoyer le lecteur. On a vu comment, de Xénophon aux sources tardives, le rituel avait évolué et comment cette évolution, selon Pierre Bonnechère, devait être mise au compte du « vaste mouvement de “retour aux sources” que vécut la Sparte des premiers siècles de notre ère ». Deux questions restent néanmoins en suspens :

1. l'identité et le statut de ceux que j’appellerai « les oubliés de l'histoire » : c'est-à-dire les agents humains responsables, mais inconnus du ou des changement(s) de rituel.

2. la place plus ou moins grande accordée aux dieux dans l'élaboration de la pratique rituelle, selon les différents *aitia*.

Qui sont ces « oubliés de l'histoire » ? De Xénophon à Pausanias, il faut en effet se résoudre à accepter le fait qu'un ou plusieurs humains, agents législatifs historiques, sont bel et bien passés à la trappe de l'histoire des pratiques rituelles. Ce constat nous ramène à la dure réalité de l'interprétation historique, toujours dépendante de ses sources. Mais il ouvre aussi sur une question qui permet de faire avancer la réflexion : considérant que, selon les sources, la part divine et la part humaine d'une loi peuvent être bien différentes, que sommes-nous réellement en mesure d'analyser ? Certainement pas une pensée grecque entendue comme uniforme et qui aurait de l'imbrication divin/humain, dans l'élaboration des lois, une image parfaitement définie. Ce qui précède dit suffisamment comme une telle entreprise serait illusoire. En revanche, on peut faire l'hypothèse que si des moments législatifs se sont perdus

dans l'histoire, c'est peut-être qu'ils n'intéressaient guère nos sources. Mais, alors, se pose la question du pourquoi d'un tel désintérêt. Faisons cette hypothèse et demandons-nous : que leur importe, en réalité, de donner au lecteur les détails législatifs successifs qui ont permis de passer de la flagellation classique aux flagellations hellénistique et impériale ? Car ce ne sont là que préoccupations historiennes. Le but de nos sources est autre. Il vise, plus prosaïquement, à expliquer pourquoi telle chose se fait de cette manière-ci, et non de cette manière-là. Et cette recherche ne prend pas appui, contrairement au travail de l'historien moderne, sur l'étude du changement dans ce qu'il a de plus précis et mouvant : ce qu'untel ou untel a pu modifier concernant les modalités d'une pratique rituelle, les décrets l'exposent et le disent déjà suffisamment. Non ; ce qui est en jeu, et ce sur quoi prend appui une recherche du type de celle de la Périégèse, c'est la question des origines, entendues comme ce qui permet le lien entre un avant soumis au désordre et un après soumis à la loi, la réunion, dans une relation équilibrée, du monde des dieux et de celui des hommes. Entendues, aussi, comme ce qui est déjà en devenir, ce qui annonce la situation présente. Le travail historique doit donc plutôt s'efforcer d'observer les possibilités, selon les sources, de reconfiguration de cette imbrication divin/humain dans le but de donner de l'espace-temps qui sépare et relie en même temps le temps des origines et le temps du vécu, une image cohérente. J'annonce, dès à présent, que dans le cadre de cette hypothèse, les conclusions ne pourront être que minces.

Une seconde question interroge : celle du changement d'*aition* qui, de Xénophon à Pausanias, confère, selon l'un ou l'autre des témoignages, une place plus ou moins importante aux dieux dans l'élaboration des prescriptions rituelles juvéniles spartiates. Si les auteurs de l'époque impériale n'ignorent *a priori* rien du témoignage de Xénophon, on peut se demander pourquoi ils n'ont aucunement cherché à concilier sa description du rituel avec ce qu'eux-mêmes pouvaient en savoir ? Comment, ensuite, expliquer, alors qu'*a priori* Xénophon les ignore[881], l'apparition des *aitia* donnés par Plutarque et Pausanias ? C'est donc la formation des récits étiologiques qui est ici en question, récits dont la portée violente n'est évidemment en rien gage d'archaïsme, mais doit plutôt nous amener à réfléchir aux diverses manières envisageables, dans une étude historique, de traiter la relation du couple mythe/rite. À propos de l'*aition* spartiate, tel que le relate Pausanias, Pierre Bonnechère estime que la réponse est à trouver dans la réinterprétation tardive d'un rituel devenu incompréhensible à l'époque impériale. Les Grecs, selon lui, répugnant à faire couler le sang de leurs semblables dans un

[881] À moins qu'il n'ait simplement feint de les ignorer.

cadre religieux, et terrifiés par la violence de la cérémonie, ne pouvaient qu'envisager la *diamastigôsis* comme l'amenuisement d'une coutume plus sauvage : « si l'on acceptait alors le trépas occasionnel de jeunes gens, il fallait que celui-ci représentât une nette amélioration vis-à-vis de la situation passée[882]. » Il faut dire que le récit de Philostrate, qui explique comment les Spartiates, moins Barbares que les Scythes, tout en adoptant le culte d'une déesse avide de sang, se sont refusés à effectuer des sacrifices humains, plaide en faveur d'une telle interprétation. Les mythes abondants d'immolations humaines imposées par les dieux et remplacées *in extremis* par la substitution d'un rituel juvénile, par l'intermédiaire d'un législateur/initiateur, offraient aux Spartiates de l'époque impériale, ainsi qu'à Pausanias, matière à réflexion.

Il y aurait néanmoins danger à rester prisonnier d'une explication trop fonctionnaliste, me semble-t-il. L'on a vu que Plutarque écrivait lui aussi à l'époque impériale ; qu'il décrivait, lui aussi, le rituel de la *diamastigôsis* ; mais que lui, pourtant, n'évoquait, pas plus que Xénophon, d'antiques sacrifices humains précédant le rituel présent. Deux *aitia* se faisaient-ils concurrence aux premier et deuxième de notre ère ? Une évolution des *aitia* s'est-elle produite entre ces deux siècles ? Il semble peu probable qu'une réponse puisse être un jour apportée.

C Quand faire, c'est croire ?

C.I *De l'existence d'une marge de manœuvre humaine : de la transformation rituelle à la plasticité du rite*

À Patras, le récit périégétique nous a mis face à un cas d'oracle explicite où, de la fondation du rituel à sa modification, en passant par sa pérennisation, rien ne semble avoir été laissé au hasard humain. La parole oraculaire s'est voulue englobante, pour des raisons que j'ai déjà eu l'occasion d'évoquer. À Sparte, la situation se présente de façon légèrement différente. Si l'oracle signale bien les besoins sanglants d'Artémis, il néglige, en revanche, de les matérialiser rituellement. C'est alors aux hommes qu'il revient naturellement de transcrire sous la forme d'une pratique rituelle, l'oracle qu'ils ont reçu. Et c'est, semble-t-il, tout aussi

[882] Bonnechère Pierre, *op. cit*., 1993, p. 20.

naturellement, que cette transcription prend la forme d'une immolation humaine dont la victime doit être désignée par le sort, l'oracle ne leur ayant pas livré, à la différence de Comaithô et Mélanippe, de victimes toutes désignées. On remarque, au passage, que peu importe au final que la faute originelle soit personnelle (Patras et Mounichie/Brauron) ou collective (Sparte), en dernière instance, c'est sur l'ensemble de la communauté que pèse la responsabilité d'apaiser le courroux de la déesse : à travers l'offrande de leurs enfants par les familles patréennes ; par le tirage au sort, et donc la possibilité pour tout un chacun d'être concerné, à Sparte.

Pris qu'ils sont, pourtant, dans la tourmente de la colère divine, les gens de Sparte n'en semblent pourtant pas moins posséder une once, sinon de libre arbitre, du moins de marge de manœuvre – quoique s'il en allait réellement ainsi, est-ce bien la procédure sacrificielle qu'ils auraient choisie en tant qu'échappatoire à la colère d'Orthia ? Quoi qu'il en soit, la possibilité d'interprétation qui semble avoir été laissée aux humains contemporains de l'instauration du sacrifice humain se voit renouvelée au moment de la législation lycurgéenne. Se faisant exégète de la parole oraculaire, Lycurgue sait que seule l'aspersion de sang est une nécessité divine. C'est la raison pour laquelle il transforme la coutume en une flagellation rituelle des éphèbes, « de sorte que l'autel soit de même couvert de sang humain[883] ». L'intervention du législateur permet de rendre une prescription religieuse, nécessaire du point de vue de la piété, supportable aux humains. Le législateur n'a donc pas ici la possibilité de passer outre les désirs divins ; du sang, il en faudra bel et bien pour contenter la déesse. Lycurgue n'abroge donc pas la loi, il procède simplement à la transformation d'une loi où le poids des exigences divines semblait en décalage avec les normes humaines, en une loi consensus dieux/hommes. Notons en passant que, différemment du cas patréen, rien dans le récit de Pausanias n'indique la raison ni la façon dont on passe du sacrifice annuel d'un humain indifférencié du point de vue de l'âge et du genre, à la flagellation collective, mais exclusive, des seuls éphèbes. Cela n'est pourtant pas gênant. Car le récit étiologique ne se veut pas une notice explicative de la pratique rituelle d'époque historique. Il n'a pas à rendre compte, dans le détail, de la configuration du culte rendu en l'honneur d'Artémis Orthia. Il frappe davantage les contemporains de Pausanias comme une piqûre de rappel : rappel d'un temps où la relation entre les hommes et les dieux n'était pas fixée par une loi consensuelle ; rappel d'un temps frappé du sceau du courroux divin et de ses conséquences humaines ; rappel d'un temps

[883] Pausanias, III, 16, 10.

finalement dissous par l'acte législatif et dont la pratique rituelle est destinée à avorter toute possibilité de rétablissement.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, à partir d'une trame mythique similaire, une certaine plasticité du rite, dans son processus de formalisation normative, soit autorisée. Une flagellation pour un sacrifice humain à Sparte, un bain rituel dans un fleuve pour le même type d'immolations à Patras[884] et une *mimèsis* animale à Brauron/Mounichie. Doit-on pour autant supposer que, d'un point de vue sémantique, la trame mythique soit primordiale par rapport au rituel ? Évidemment non. Nous serions contraints, sinon, de refuser au récit de Plutarque – avec son *aition* différent – le moindre sens. C'est pourtant, d'une certaine façon, ce qu'inconsciemment font les partisans d'une lecture du sacrifice humain à travers le concept de mort symbolique du néophyte, lorsque celui-ci est en lien avec la jeunesse. Assurément, la similarité des *aitia* de nombreuses pratiques rituelles juvéniles interroge. Mais cette similarité, s'il est nécessaire de tenter de l'expliquer, ne peut être un prétexte à une lecture univoque des pratiques rituelles attachées à ces *aitia*. Il faut donc, en la matière, réaffirmer l'autonomie des deux catégories de la pensée occidentale que sont le rite et le mythe.

C.II *Le sacrifice humain : un moyen pour penser la relation humain/divin*

Plus intéressante est la façon dont un témoignage tel que celui de Pausanias, à la capacité de nous mettre face au rite dans le mythe[885], en raison de la relation temporelle qu'il crée entre le temps de la narration et celui de la rupture législative. Or, on observe à Patras, par exemple, que si Eurypyle est orienté par l'Apollon de Delphes dans le choix de son établissement, et s'il est contraint de répondre à l'exigence artémisiaque qui fait suite aux amours illégitimes de Comaithô et Mélanippe, la réponse législative qu'il apporte n'apparaît aucunement lui être dictée par les dieux. Un constat similaire peut être fait à propos du Lycurgue de Pausanias, de celui de Xénophon – voire du roi spartiate de Plutarque, si c'est à lui qu'il faut imputer la pérennisation, sous forme rituelle, de la bataille contre les lydiens à

[884] Pausanias, VII, 20, 2.

[885] Ou, si l'on se refuse à employer le terme de mythe, le récit de Pausanias nous met face au rite à l'intérieur du récit qu'il donne des origines.

Platées. Sur le littoral attique, il semble même permis au législateur, *a posteriori*, de contourner quelque peu les recommandations divines. En dernière instance, il ressort de nos sources une autonomie quasiment complète de l'humain[886] par rapport au divin, au moment de la mise en forme du rituel. Artémis par sa colère et Apollon par ses oracles, initient la recherche d'un nouveau mode de communication entre les hommes et les dieux, l'ancien ayant été rompu par un comportement hybristique. Le législateur est celui qui, au-delà du caractère parfois péremptoire des ordres divins, comprend la nécessité de cette recherche et la formalise. Mais surtout, plus que sa nature impitoyable, il comprend la nature forcément temporaire des immolations humaines.

Dans la réflexion qu'elle propose du sacrifice humain et de sa place dans la société grecque, Stella Georgoudi affirme que même s'il n'est plus question d'adhésion au « miracle grec », la plupart des modernes voient le sacrifice humain comme une monstruosité incompatible avec la grécité. Tous insistent, dit-elle, sur le caractère barbare, sauvage des immolations humaines, alors qu'il faut, au contraire, souligner que la nécessité de ces immolations est, le plus souvent, dictée par des dieux ou des héros dont la grécité ne peut faire doute[887]. Certains, ajoute-t-elle, objecteront qu'Artémis ou Achille se situent en deçà ou au-delà de la normalité grecque :

« Mais que penser alors des autres dieux et héros grecs censés recevoir […] des sacrifices humains, demande-t-elle ? Seraient-ils moins “demandeurs” ? Auraient-ils accepté, auraient-ils même subi un acte contraire à leur volonté et à leur agrément, un acte dont l'initiative reviendrait aux seuls humains ? Mais dans ce cas, qu'advient-il de l'omnipotence, de l'autonomie divines[888] ? »

Pour des raisons exactement similaires, j'aurais, pourtant, tendance à penser exactement l'inverse. Certes, les dieux qui exigent des immolations sont Grecs. Et il est clair que, non, l'initiative d'immoler des humains n'est pas entièrement imputable aux seuls hommes. Pourtant, des récits comme celui que livre Pausanias à propos du rituel patréen mettent en évidence toutes les grandes précautions qui sont prises par les dieux pour qu'un

[886] Un humain certes idéalisé, voire héroïsé, mais bien distinct néanmoins des dieux.

[887] Georgoudi Stella, *op. cit*., p. 68.

[888] *Ibid*., p. 69.

jour cessent ces terribles tributs. N'est-ce, ainsi, pas Artémis, elle-même, qui substitue une chèvre à Iphigénie, avant que son père ne l'égorge ? Et cette même Artémis, aurait-elle été assez dupe pour se laisser berner par la ruse d'Embaros ? Si tel avait été le cas, il n'y aurait pas à douter que sa colère eut été à la mesure de la tromperie dont elle avait été la cible – à l'image de celle infligée par Zeus aux hommes, en représailles de la tentative de duperie imaginée par Prométhée. Mais il n'en fut rien. Car non, le sacrifice humain en tant que pratique religieuse ne fait pas partie du champ des possibles grec. Oui, en revanche, il semble être un bon moyen pour les hommes de penser leur relation au divin. Raison pour laquelle la rupture rituelle opérée par le législateur fait véritablement basculer l'histoire dans le temps du vécu. Elle lui confère une épaisseur historique palpable, une épaisseur qui jusqu'à présent lui faisait défaut. Elle relie, dans un espace-temps où toute aspérité à été gommée, Lycurgue et Eurypyle aux sources qui nous les font connaître. Raison pour laquelle, enfin, la réinterprétation des antiques oracles par les législateurs ne choque pas. Elle s'impose au contraire d'elle-même. Elle est en devenir dans les origines.

C.III *Une adaptation au champ des possibles grec : la justification humaine*

En affirmant, ainsi, la non-inclusion des sacrifices humains dans la panoplie rituelle grecque du temps vécu, je penche probablement vers une posture qui pourrait s'apparenter à une certaine forme de déni. Là n'est pas mon intention. Jamais nous ne saurons, en effet, si oui ou non des humains ont un jour pu, en pays grec, être immolés par d'autres humains en l'honneur d'une divinité[889]. Mais, quoi qu'il en soit, qu'elle ait été une procédure rituelle rare,

[889] Cf. Jost Madeleine, « Les sacrifices humains ont-ils existé ? », *L'Histoire*, 191 (1995) 12-14 : l'historienne explique qu'« au total il serait vain, au nom d'une certaine idée de la civilisation grecque, d'affirmer que les Hellènes n'ont jamais pratiqué les sacrifices humains. Ceux-ci tiennent trop de place et dans leurs mythes et dans leurs réflexions pour que l'on se satisfasse d'une approche réductrice. Il reste que les preuves matérielles ne sont pas satisfaisantes à l'heure actuelle, ce qui impose de laisser ouvert le débat. » Stella Georgoudi quant à elle (cf. Georgoudi Stella *op. cit*., p. 63), renvoyant à l'étude de Bonnechère (Bonnechère Pierre, « Les indices archéologiques du sacrifice humain grec en question : compléments à une publication récente », *Kernos*, 6, 1993, p. 23-55), estime que plus que ne pas être satisfaisantes, ces preuves ne tiennent tout simplement pas.

voire inexistante, ne nous permet pas, pour autant, de jauger sa "grécité". Que ferions-nous sinon de cette flagellation à l'autel d'Orthia qui, sans être un exemple unique d'une telle pratique, n'en est pas moins un exemple rare – et certainement pas une procédure rituelle "normale". Et lorsque je parle de normalité, mes mots sont pesés et pensés ; et s'ils catégorisent, c'est non par rapport à une idée moderne, pensée *a posteriori*, de ce que devait être la norme religieuse grecque, mais bien à partir du fait que ce rituel a véritablement questionné les Grecs et les auteurs qui se sont faits leurs porte-paroles – et ceci de manière relativement large[890]. De Xénophon à Philostrate, l'évocation de ce rituel est régulièrement accompagnée d'une exégèse fonctionnaliste ou justificationniste, qui vise à adapter au contexte socio-politique humain, une loi divine. La portée religieuse ne semble pas se suffire à elle-même, tant le rituel dénote avec les pratiques cultuelles grecques ordinaires. Ce constat doit nous questionner : en matière religieuse, la loi fait-elle, au final, forcément partie de la norme ?

La *Constitution des Lacédémoniens* souligne la cohérence et l'harmonie des lois (*nomoi*) et des mœurs (*epitèdeumata*) établies par Lycurgue. Si rien n'a été laissé au hasard par le législateur spartiate, il n'y a donc aucune raison à ce qu'une flagellation rituelle ne puisse trouver une justification qui entre dans ce cadre. Ainsi, apprend-on que le dessein de Lycurgue était en réalité double. Comme l'a jadis expliqué François Ollier[891], il n'est évidemment pas nécessaire d'évoquer le faible rationnement auquel étaient soumis les jeunes Spartiates – et donc la nécessité qu'ils avaient de dérober un complément de nourriture pour le palier –, pour comprendre le rituel qui prend place à l'autel d'Orthia. Cependant, il est nécessaire pour l'historien de prendre en considération le fait que dans le témoignage de Xénophon, les deux sont intimement liés. Certainement, du point de vue de l'histoire des religions, le vol de nourriture quotidien n'explique pas le vol de fromages rituel. Mais cela ne doit pas empêcher de comprendre qu'aux yeux de Xénophon, les deux font système : tous deux ont une visée pédagogique et militaire similaire. Le vol tel qu'il a été imaginé par Lycurgue permet de développer, entre autres, la ruse et la coopération : « son but [Lycurgue] était évidemment de les rendre plus habiles à se procurer le nécessaire et plus propres à la

[890] Évidemment, tous non Spartiates.

[891] Ollier François, *La république des Lacédémoniens*, *Commentaires*, p. 28-30 (Publiée *in* Ollier François, *op. cit.*, 1933).

guerre[892] ». Mais, comme nous l'avons déjà vu, au-delà de l'acte de chapardage lui-même, c'est aussi la façon de jauger l'aptitude des jeunes à dérober qui rapproche les deux formes, quotidiennes et rituelles, du vol, et ceci, sous la forme de coups : « pourquoi donc, s'il approuvait le vol, a-t-il voulu que l'on ne ménage pas les coups au voleur surpris ? Je réponds à cela que tous les maîtres du monde corrigent aussi les mauvais élèves. C'est donc à cause de leur gaucherie à voler que les Spartiates punissent les enfants pris sur le fait[893]. » Dans une perspective très pragmatique, Xénophon fait ici d'une pierre deux coups en justifiant le recours au vol et la flagellation rituelle par une seule et même explication. Mais on l'a dit, l'objectif lycurgéen est double dans l'instauration de la flagellation à l'autel d'Orthia :

« Son dessein était de montrer ainsi que l'on peut grâce à une brève souffrance acquérir le bonheur d'une gloire durable. On voit aussi par-là que dans les occasions où il faut de la promptitude, c'est la mollesse qui gagne le moins et s'attire, par contre, le plus de désagréments[894]. »

L'endurance et la gloire, deux vertus qui vont bientôt être mises en exergue par les commentateurs successifs. Plutarque explique, par exemple, que les *paides* que l'on fouette toute la journée devant l'autel « soutiennent fréquemment la douleur jusqu'à la mort, tout rayonnants de joie, en se disputant mutuellement la victoire pour savoir lequel d'entre eux tiendra le mieux et le plus longtemps sous les coups ; et celui qui l'emporte y gagne un renom extraordinaire[895]. » Cicéron, alors qu'il évoque la façon dont les Spartiates, par le recours à la chasse et la course, à l'endurance, à la faim et à la soif, entraînent d'une façon générale leur jeunesse à l'effort, explique que sous les coups de fouet devant l'autel « il n'est jamais arrivé que l'un d'eux [les enfants] ait poussé un cri ni même un soupir. » Ainsi, se demande-t-il, « ce que peuvent les enfants, les hommes en seront-ils incapables, et la raison sera-t-elle impuissante là où triomphe la coutume[896] ? »

On est frappé par la place infime ménagée à la déesse Orthia par ces trois

[892] Xénophon., *Const. Lac.*, 2, 7.

[893] *Ibid*., 2, 8.

[894] *Ibid*., 2, 9.

[895] Plutarque, *Anc. Cout. Spart*., 40.

[896] Cicéron, *Tusc*, 2, 14, 34, CUF, 1931, Trad. Humbert Jules.

témoignages. Comme si l'essentiel du rituel possédait une visée humaine plus que divine ; comme si l'objectif des auteurs était d'apporter une caution morale à une pratique jugée quelque peu hors norme. Comme si, finalement, ce rituel n'avait rien de vraiment rituel. L'attitude de Pausanias est exactement inverse. Dans son récit, l'ensemble du rituel trouve son origine et sa raison d'être dans le désir sanglant de la déesse. L'autel doit être arrosé de sang, que ce soit par le biais d'un sacrifice humain ou d'une flagellation ritualisée. Si Lycurgue impose une flagellation des éphèbes, ce n'est pas en raison d'une quelconque portée pédagogique. C'est simplement un moyen détourné de satisfaire la déesse en sang humain, tout en rendant le tribut sanglant supportable aux hommes. On remarque, d'ailleurs, que par l'entremise de son *xoanon*, la déesse continue, dans le présent du vécu, de jouer un rôle de premier plan. Par la fluctuation de son poids dans les mains de la prêtresse, ce dernier signifie en effet le contentement ou non de son appétit sanglant[897].

Sous la plume de Philostrate, le témoignage d'Apollonios souligne également la place importante prise par la divinité dans la nécessité de la réalisation de ce rituel. Mais face à un contradicteur pugnace[898], Apollonios ne peut se contenter de cette explication de nature divine. Il doit alors justifier, de manière plus pragmatique, le rituel spartiate. La joute orale qui oppose les deux interlocuteurs à propos de la flagellation à l'autel de l'Artémis de Scythie, est amenée par Thespésion. Ce dernier paraît désireux de tacler Apollonios – qui à ce moment du dialogue vient tout juste de sévèrement critiquer la façon dont les Égyptiens ont de représenter leurs dieux[899] –, en soulignant l'impiété du caractère sanguinaire de la déesse. Son objectif est simple : il entend pointer du doigt les contradictions qui font jour dans le culte d'Orthia, au vu de ce qu'il sait de la piété et des traditions religieuses grecques, ainsi que de ce

---

[897] Pausanias, III, 16, 11. « La prêtresse se tient devant les éphèbes, le *xoanon* entre les mains. Il est petit et léger. Mais si ceux qui frappent les éphèbes, influencés par la beauté ou le rang de l'un d'eux, frappent moins fort, la prêtresse sent le *xoanon* s'alourdir et a du mal à le tenir. Elle accuse alors ceux qui tiennent le fouet. Ainsi la statue qui vient de chez les Taures et de leurs sacrifices aime toujours le sang humain. »

[898] La position de Thespésion témoigne d'une sorte de décalage entre la coutume spartiate et les mœurs sous l'Empire romain. Ceci renforce le caractère de recomposition de ce rituel dans un souci de reconstruction identitaire spartiate (cf. Bonnechère Pierre, « Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates : un souvenir chimérique de sacrifice humain », *Kernos*, 6, 1993, 11-22) et souligne l'évolution de la perception humaine de la législation divine.

[899] La représentation de ces dieux sous la forme indigne d'animaux, explique Apollonios, n'inspire en rien aux hommes une quelconque crainte des dieux.

qui, de son propre point de vue, est véritablement pieux. La première contradiction – celle qui fonde sa révolte même –, c'est le sort identique que les Spartiates réservent aux hommes libres et aux esclaves. Il ne fait aucun cas d'une possible distinction entre une flagellation rituelle d'une part, et une flagellation punitive d'autre part. Le simple fait de fouetter des hommes libres comme on fouette des esclaves, abaisse, inévitablement, les premiers à la condition des seconds. En s'appuyant sur sa connaissance de la césure infranchissable qui, dans la mentalité grecque, sépare libres et non libres, Thespésion questionne alors Apollonios sur l'attitude de la Grèce quant à cette pratique. Ceux-ci ne paraissent en rien gênés, lui répond ce dernier, eux qui s'amassent à l'autel d'Orthia, comme ils le font d'ailleurs aux Hyacinthies et aux Gymnopédies. Basculant, alors, du terrain des libertés individuelles vers celui de l'honneur collectif, Thespésion insiste alors :

« Et ainsi, ils n'ont pas honte, ces excellents Grecs, ni de voir fouetter publiquement les hommes qui ont été autrefois leurs maîtres, ni d'avoir eu comme maîtres des hommes que l'on fouette devant tout le monde[900] ? ».

On a déjà vu que si Apollonios défend la pratique de la flagellation spartiate, c'est en raison des oracles qui, dit-on, en sont à l'origine. Mais alors, rétorque Thespésion, « tu ne donnes pas, une vraie sagesse, Apollonios, aux dieux des Grecs, si ce sont eux qui ont conseillé de fouetter des hommes qui s'entraînent à la liberté[901]. » Ce ne sont donc pas les prescriptions oraculaires qui sont, en tant que telles, remises en cause par Thespésion, mais bien l'interprétation qu'en font les hommes. Car, derrière le jugement des dieux, se loge celui des hommes. Esquivant quelque peu la question, Apollonios en change l'orientation en expliquant que ce n'est pas tant la flagellation qui se situe au cœur du rituel, que l'aspersion de sang sur l'autel. Comme si en définitive importait peu la façon d'arriver à cette fin, l'important étant de satisfaire la déesse en sang. Néanmoins, explique-t-il, la coutume lacédémonienne est bel et bien un adoucissement du caractère impitoyable du rituel scythe – pays dont la déesse est originaire –, devenu à l'occasion un simple concours d'endurance (*ton tès karterias agôna*) destiné à ce que soit évitées les morts d'hommes, tout en permettant la pérennité d'« une

[900] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, VI, 20, 2. Pour Thespésion, il ne fait aucun doute que la dimension publique de la flagellation plaide davantage encore en faveur de l'absurdité de la pratique.

[901] Philostrate., *op. cit*., VI, 20, 3.

libation de leur sang[902] ». Ainsi, ici par rapport au territoire scythe, chez Pausanias par rapport au temps du sacrifice humain, la modification du rituel se veut l'aboutissement d'une recherche d'un consensus divin/humain.

Mais, en bon contradicteur qu'il est, Thespésion ne peut se satisfaire de cette réponse. Il met en évidence une deuxième contradiction dans le culte spartiate. Si cette coutume vient bien, comme on le prétend, du pays des Scythes, pourquoi alors les Lacédémoniens n'ont-ils pas adopté la coutume du sacrifice des étrangers à laquelle les Scythes se croyaient autrefois contraints ? Réponse incisive d'Apollonios : « parce qu'il n'est dans les habitudes d'aucun Grec d'imiter totalement les mœurs des barbares[903]. » À la césure libres/non libres mise en avant par Thespésion, répond donc dans la bouche d'Apollonios la césure Barbares/Grecs. Là où, au moment où vient le temps de la législation, il s'agit chez Pausanias de rompre avec la pratique du sacrifice humain, il s'agit chez Philostrate de rompre avec ce que la déesse peut comporter d'étranger en elle. Mais, dans l'une comme dans l'autre des situations, les législateurs permettent une rupture avec un temps différent de celui de l'énonciation de nos sources. Thespésion ne désarme pas pour autant et relance. S'appuyant sur la pratique spartiate de la *xenelasia*, il estime qu'il aurait été certainement plus clément de sacrifier un ou deux étrangers plutôt que de les bannir tous. En bon pédagogue, Apollonios tente de lui faire comprendre les objectifs de Lycurgue en matière de protection des coutumes (*tas epideuseis*) spartiates vis-à-vis des étrangers. Mais l'argumentation ne convainc pas. Thespésion répond, au contraire, que les Spartiates ont échoué en la matière, puisqu'ils ont finalement adopté les mœurs de ceux des Grecs qu'ils détestaient le plus, mais, qu'en outre, ce comportement était prévisible, puisque « le fait même d'admettre chez eux une divinité venant de chez les Taures et les Scythes dénotait des gens prêts à adopter des coutumes étrangères[904]. » La marge de manœuvre humaine semble donc bien réelle. Et puis, questionne-t-il :

« Si c'était sur l'ordre d'oracles (*chrèsmôn*), à quoi bon le fouet ? Et pourquoi former les citoyens à une endurance servile ? Il aurait été plus digne de Sparte, pour former à regarder la mort en face, de sacrifier sur l'autel un éphèbe spartiate volontaire. Car cela aurait

[902] *Ibid.* On remarque au passage que la nécessité de mettre fin des morts humaines est quelque peu en contradiction avec les témoignages de Plutarque et Cicéron.

[903] *Ibid.*

[904] *Ibid.*, VI, 20, 5.

montré la supériorité du courage des Spartiates et aurait détourné la Grèce de se ranger parmi leurs adversaires. Et s'il pouvait paraître raisonnable d'économiser les jeunes gens en vue de la guerre, du moins la loi scythe concernant les hommes de soixante ans aurait dû plus naturellement être observée par les Spartiates que par les Scythes, s'il est vrai qu'ils recherchent la mort en elle-même et non par vantardise[905]. »

Évidemment, derrière cette critique qui prend les oripeaux, au début du dialogue surtout, d'une querelle d'ordre religieux – ou tout du moins de l'ordre de la piété –, se dissimule à peine une critique de la propagande spartiate. Mais la focale placée par Thespésion sur la question du sacrifice humain – là où Apollonios la place sur la nécessité d'arroser l'autel de sang – me semble néanmoins intéressante. Car, pour lui, il ne semble être question que de cela, ou en tout cas davantage que de sang. Et pour satisfaire cette demande, toutes les alternatives sont bonnes. Les Spartiates n'ont fait qu'en choisir une, détournée, parmi d'autres, à savoir la flagellation. À ses yeux, se niche donc un espace d'interprétation relativement libre entre les exigences divines et les prescriptions rituelles. Si l'on a pu dire des religions polythéistes, comme celle de l'antiquité, que faire c'est croire[906], on constate, néanmoins, que même lorsque la croyance en une puissance supérieure est manifeste, reste en suspens la question de la forme rituelle que doit prendre cette croyance[907]. Et ainsi, Thespésion de conclure sa critique en expliquant que ce n'est pas tant aux Lacédémoniens qu'il s'en prend, qu'à Apollonios lui-même, en raison du discours qu'il a porté sur la représentation des dieux par les Égyptiens ; car, si l'on soumettait à la critique, dit-il, toutes « *les vieilles croyances* (*ta palaia nomima*), dont le grand âge nous voile le sens, et si nous demandions compte à la divinité de la raison pour laquelle elle s'y complaît, beaucoup d'étranges conclusions résulteraient d'une telle philosophie[908]. » Finalement, ajoute-il : « pourquoi c'est comme ceci, et non pas comme cela (διότι τό, ἀλλὰ μὴ τό)[909] ».

La fin de cette conversation illustre à merveille le besoin, au-delà du caractère

[905] *Ibid.*

[906] Scheid John, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

[907] Il me semble que dans l'interprétation initiatique qui a souvent été proposée pour rendre compte des complexes cultuels évoquant la pratique de sacrifices humains en lien avec la jeunesse, les historiens n'ont que trop peu pris en considération ce décalage entre la volonté des dieux et la capacité des hommes.

[908] *Ibid.*, VI, 20, 6. Thespésion a en tête, par exemple, les mystères d'Éleusis, de Samothrace, ou des Dionysies.

[909] *Ibid.*

nécessaire du culte imposé aux humains pour que perdure la communication avec les dieux, d'une justification d'un point de vue humain de rituels qui apparaissent en dehors de la norme. Ainsi, alors que la joute orale semble sur ce point pencher en faveur de Thespésion, Apollonios conclut :

« Si tu avais voulu, Thespésion, aller au fond de la question, tu aurais pu trouver beaucoup d'excellents arguments que peuvent invoquer les Lacédémoniens en faveur des coutumes qu'ils ont raison de pratiquer, et qui sont contraires à celle des autres Grecs, mais puisque tu refuses de traiter ce sujet, et que tu considères comme impie de parler de ces choses, passons à un autre propos […][910] ».

Au-delà des hommes, les dieux ; au-delà des dieux, les hommes ?

D Quand revient le temps de l'interprétation : Anciens et Modernes face aux valeurs du sacrifice humain grec

D.I *Anti-norme* vs *surplus positif*

À partir de la configuration platonicienne de l'élaboration des lois en matière religieuse, dans la répartition qu'elle institue des prérogatives qui reviennent à la divinité, au législateur et plus généralement aux hommes, il ne s'est pas agi de chercher à savoir si ce modèle utopique trouvait son exacte application dans la réalité cultuelle des cités grecques, mais plutôt d'essayer de comprendre quels étaient les possibles grecs, au-delà de l'idée d'une séparation entre mythe et histoire que l'on sait non pertinente, de conceptualisation de cette configuration d'un point de vue législatif. En confrontant cette configuration aux sources relatives au culte d'Artémis Orthia à Sparte, d'Artémis Triclaria et de Dionysos Aisymnétès à Patras et des Artémis de Brauron et Mounichie, il m'est apparu nécessaire d'introduire comme facteur d'analyse une dimension de temporalité qui ne revête pas directement une quelconque dimension chronologique, mais qui davantage permette d'analyser un système relationnel de temporalité basé sur une proximité plus ou moins grande au passé (mythique et historique) et

[910] *Ibid*., VI, 20, 7.

ceci en fonction d'un système de valeurs (politiques, sociales, religieuses, anthropologiques). Raison pour laquelle, faute de mieux, j'ai introduit l'idée – certes très imprécise – "d'épaisseurs temporelles différenciées". C'est sur les profits qu'il y a, pour l'historien, à tirer de cette nécessaire différentiation d'épaisseurs temporelles, en matière d'interprétation du sacrifice humain dans ses conceptions grecques, que je souhaite maintenant me pencher.

Pour les raisons précédemment exposées, Stella Georgoudi considère que « le sacrifice humain constitue donc un élément non négligeable de la culture grecque, [qu']il fait aussi partie de l'espace et du temps grecs[911] ». Et ce ne sont pas les quelques voix qui dans l'antiquité se sont élevées contre, qui doivent nous autoriser à le rejeter au-delà des frontières de l'hellénisme : en relisant les textes de près, dit-elle, cet éventuel rejet antique n'apparaît ni évident, ni catégorique, ni même récurrent. Face à la thèse de Pierre Bonnechère[912], l'enjeu est pour Georgoudi, aussi, de savoir s'il faut nécessairement lire le sacrifice humain comme une « valeur d'inversion », une « contre-valeur » du système normatif grec. La réponse est pour elle négative. Elle lit au contraire dans ces immolations humaines, des rituels possédant un surplus positif. Ainsi explique-t-elle :

« [Les divinités grecques] reçoivent normalement et régulièrement sur leurs autels des victimes animales ou des offrandes non sanglantes. En temps de crise et de malheur, à des moments où les humains […] sont frappés par des fléaux, ou menacés par des désastres, certaines de ces mêmes divinités exigent, des communautés humaines, non pas des "anti-sacrifices", non pas des "anti-victimes", mais des actes sacrificiels forts, insolites, exceptionnels, des sacrifices "extrêmes", des mises à mort marquées par le signe "plus[913]". »

Pierre Bonnechère est revenu sur ce débat[914]. S'il accepte l'idée d'une charge positive exceptionnelle du sacrifice humain, dans les cas de sacrifices volontaires pour le bien commun de la cité[915], il ne renie en rien ses hypothèses passées : le sacrifice humain demeure

[911] Georgoudi Stella, *op. cit.*, p. 79.

[912] Bonnechère Pierre, *Le sacrifice humain*, *op. cit.*

[913] Georgoudi Stella, *op. cit.*, p. 80.

[914] Bonnechère Pierre, « Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité », *in* Brulé Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, *Kernos*, Supplément 21, Liège, 2009, p. 189-212.

[915] *Ibid.*, p. 212. Cf. également sur ce point Sebillote-Cuchet Violaine, « La sexualité et le genre : une histoire

une anti-valeur, certes, porteuse d'une charge émotive supplémentaire, mais qui est un « surplus d'horreur », une sorte de coup de la dernière chance[916]. Je pense avoir montré que, au moins en ce qui concerne les situations dans lesquelles il est en lien avec la jeunesse, le temps du sacrifice humain est appréhendé comme un temps "d'éternité temporaire". Imposé par la divinité, il feint d'être la norme, tout en prenant soin de signifier qu'il ne peut l'être. Georgoudi insiste, d'ailleurs, sur le fait que même dans les cas où elles annoncent une nécessité d'immolation humaine, les prédictions divines sont toujours considérées comme salutaires, comme un remède ou une guérison[917]. Je crois, pour ma part, que s'il en est ainsi, c'est justement en raison du caractère nécessairement provisoire du sacrifice humain. Car, de façon similaire au courroux divin matérialisé sous la forme de fléaux terrestres, le sacrifice humain présente pourtant, bel et bien, un caractère punitif évident. C'est d'ailleurs en faveur de la cessation de cette punition que le législateur est chargé de légiférer. Mais, à la différence de la punition infligée par Zeus en représailles de l'*apatè* promothéenne, les hommes ne peuvent apprendre à vivre avec le sacrifice humain. Sa disparition est comme déjà programmée lors de son instauration. En ce sens, si le sacrifice humain est bien grec, il n'en est pas pour autant l'une des procédures normées de l'outillage grec destinées à la communication avec le divin.

D.II *De l'écueil initiatique en matière de temporalité*

En substituant à la dimension chronologique des événements, l'idée d'une épaisseur différenciée des temps du récit, on évite, en outre, l'écueil possible de l'interprétation archaïsante. C'est à raison que Stella Georgoudi réaffirme que le sacrifice humain n'appartient en rien à « une vague préhistoire des Grecs », telle que les évolutionnistes l'ont modelée[918]. Mais, même sans tomber dans un évolutionnisme primaire, il n'y a pas non plus de raison à toujours lire dans la violence et l'étrangeté, l'archaïsme : le passage de la version classique du

problématique pour les hellénistes. Détour par la "virginité" des filles sacrifiées pour la patrie », *Métis N.S.* 2, 2004, p. 137-161.

[916] *Ibid*., p. 204.

[917] Georgoudi Stella, *op. cit.*, note 97 p. 80.

[918] *Ibid*., p. 79.

rituel d'Orthia à sa version impériale et sanglante montre assez que l'humanité n'est pas engagée dans un processus linéaire d'adoucissement progressif et constant des rapports sociaux. C'est pourtant dans ce type d'écueil qu'est parfois tombée l'interprétation classique des sacrifices humains en lien avec la jeunesse, basée sur le paradigme initiatique. Elle a, en effet, parfois vu dans la violence symbolique des récits sacrificiels – mais aussi des récits de viols et suicides, par exemple, lorsque ceux-ci mettent en jeu des jeunes gens – la trace d'un rituel antérieur dont la violence aurait été davantage réelle – ce qui permet, au final, à l'historien de suggérer l'existence en Grèce de rites se rattachant à la catégorie anthropologique des rites d'initiation tribale. Il faut voir que cette analyse repose en dernière instance sur la supposition d'une relation chronologique entre un rite et un mythe censé lui donner sens (étiologique)[919]. Or, cette analyse ne tient aucunement compte des valeurs attribuées par les récits antiques aux temps de l'histoire grecque censés avoir connu ces immolations humaines. Pourtant, du sacrifice humain au nouveau rituel, ces récits mettent en scène bien plus qu'une substitution : une véritable rupture qui, au final, permet à l'humanité d'entrer dans le présent du vécu.

[919] Je me permets de reproduire ici, à nouveau, cette longue citation de Jeanmaire, fort illustrative de cette lecture chronologique. Cf. Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes*, *op. cit.*, p. 149 : « De ces attitudes, nous nous proposons de rechercher les vestiges dans divers éléments des complexes rituels et mythiques auxquels s'accorde la vie religieuse des anciens Hellènes. Insistons sur le fait qu'il ne s'agit que de vestiges, puisqu'au moment où nous les atteignons les formes de l'ancienne société qui avait servi de substrat aux institutions dont ils sont comme les témoins, s'étaient gravement altérées, à vrai dire dans des conditions différentes selon les différentes parties du monde grec. Nous ne pouvons atteindre directement, le plus souvent, des usages et des croyances, qui à l'époque classique n'avaient laissé que des résidus rituels ou mythiques. Il nous a semblé cependant que ces résidus, traités de façon appropriée, étaient susceptibles de faire réapparaître au jour maints éléments propres à nous renseigner sur la matière même dont était faite l'assise sur laquelle s'est édifiée la civilisation de la Grèce classique, notamment son aspect politique et religieux. »

CHAPITRE 6

Pratiques cultuelles juvéniles mixtes, genre et sexualité

A Trouble dans le genre : des pratiques cultuelles juvéniles mixtes dites initiatiques

A.I *De l'hypothèse de l'existence de deux modèles initiatiques grecs (ou l'exception athénienne)*

Dans l'étude magistrale qu'il a donnée de la religion des filles dans l'Athènes classique, Pierre Brulé a analysé, au sein d'un chapitre consacré aux âges de la vie, les règles sacerdotales qui encadrent les services cultuels juvéniles[920]. S'intéressant à l'*aition* que Pausanias livre de la fête et de la *pannuchis* juvénile annuelles qui à Patras honorent Artémis Triclaria et Dionysos Aisymnètès, et constatant – ce que nous avons déjà pu observer – de nombreuses similarités entre cet *aition* et « les *aitia* brauronien à caractère initiatique », Brulé conclut de la présence conjointe à Patras de filles et de garçons « qu'à l'inverse de ce qui semble se passer à Athènes, mais comme cela semble être partout ailleurs la règle, les enfants et adolescents des *deux* sexes subissent une initiation conjointe ou parallèle[921]. » Je ne reviendrai pas sur le débat portant sur la détermination du sexe (ou des) sexe(s) des jeunes patréens, mais me concentrerai sur la double information plus générale que Brulé pense être en mesure de livrer : 1. l'initiation des garçons et des filles dans le monde grec se fait de façon conjointe ou parallèle. 2. en dérogeant à cette règle, Athènes est une exception. Trois remarques ou interrogations doivent être formulées quant à cette hypothèse[922].

---

[920] Brulé Pierre, *Fille d'Athènes*, *op. cit*., 1986, p. 346- 351.

[921] *Ibid*., p. 348. Brulé souligne. Cette idée est reprise dans le chapitre 5 qui fait fonction d'épilogue, p. 406 : « À Athènes, les rituels fossiles concernent bien les deux sexes, mais, à la différence de ce que montre le reste de la documentation, ils s'accomplissent de façon séparée. »

[922] Concernant ces remarques, je resterai dans l'ordre de la généralité et ne chercherai pas encore à discuter des preuves qui peuvent abonder en mon sens. Il s'agira, simplement, de pointer quelques zones d'ombre qui me serviront de point de départ. En conséquence, il ne sera pas, dès à présent, forcément fait référence aux sources

A.I.1 Initiations conjointes ou parallèles ?

En premier lieu : que doit-on comprendre de l'expression « conjointe ou parallèle » ? Les deux adjectifs n'étant pas synonymes, ils traduisent au choix, soit une hésitation prudente de Brulé, soit l'existence dans le monde grec de deux grandes possibilités (trois en comptant Athènes) de configuration des initiations masculines et féminines. Or, si l'idée d'une procédure conjointe ne pose au lecteur pas de réels problèmes de compréhension et de représentation – l'exemple de la *pannuchis* patréenne offrant un exemple assez parlant, puisque les jeunes des deux sexes (si l'on admet qu'il s'agit bien de cela) y sont réunis, ensemble, pour réaliser une même série de gestes rituels –, celle de parallélisme est, elle, quelque peu plus abstraite, puisque pas vraiment expliquée. Cette impression est encore renforcée en raison du fait que, si l'on avait pu être légitimement tentés d'imaginer, par exemple, que ce parallélisme traduise la possibilité de l'existence d'initiations féminines "à côté" des initiations masculines, cette tentation se trouve de suite avortée, puisque cette possibilité semble en réalité réservée, par Brulé, à l'Attique – et encore, dans un temps qui n'est déjà plus vraiment, au moment où nos sources commencent à parler – qui présente un cas de figure spécifique auquel il oppose justement ces initiations conjointes ou parallèles du reste du monde grec[923]. Parallèle ne peut donc vraiment signifier à côté ; et c'est donc bien l'adjectif conjoint qu'il semble qu'il faille privilégier. Pourquoi, alors, cet ajout de l'adjectif parallèle ? Peut-être doit-on suggérer qu'il trahit la reconnaissance par Brulé de l'étrangeté anthropologique que représente l'hypothèse d'initiations conjointes des enfants des deux sexes. En y accrochant ainsi le qualificatif de parallèle, l'adjectif conjoint y acquiert une plus grande souplesse, devient plus lâche et l'expression tend alors à desserrer ce qui joint garçons et filles : l'étrangeté anthropologique, d'une certaine manière, se (re)normalise. J'y reviendrai.

---

qui permettraient une meilleure mise en évidence de ces zones d'ombres.

[923] *Ibid*., p. 406 : « Je propose donc de considérer les initiations périphériques des filles en Attique comme le témoignage d'une situation préhistorique où les rituels initiatiques féminins jouissaient d'une cohérence globale autonome à côté de ceux des garçons. »

A.I.2 Des canons de la normalité

On peut se demander, par ailleurs, sur quels éléments repose cette idée d'une normalité qui ferait des initiations dans le monde grec des initiations qui seraient conjointes ou parallèles, pour reprendre l'expression de Brulé ? Dans *La fille d'Athènes*, une partie du matériel qui sert de base à cette hypothèse est regroupée dans une section consacrée aux « récits initiatiques et *aitia* à la mode Brauron ». Dans un tableau récapitulatif, aux côtés, justement, des *aitia* à la mode Brauron qui ne concernent que les filles[924], figurent trois complexes cultuels pour lesquels un *aition* à la mode Brauron a pour correspondant rituel une (ou des) pratique(s) rituelle(s) réalisée(s) conjointement par des garçons et des filles. Il s'agit des complexes cultuels en l'honneur d'Héra dans son sanctuaire de Pérachora près de Corinthe, en l'honneur d'Apollon et Artémis à Sicyone et en l'honneur d'Artémis Daitis à Éphèse[925]. Il faut signaler, cependant, que Pierre Brulé ne part pas de rien. D'autres avant lui ont déjà mis en évidence ce qu'ils pensent être la nature initiatique de ces réunions rituelles de garçons et de filles : ainsi Claude Calame[926], Angelo Brelich, avant lui[927], et Henri Jeanmaire, déjà[928]. Outre des *aitia* qui présentent une forte dimension violente transformée, à travers le paradigme initiatique, en une représentation de mort symbolique – ce qui dans de nombreux cas de ce dossier semble parfaitement se justifier en raison du fait signalé par les sources que des sacrifices d'animaux (ou autres rituels) se substituent souvent à d'antiques sacrifices humains –, la situation de ces cultes en marge des cités (fleuve, bord de mer, etc.), l'exclusion temporaire qu'ils paraissent exercer sur les jeunes protagonistes rituels ou bien encore la nature des pratiques rituelles qui sont exigées d'eux (bain, port d'habits noirs, etc.) sont autant

---

[924] Mais, il en va de même, *a priori*, du récit concernant les Proitides et qui figure dans ce même tableau.

[925] Comme je l'ai expliqué ci-dessus, les références de ces trois complexes seront données plus avant. Notons, néanmoins, dès à présent, qu'il n'est pas assuré, en dépit d'une interprétation moderne assez consensuelle, que les pratiques rituelles peintes dans son roman par Xénophon d'Éphèse soient la manifestation rituelle de l'*aition* qui cherche à expliquer l'institution d'un culte en l'honneur d'Artémis Daitis. Nous y reviendrons, cf., *infra*., p. 497 sq.

[926] Calame Claude, *Chœurs*, *op*. *cit*., p. 178-183 (Éphèse), p. 204-205 (Sicyone), p. 220-222 (Corinthe/Pérachora).

[927] Brelich Angelo, *Paides*, *op*. *cit*, p. 355-365 (Corinthe/Pérachora) ; p. 377-387 (Sicyone) ; p. 447-448 (Éphèse).

[928] Jeanmaire Henri, *Couroi*, *op*. *cit*., p. 299-301 (Corinthe/Pérachora).

de caractéristiques qui permettent de faire entrer en résonance ces cultes avec le modèle grec de l'initiation décrit précédemment.

Pourtant, une autre dimension est parfois apparue comme une preuve supplémentaire de la nature initiatique de ces complexes, une dimension qui à mon sens n'a jusqu'alors été que trop peu questionnée : je veux parler de la dimension sexuelle (ou d'initiation sexuelle) dont ils seraient porteurs. Or, il va être dans les pages qui suivent d'importance pour nous d'accorder toute notre attention à cette hypothèse d'une dimension sexuelle des pratiques rituelles conjointes juvéniles, puisqu'elle reflète le souci des historiens de donner un sens à cet appariement rituel où des individus des deux sexes agissent de concert. Ceci nous offrira donc l'occasion de confronter ce qu'une partie de l'historiographie a pu penser pouvoir interpréter de la dimension sexuelle de ces pratiques cultuelles conjointes avec ce que l'on a pu également penser pouvoir interpréter de la dimension sexuelle des pratiques cultuelles où garçons et filles sont disjoints. Façon donc, quelque part, de confronter ces deux grands modèles d'initiation que Brulé croit pouvoir distinguer. Avant cela, néanmoins, une dernière remarque introductive.

A.I.3 Une exception athénienne ?

Athènes (ou plus généralement l'Attique) serait donc une exception au milieu d'un monde grec normatif. Il y a deux façons d'appréhender cette originalité athénienne : en se focalisant sur ce qu'elle présenterait de spécifique par rapport au reste du monde grec (ce qu'elle aurait en plus) ou en pointant ce qu'elle n'aurait pas en commun avec lui (ce qu'elle aurait en moins). Ce que selon Brulé elle a en plus, ce sont des rituels initiatiques féminins autonomes à côté de ceux des garçons (ou vice versa) ; ce qu'elle a en moins, ce sont ces pratiques initiatiques conjointes de garçons et de filles qui constituent le quotidien des jeunes gens des autres parties du monde grec. Truisme, pensera-t-on, sans vraiment comprendre ce que je cherche à mettre en évidence à travers cette distinction. Distinction pourtant nécessaire, me semble-t-il, afin de mesurer ce que cette exception athénienne doit peut-être à la qualité relative des sources antiques disponibles. Pour ce qui est du cas athénien, l'on a d'un côté, en effet, une abondance de sources qui témoignent de pratiques initiatiques féminines autonomes qui semblent faire défaut au reste du monde grec et qui, par leur densité, permettent une

tentative de reconstruction de ces pratiques (c'est là le cœur de la thèse de Brulé) ; de l'autre, une sorte d'absence dans les sources athéniennes de pratiques initiatiques réunissant de jeunes individus des deux sexes[929]. Pour le reste du monde grec, l'on a en revanche, d'un côté, une absence de sources qui feraient état de pratiques initiatiques féminines autonomes[930], et, de l'autre... non pas une abondance de sources témoignant de pratiques initiatiques réunissant de jeunes individus des deux sexes, mais, seulement, quelques témoignages, qui ne doivent pas peu à Pausanias, et qui, nous y reviendrons, prennent souvent place dans une ère géographique relativement restreinte : à proximité du golfe de Corinthe. La comparaison tentée par Brulé entre, d'un côté, Athènes et, de l'autre, le reste du monde grec, pêche donc, me semble-t-il, par un trop grand déséquilibre en matière de sources en faveur de la cité athénienne. Ainsi, plus que son système initiatique, c'est peut-être, surtout, la loquacité de ses sources qui distinguent cette dernière du reste du monde grec[931].

Quant à l'absence en son sein de pratiques initiatiques conjointes, alors même que les sources sont nombreuses relativement aux initiations disjointes, je préfère renoncer à l'hypothèse que cette absence serait due à la présence de sa variante concurrente (i.e. initiations disjointes) et chercher une réponse en explorant la possibilité que ces pratiques rituelles juvéniles conjointes ne soient tout simplement pas vraiment de la même nature que les pratiques rituelles masculines ou féminines – et d'ailleurs pas vraiment initiatique non plus. Un examen attentif de ces appariements rituels à partir d'une interrogation portant sur les rapports de genre se développant en leur sein et sur la nature de la dimension sexuelle s'y exprimant (mieux vaut peut-être dire « qui s'y exprimerait ») encourage, en effet, à y lire autre

[929] Je dis une sorte d'absence, car il serait faux de parler d'absence tout court ; et, si ce n'était qu'il s'agit d'un point de vue plus mythique que rituel, la réunion de sept *paides* et sept *parthenoi* qui constitue le tribut dû par les Athéniens tous les neuf ans à Minos, offrirait l'exemple le plus fameux de ce type de réunion intersexuelle juvénile. Resterait alors, certes, à préciser que cette réunion mythique ne trouve pas vraiment de correspondance rituelle et que, peut-être, l'insertion de cette réunion juvénile dans l'épisode de Thésée en Crète est tardive. Le rappel de ce seul épisode atténuerait déjà, ainsi, l'originalité athénienne.

[930] Et encore : de nombreuses pratiques féminines non attiques ont été interprétées comme initiatique (Locres).

[931] On pourrait, de même, toujours en nous focalisant sur la nature sélective des sources relativement à une cité donnée, souligner le poids donné aux pratiques rituelles juvéniles masculines à Sparte, au détriment des pratiques féminines. On pourrait, d'ailleurs, faire remarquer que bien que ces sources lacédémoniennes soient fort loquaces en matière de pratiques rituelles passant pour être des initiations masculines, aucun réel cas d'initiation conjointe des deux sexes ne nous est connu pour cette cité ; ce qui tend à relativiser la distinction opérée par Brulé.

chose que de l'initiation. C'est à cet examen que seront consacrées les pages qui suivent.

A.II *De l'existence d'une configuration rituelle spécifique à l'analyse de sa dimension sexuelle*

A.II.1 Un appariement spécifique des sexes et des âges

Commençons par nous mettre d'accord sur l'objet du débat. Même si elles ne sont pas légion dans les sources, certaines occasions rituelles semblent, en effet, avoir requis la participation conjointe d'individus non encore adultes des deux sexes. Quelques performances rituelles paraissent même avoir nécessité la constitution de deux groupes numériquement égaux de garçons et de filles – groupes que je qualifierai volontiers de symétriques. Si ce sont ces exemples où sont convoqués des groupes juvéniles finis – c'est-à-dire symétriques et numériquement égaux – qui ont surtout, comme nous l'avons observé précédemment, attiré l'attention des chercheurs et régulièrement servi de preuve à l'idée d'une évolution de l'initiation dans le monde grec qui irait d'une initiation – préhistorique – de tous à une initiation – historique – de quelques-uns pour tous (principe métonymique), les occasions où apparaissent conjointement garçons et filles sont néanmoins plus nombreuses et il me semble important de les prendre toutes en considération afin de comprendre leur spécificité. Qu'elles concernent, en effet, seulement un petit nombre d'individus choisis ou l'ensemble de ce que, par facilité de langage, on pourrait appeler une classe d'âge, ces occasions forment, à mes yeux, autant de configurations rituelles spécifiques où garçons et filles sont appelés conjointement à assumer de concert une fonction de nature religieuse.

Or, il m'apparaît justement primordial de mettre en évidence le fait que cet appariement spécifique des sexes et des âges constitue bel et bien une configuration spécifique, au sens de paradigme rituel : cette mise en exergue passera, d'une part, par la démonstration que cet appariement des sexes en contexte rituel semble être l'apanage de, seulement, certaines catégories d'âge/sexe et donc qu'il semble rituellement inapproprié (ou alors il s'agit d'une possibilité qui se raréfie) à d'autres moments de la vie des individus. D'autre part – mais c'est une conséquence de ce qui précède –, il s'agira de montrer que c'est cet appariement, et seulement lui, qui, spécifiquement, assure l'efficacité religieuse du culte au

sein duquel il prend place et que cette efficacité peut être appréhendée, à défaut d'être expliquée, en regard des statuts sociaux-sexuels des jeunes individus appartenant à ces deux groupes et des relations qu'ils entretiennent l'un par rapport à l'autre. Avant de pénétrer ce dossier, toutefois, retour à Patras : et tentons d'y analyser ce que l'on croit savoir de la production du genre dans cette cité d'époque romaine.

A.II.2 Initiation, sexualité et construction du genre : une construction initiatique du genre et de la sexualité ?

C'est, en effet, du complexe cultuel en l'honneur d'Artémis Triclaria et Dionysos Aisymnètès rapporté par Pausanias, et de l'ambiguïté d'interprétation dont il a été l'objet, qu'il me faut repartir puisqu'il apparaît comme un témoin idéal du processus de préfiguration historienne qui calibre *a priori* la lecture des sources par les historiens et l'interprétation qui en découle. On a déjà vu que Pausanias, seule source disponible pour l'exégèse de ce complexe cultuel, ne permettait pas de trancher définitivement la question du sexe des protagonistes de la *pannuchis* : pour Jean-Pierre Vernant, l'expression « ὁπόσοι δὴ τῶν ἐπιχωρίων παῖδες[932] » fait référence à certains garçons et filles du pays[933], quand James Redfield n'y voit lui que la désignation des seuls garçons[934]. Pourtant, force est de constater que ces options différentes semblent n'avoir que peu de conséquences sur l'orientation des analyses que ces deux historiens donnent respectivement de la dimension sexuelle supposée de ce complexe. À partir de protagonistes pourtant différents, leurs interprétations n'en sont en effet, pour autant, pas si différentes – au départ du moins.

Selon Vernant, le rituel qui aux dires de Pausanias vient se substituer aux antiques sacrifices humains est un rituel prématrimonial[935] . Rituel dans le temps du mythe et rituel dans le temps de l'énonciation périégétique entrent l'un l'autre en résonance. Il voit ainsi dans

[932] Pausanias, VII, 20, 1.

[933] Vernant Jean-Pierre, « Étude comparée des religions antiques » *Annuaire du Collège de France*, 83, 1982-1983, p. 445 et 448.

[934] Redfield James, « From sex to politics : the rites of Artemis Triklaria and Dionysos Aisymnetes at Patras », *in* Halperin David M., Winkler John J., Zeitlin Froma I. (éd.), *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient greek world*, Princeton university press, 1990, p. 119.

[935] Vernant Jean-Pierre, « Étude comparée des religions antiques », *op. cit*., p. 447.

l'immolation antique et le bain rituel historique des manières différentes de chercher « à intégrer l'étrangeté de la jeunesse dans l'ordre familier des adultes, assimiler son altérité à la norme commune[936] », et d'ainsi permettre aux enfants de s'agréger au monde adulte, sous la forme du mariage pour les filles et de la guerre et de la politique pour les garçons. Le passage dans le fleuve Meilichos constitue donc un condensé de cette transformation qui semble, pour l'helléniste, définitivement fixer les catégories de sexe : débarrassés des couronnes d'épis rappelant leurs fautifs aînés, et donc libérés de l'ancien joug artémisiaque, les jeunes gens reproduiraient dans les eaux du fleuve l'union nuptiale du couple mythique originel, à la différence que le cadre de cette union serait désormais légitime[937].

Cette interprétation de Vernant n'est pas fondamentalement en désaccord avec le début de l'analyse de Redfield – et je dis bien le début, puisque nous verrons, plus avant, que cette similarité n'est, peut-être, que de surface. Selon ce dernier, en effet, l'*aition* est isomorphique par rapport au rituel, l'un et l'autre réalisant le passage de la négativité à l'ordre. Et la correspondance n'est pas seulement formelle ; l'initié étant une sorte de personne qui transgresse l'ordre social, ceci le met en situation de risque et requiert ainsi pour lui une nouvelle relation au dieu. Or, l'*aition* est là pour nous expliquer que dans une autre sphère, cette nouvelle relation a déjà été achevée et que le danger a lui aussi déjà été surmonté : « l'existence du rituel est une preuve de cela[938] ». Mais, surtout, Redfield fait de ce complexe un complexe initiatique en dégageant les éléments qui le font parfaitement cadrer avec la tripartition de Van Gennep. Ainsi conclut-il donc de la pratique rituelle des jeunes patréens : « Ils semblent, en fait, jouer le début et la fin de l'*aition*, répétant d'abord la journée sacrificielle de Comaithô et Mélanippe, puis l'arrivée salvatrice d'Eurypyle[939]. » Où il est donc premièrement question de sexe... Puis, dans un second temps seulement (comme l'indique le titre de l'article) de politique.

On observe donc que, peu importe le sexe qui est attribué aux jeunes protagonistes rituels, que ce soit dans l'analyse de Vernant ou celle de Redfield, il est clair qu'ils jouent (ou rejouent) la geste de Comaithô et Mélanippe, dans une logique où mythe et rite se

---

[936] *Ibid.*

[937] *Ibid.*, p. 448.

[938] Redfield James, *op. cit.*, p. 123.

[939] *Ibid.*, p. 120 : « They seem, in fact, to enact the beginning and the end of the *aition*, first repeating the sacrificial journey of Komaithô and Melanippos, then repeating the healing arrival of Eurypylos. » Je traduis.

correspondent presque parfaitement – j'insiste sur le presque. Après ce que l'on a pu dire de la relation ambiguë qui dans le paradigme initiatique lie le corps réel du néophyte et ce qui lui sert de référent dans le domaine de la représentation, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'en dépit de protagonistes différents, les analyses de ces deux chercheurs soient similaires. En revanche, si l'on ne peut sans anachronisme reprocher à Vernant de ne pas avoir pris en compte l'hypothèse de Redfield, on peut légitimement s'étonner que, constatant les contradictions entre son hypothèse et celle de Vernant, Redfield n'ait pas davantage cherché à les questionner du point de vue de ce qu'elles disent de notre appréhension de la construction du genre chez les Anciens, notamment, lorsque celle-ci est vue à travers le prisme initiatique. Car, si Redfield s'est, pourtant, bel et bien interrogé sur ce qu'il estime être un écart entre l'*aition* et le rituel historique, il n'a pas cherché à imaginer la différence (et ses conséquences) qu'il pourrait y avoir du point de vue du genre entre une réélaboration rituelle d'un acte hétérosexuel « jouée » par des filles et des garçons et une réélaboration du même acte « jouée » uniquement par des garçons. En d'autres termes, et un peu naïvement, je l'avoue, on aurait aimé savoir quels éléments rituels mettent en jeu, dans l'hypothèse de Redfield, une relation hétérosexuelle légitime ; savoir, finalement, ce qui dans cette hypothèse remplace, par exemple, le bain nuptial que Vernant croyait voir. En réalité, plutôt que de donner ces éléments, il semble que Redfield ait cherché à contourner la question.

Les difficultés d'ajustement de l'*aition* et du rituel quant à la nature des jeunes protagonistes semblent, en effet, quelque peu l'embarrasser. Rien qui ne soit insurmontable cependant... en tout cas lorsque l'on est armé d'un peu d'imagination ! Il nous faut revenir brièvement sur l'argumentation de Redfield quant aux dimensions sociales mises en action à travers le processus initiatique. Après avoir succinctement rappelé les éléments qui avaient pu faire dire à certains que ce complexe cultuel était de nature essentiellement politique[940], il précise qu'une initiation masculine se doit d'être une initiation à la guerre et à la citoyenneté, une initiation à des rôles politiques spécifiques[941]. Par cette brève référence à une sorte de normativité de l'initiation masculine s'amorce l'idée d'une forme d'incongruité à ce que ce complexe cultuel puisse se résumer à sa dimension sexuelle – idée qui au vu de l'ensemble cultuel que forme ce complexe narrativo-rituel s'avère d'ailleurs assez évidente, et Brelich

[940] Polignac François de, *Naissance de la cité grecque*, *op. cit.*

[941] Redfield James, *op. cit.*, p. 125.

soulignait déjà la multiplicité des fonctions opérées par ce complexe[942]. Mais Redfield semble suggérer – inconsciemment ? – plus que cela : la nature des protagonistes doit contraindre la façon que nous avons d'appréhender le contenu sémantique qu'exprime la pratique rituelle. Et le fait que nous n'ayons, ici, affaire qu'à des garçons doit, en quelque sorte, nous amener à passer outre une sorte de penchant naturel qui inclinerait à lire dans le bain rituel cette union nuptiale que Vernant pensait possible de voir à partir de l'*aition*. Le bain signifie nécessairement autre chose : du sexe à la politique. Et ainsi, Redfield d'imaginer – car il ne s'agit que de cela – que « les femmes (*women*) de Patras ont un rituel séparé[943] ». Rien n'oblige, d'un point de vue anthropologique, l'existence d'initiations féminines parallèles aux initiations masculines. Cette hypothèse a cependant l'intérêt – même si elle ne le dit pas explicitement – de justifier l'existence de l'histoire de Mélanippe et Comaithô dans le cadre du postulat où *paides* = garçons[944].

James Redfield s'est donc quelque peu arrangé avec les sources. Mais il faut voir, aussi, que cet arrangement traduit, en réalité, un souci de prise en compte du genre qui, pour s'inscrire dans une certaine cohérence théorique, ce doit d'inventer ces initiations féminines dont les sources ne parlent pourtant pas. Au risque, sinon, d'aboutir à une aporie, un peu à la manière du raisonnement de Vernant. Si l'on ne peut, certes, pas reprocher à ce dernier d'être entièrement passé à côté de la question des implications du processus initiatique dans la production des normes de genre, force est néanmoins de constater qu'il ne l'évoque que comme une sorte de constante grecque, sans toutefois se soucier de la façon dont le complexe patréen pourrait mettre pratiquement en œuvre cette constante. Ainsi explique-t-il que le rituel est là pour montrer l'appartenance du jeune, marquer sa *devotio* à la déesse, au moment même où, dorénavant mûr, « rendu parfaitement conforme au modèle adulte », il va quitter le monde de la déesse pour celui des adultes, à travers le mariage et l'enfantement pour les filles, et la

---

[942] Brelich, *Paides*, *op. cit*., p. 377.

[943] Redfield James, *op. cit*., p. 125. On constate, en passant, que cette hypothèse de Redfield – et même si elle ne repose sur rien – tend à amenuiser le caractère exceptionnel des initiations athéniennes telles que Brulé les envisage.

[944] Outre le fait qu'il spécule sur d'inconnues initiations féminines, Redfield tente de concilier *aition* et rituel en postulant que le couple mythique originel est représenté, dans le présent du rituel, par les neuf hommes et les neuf femmes adultes en charge du culte de Dionysos et choisis en fonction de leur réputation (*axioma*), cf. Pausanias, VII, 20, 1. Sans mettre en doute le caractère représentatif de ces 18 adultes, il ne me semble pas que cet argument soit décisif dans le cadre d'une interprétation principalement initiatique de ce complexe.

guerre et la vie politique pour les garçons[945]. Le passage dans le fleuve Meilichos constitue, pour Vernant, une transformation radicale des individus qui semble leur assigner définitivement une identité de genre. S'il n'emploie pas explicitement dans cette étude le paradigme initiatique, la capacité de transformation qu'il attribue au rituel rappelle pourtant la notion de changement ontologique longtemps associée par l'anthropologie aux rites d'initiation tribale. Mais, l'on constate que cette fonction de passage (son sens social) n'est, pour Vernant, pas univoque. C'est, en réalité, à deux transformations que le rituel doit aboutir : une transformation des filles en épouses et mères ; une transformation des garçons en hoplites et citoyens. Or, rien ne nous sera livré de la logique qui permettrait, à partir d'un rituel unique, d'activer un processus double. Je veux dire, par là – encore une fois peut-être naïvement –, que l'hypothèse de Vernant sous-entend qu'à travers une seule et même série de pratiques rituelles identiques, la société aurait la possibilité de rechercher la production de deux contenus normatifs de genre différents. Si l'on peut admettre que le contenu sémantique du mythe concourt à la dimension matrimoniale du rituel pour les filles, et à la dimension politique du rituel pour les garçons, on y chercherait en vain, me semble-t-il, la moindre trace d'initiation à la guerre. Vernant tente simplement de faire tenir ensemble ce qu'il pense être une sorte d'universel grec – dont il s'est fait la voix la plus connue en expliquant que « le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon : pour tous deux, ils marquent l'accomplissement de leur nature respective, au sortir d'un état où chacun participe encore de l'autre[946] » –, avec un complexe cultuel qui semble de prime abord contredire cet universel.

A.III *Initiation conjointe et genre : une étrangeté anthropologique ?*

A.III.1 L'initiation : un point clef de la construction du genre du sujet

Pour sortir de cette aporie, il convient donc de tester l'hypothèse initiatique à l'aune, à la fois de ce que l'on pense en mesure d'affirmer théoriquement à propos des rites d'initiation du point de vue du genre, et de ce que l'on peut savoir des rites où garçons et filles

[945] Vernant Jean-Pierre, « Étude comparée des religions antiques », *op. cit*., p. 446-447.

[946] Vernant Jean-Pierre, « la guerre des cités », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 38.

interviennent conjointement.

L'anthropologie s'est depuis longtemps intéressée au rôle productif des rites d'initiation en matière de normes de genre et a souvent souligné le poids qu'ils représentaient dans la construction de ce dernier. Selon Peter Mason, par exemple, les rites d'initiation représentent « un point clef de la construction du genre [*gendering*] du sujet[947] ». S'appuyant sur les travaux de Victor Turner, il s'attarde notamment sur la période liminaire qui selon lui « peut être caractérisée par un symbolisme d'androgynie ou d'asexualité, puisque les distinctions de sexe ne s'appliquent plus dans un royaume sans structure. Les initiés peuvent être symboliquement considérés comme n'étant plus classables (morts, excréments, noirs...) et/ou comme ne pouvant pas encore être classifiés (ni mâles ni femelles, embryons…)[948]. » Mais l'on sait que la période liminaire n'est qu'un temps de latence. On est donc amenés à penser qu'à terme le processus initiatique a, entre autres, pour vocation de rendre possible la classification des individus du point de vue du genre. Si les rites d'initiation passent pour être « un point clef de la construction du genre du sujet », c'est donc que le processus initiatique, à travers un jeu des normes de genre qui prend place dans la période liminaire, accélère radicalement cette construction et vise, d'une certaine manière, à l'achever une bonne fois pour toutes[949]. Nous verrons, plus avant, que cette ambition ne peut être contentée en raison même de ce qu'est le genre – ou, pour être plus précis, de la nature du processus que les sciences humaines rangent sous la catégorie analytique du genre. Mais ce qui m'intéresse particulièrement ici, ce sont les trois temps/moments (au moins) qui, en matière de genre, semblent mis en évidence par l'argumentation de Mason[950]. Afin, néanmoins, de profiter

---

[947] Mason Peter, *The City of Men. Ideology, Sexual Politics and the Social Formation*, Göttingen, Herodot, 1984, p. 53. Je traduis.

[948] *Ibid.*

[949] Notons, dès à présent, que la production des normes de genre au sein d'une société pratiquant des initiations dépasse néanmoins largement le cadre de ce seul jeu des normes de genre lors de la période liminaire. En effet, l'on a déjà vu que la pratique d'initiations masculines dans une société donnée n'entraînait pas *de facto* la pratique d'initiations féminines fondées sur un modèle similaire. Pourtant, comme les garçons, les filles sauront se conformer aux normes de genre de la société dans laquelle elles vivent.

[950] En lien direct avec ce que je viens de dire de la nature du genre, nous aurons à préciser, plus avant, le rapport que le genre entretient vis-à-vis du temps. Il ne me semble pas qu'une appréhension de ce rapport du genre au temps en termes de moment soit la manière la plus pertinente de décrire ce rapport. J'en ferai donc un usage seulement heuristique, dans les limites de ce qui nous concerne ici : c'est-à-dire une confrontation des rituels grecs juvéniles où filles et garçons interviennent conjointement avec ce que l'on est en mesure de savoir, d'un

pleinement de ce que l'analyse de ces trois temps/moments peut nous dire des rituels grecs où interviennent conjointement garçons et filles, il convient de, d'abord, procéder, contre Mason, à une distinction d'ordre théorique entre genre et sexualité. Il n'est, en effet, pas possible de parler, à propos de la période liminaire, d'un symbolisme “d'androgynie ou d'asexualité” – en tout cas, pas sans une explication complémentaire –, comme s'il s'agissait de synonymes ou de dimensions sociales si similaires que la pratique, au choix, de l'un ou l'autre, soit sans conséquence sur le processus initiatique. Sans nier, bien au contraire, les liens entre genre et sexualité, il est nécessaire cependant de distinguer ce qui relève de l'un ou de l'autre. Si la suite de la citation de Mason, où il est question d'un arrêt de la distinction des sexes, paraît désigner une forme de tentative de dissolution des identités et normes de genre, il faut encore noter que le terme androgynie, à mon sens par trop connoté justement du point de vue du genre, n'est certainement pas le plus adéquat à rendre compte de ce qui peut se passer lors de la période liminaire. Ceci étant dit, reconnaissons que l'on comprend néanmoins le fond du propos. Et c'est de lui qu’il me faut dire un mot.

L'initiation est un processus qui, à travers une situation intermédiaire provisoire, permet le passage d'une situation à une autre. En ce sens, en partant du postulat que l'initiation est un point clef de la construction du genre, l'on doit déduire que la tripartition de Van Gennep peut aussi être appliquée aux différentes configurations de genre qui parsèment le processus initiatique. Schématiquement, l'on aurait ainsi trois grandes configurations de genre correspondant aux trois phases des rites de passage : une configuration de départ qui correspondrait à l'avant-initiation ; une configuration liminaire, celle décrite par Mason ; une configuration finale qui correspondrait à l'aboutissement du processus de construction du genre, et donc de différenciation des sexes[951]. La période liminaire étant, selon Mason (suivant Turner), une période provisoire de dissolution des identités de genre qui a paradoxalement pour but la production de normes et d'identités de genre, l'on comprend que les périodes qui encadrent cette période liminaire accueillent des configurations de genre

point de vue théorique, du rôle de producteur de normes de genre des rites d'initiation.

[951] Il ne s'agit, bien évidemment, que d'une façon grossière d'appréhender le problème puisque, étant donné que selon Van Gennep lui-même il est possible que le schéma tripartite se reproduise en différentes séquences, à différentes échelles à l'intérieur d'un même complexe rituel, l'on doit en déduire que les configurations de genre possibles au sein d'un processus initiatique donné sont, dans le détail, bien plus nombreuses et multiformes que ne pourrait le laisser penser le fait de faire dépendre ces configurations du schéma van gennépien de base.

(différentes l'une de l'autre) qui ont en commun de distinguer les sexes. L'on aurait donc : 1. période préliminaire où existe une certaine forme de distinction des sexes. 2. période liminaire qui voit la mise en scène d'une indifférenciation de genre. 3. période postliminaire où existe une distinction des sexes, différente, toutefois, de celle existant dans la période préliminaire, et qui se veut pérenne.

Cette hypothèse appelle une première remarque qui devrait nous ramener vers nos rituels juvéniles mixtes. Si, dans la période liminaire, les initiés ne sont, en effet, comme le veut Mason, plus (ou pas encore) classables, ce dernier semble un peu vite oublier qu'il place pourtant son enquête dans le cadre d'initiations strictement masculines, et qu'en ce sens, l'ensemble des initiés qu'ils observent sont *a priori* des garçons, distingués plus que jamais donc des filles : preuve que l'indifférenciation de sexe dont serait symboliquement porteuse la période liminaire doit quelque peu être nuancée. Plus que d'une androgynie ou d'un arrêt de l'application de la distinction des sexes, il faudrait peut-être mieux alors parler de tentative parodique de dissolution des normes de genre des seuls initiés[952] . Afin de produire, *in fine*, une différenciation de genre – il s'agit en l'occurrence dans l'étude de Mason de devenir un homme –, le rituel doit préalablement, dans sa phase liminaire, mettre en scène de façon ostentatoire une indifférenciation de genre. Mais que se passe-t-il lorsque l'on tente de confronter les trois configurations de genre qui, grossièrement, paraissent accompagner le processus initiatique avec les configurations de genre à l'œuvre dans les rituels grecs où interviennent conjointement garçons et filles et qui passent pour être des rites d'initiation.

A.III.2 De la possibilité d'une dissolution des identités de genre

Une question se pose d'emblée : la possibilité d'une dissolution provisoire des identités de genre lors de la phase liminaire des rites d'initiation est-elle compatible avec la possibilité d'une initiation conjointe des jeunes individus des deux sexes[953] ? Parmi les complexes grecs

[952] Je parle de tentative car, de mon point de vue, il n'est tout simplement pas possible de dissoudre les identités/normes de genre étant donné que le genre est la catégorie analytique qui sert à désigner l'ensemble de l'outillage social de production et reproduction des normes sociales liées aux sexes.

[953] Notons, au passage, que cette hypothèse d'une dissolution du genre lors de la période liminaire permettrait de résoudre, dans le cadre de l'hypothèse d'initiations masculines à Patras défendue par Redfield, les

où garçons et filles interviennent conjointement, on a déjà vu que certains rituels nécessitaient la présence de deux groupes (un de garçons et un de filles) numériquement égaux. Ce sont, ainsi, sept *paides* et sept *parthenoi* qui, chaque année dans la petite cité de Sicyone, au nord-est du Péloponnèse, s'en vont supplier Apollon et Artémis auprès du fleuve Sythas, à plusieurs kilomètres du centre civique[954] ; c'est, aussi, la présence de neuf *paides* et neuf *parthenoi* qui est requise pour la prière qui accompagne la consécration d'un taureau à Zeus Sôsipolis à Magnésie du Méandre[955]. Quel que soit le chiffre en jeu, la symétrie des deux groupes de garçons et filles paraît être une condition nécessaire à la bonne réalisation de ces rituels. Plusieurs complexes font en effet état de prescriptions oraculaires enjoignant les communautés à envoyer ce type de groupe mixte formé de deux groupes symétriques afin d'apaiser la colère de différentes divinités et d'ainsi mettre un terme à différents fléaux[956]. Or, à mon sens, cette condition nécessaire à la bonne réalisation des rituels interroge le processus de production du genre et son utilisation et efficience sociales.

Tout juste sortis d'une petite enfance où, éduqués ensemble au sein de l'*oikos*[957] dans un univers largement féminin (mères, parentes, esclaves), les enfants des deux sexes paraissent encore peu différenciés du point de vue du genre[958] et demeurent plutôt inaptes rituellement, garçons et filles, en pénétrant respectivement le groupe des *paides* et celui des *parthenoi*, paraissent acquérir une première légitimité cultuelle qui semble coextensive d'une

---

contradictions que l'historien constate entre mythe et rite.

954 Pausanias, II, 7, 8.

955 *LSAM* 32.

956 J'ai déjà dit que ces complexes, parmi lesquels figurent notamment le culte en l'honneur d'Héra à Corinthe/Pérachora et celui en l'honneur d'Apollon et Artémis à Sicyone, seront analysés plus avant ; raison pour laquelle je me permets d'évoquer ces prescriptions oraculaires simplement en passant.

957 Cf. par exemple Gherchanoc Florence, *L'OIKOS en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

958 Cf. Vernant Jean-Pierre, « Étude comparée des religions antiques. » *Annuaire du Collège de France,* 83, 1982-1983, p. 454, où l'historien relève que dans *Lois*, 794 a sq., Platon explique que de 3 à 6 ans, les enfants, garçons et filles, doivent être élevés ensemble. En revanche, au-delà de cet âge « la séparation des sexes s'impose, les garçons devant être élevés avec les garçons, les filles uniquement entre elles ».

Comme nous le verrons plus avant, cette relative indifférenciation de genre est palpable jusque dans la langue : un même vocable (*paidion*/*paidia*) sert à désigner filles, garçons, et filles et garçons. Je préfère parler, cependant, de « relative » indifférenciation, car il semble évident que cette éducation commune n'est en rien exclusive d'un traitement différencié en termes de genre, au sein de l'*oikos*, des filles et des garçons.

intensification du processus de différenciation qui tend à les catégoriser du point de vue du genre[959]. Le plus souvent rituellement cloisonnées au sein de ces groupes, les quelques occasions religieuses que forment les complexes cultuels où ils interviennent conjointement leur offrent, néanmoins, des possibilités d'association et de collaboration. La symétrie requise lors de ces rencontres revêt une double dimension qui permet de faire émerger deux postulats correspondants qui serviront de base de travail pour la suite de ce chapitre. La première dimension mise en évidence à travers cette recherche de symétrie est l'acquisition progressive, par les individus féminins et masculins, d'assignations de genre différenciées et nécessaires à la bonne réalisation du rituel. Dans le cadre de la geste de Thésée, c'est, par exemple, la seule réunion de ces jeunes gens des deux sexes qui permet d'assouvir la vengeance de Minos. Pourtant, si cette réunion possède un caractère efficace, c'est que l'ensemble qu'elle crée est lui-même socialement chargé d'une valeur positive ; et l'on pourrait même suggérer que c'est éventuellement en tant que couples en devenir – c'est-à-dire en charge de la reproduction de la société – que *paides* et *parthenoi* sont, dans le complexe mythique athénien, conduits vers le sacrifice, sapant ainsi la reproduction de la société athénienne. Une seconde dimension se fait alors jour : l'efficience sociale supposée de la complémentarité des sexes.

Il serait aussi possible d'envisager que la cohérence formée par cet ensemble de deux groupes symétriques se justifie en regard d'une certaine ambiguïté de genre qui perdure au sein de ces deux catégories. Bien que *parthenoi* pour les premières et *paides* pour les seconds, les deux groupes n'en demeurent, en effet, pas moins des enfants, ce que dénote la possibilité de les désigner ensemble sous le vocable unique de *paides*. De là à dire que nous ferions face, au sein de ces rituels mixtes, à des situations de dissolution des identités de genre telle que Mason pense en reconnaître dans les initiations masculines, il n'y a qu'un pas que je ne franchirai pas. Car, nous l'avons vu, cette dissolution parodique du genre lors de la période liminaire a pour but final l'aboutissement en période postliminaire du processus de différenciation des sexes entamé depuis toujours. Or, s'il est pertinent de suivre Vernant lorsqu'il explique qu'une des fonctions du rituel féminin en l'honneur d'Artémis Brauronia est « de consacrer la disjonction des sexes[960] », il semble imprudent d'étendre ce point de vue aux

[959] Il n'est, à ce sujet, peut-être pas indifférent que les sources, comme nous le verrons, semblent le plus souvent accorder une sorte de préséance au groupe des garçons.

[960] Vernant Jean-Pierre, « Étude comparée des religions antiques », *op. cit*., p. 454.

rituels juvéniles mixtes. Certes, *parthenoi* et *paides* sont à des âges où la différenciation de genre n'est pas pleinement achevée – mais l'est-elle jamais ? Ceci n'implique pas pour autant une quelconque dissolution du genre. Au contraire, l'exigence de symétrie souligne la différenciation de genre et le potentiel rituel que cette différenciation sous-tend – c'est elle qui doit apporter du mieux aux communautés civiques[961]. La configuration de genre à l'œuvre au sein de ces rituels juvéniles peine, donc, à se fondre dans le modèle mis au jour par Mason pour rendre compte du processus initiatique : il y a donc, là, matière à s'interroger sur la pertinence à continuer à qualifier ces rituels juvéniles mixtes d'initiatiques.

A.III.3 Pour « instituer » du genre, réunir ou séparer ?

D'autant plus qu'un autre élément permet de contester cette lecture initiatique. Pierre Bourdieu a en effet mis en évidence le fait que si l'initiation – qu'il englobe dans ce qu'il nomme « rites d'institution » – permet et consacre un passage de l'enfance à l'âge adulte, elle ouvre aussi une double distinction : elle distingue d'une part ceux qui sont déjà initiés de ceux qui ne le sont pas encore ; mais elle sépare surtout ceux qui sont « justiciables » de l'initiation de ceux qui ne le sont pas[962]. L'institution d'un groupe nécessite donc l'exclusion d'un autre, la différenciation de genre servant souvent de base à cette distinction. L'intérêt même du rite d'initiation réside donc dans sa vocation limitée à initier. Au cours d'un processus qui cherche à redéfinir une différence supposée naturelle en une différence culturellement – et donc légitimement – instituée, l'exclusion des non-initiés permet de rendre naturelle la position qu'occupent à la sortie de leur initiation les nouveaux initiés. De même que cette exclusion justifie la modification radicale des relations sociales dans lesquelles se trouve engagé

[961] Dans le cadre des honneurs rendus à Héra à Corinthe/Pérachora, une scholie au Médée d'Euripide rapporte les propos de Parméniscos qui explique par exemple : « C'est pourquoi à Corinthe, jusqu'à mon époque, chaque année, sept *kouroi* et sept *kourai* filles, choisis dans les meilleures familles, passent toute une année dans l'enceinte sacrée de la déesse et expient par des sacrifices le courroux des enfants et la colère que la déesse éprouva à cause de leur sort. » Cf. Sch. Eur. Med. 264 = Parméniscos, Fr 13 Breithaupt. À aucun moment il ne semble qu'une quelconque dissolution du genre ne soit ici en jeu.

[962] Bourdieu Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, p 58.

l'individu nouvellement initié[963]. On constate donc, à nouveau, que les rituels juvéniles mixtes semblent s'inscrire dans une logique différente de la logique initiatique, du moins, telle qu'ici Bourdieu l'appréhende. Raison de plus pour rejeter la lecture initiatique des rituels juvéniles mixtes et l'hypothèse de rites d'initiation grecs, communs aux filles et aux garçons, qui soient le modèle panhellénique de l'initiation.

Si le genre joue un rôle fondamental dans le recrutement des acteurs des rituels juvéniles mixtes, il n'est, finalement, pas certain que le culte ait pour but premier d'instituer du genre – du moins, pas au sens où peuvent le faire les rites d'initiation. Pourquoi, alors, réunir ces deux groupes ? Avec ou sans initiation, il est clair que la différenciation/catégorisation de genre est un processus progressif et à jamais inachevé – même si le rite vise cet achèvement. Que ce soit au niveau de l'individu ou du groupe, c'est le facteur temps qui permet et encourage la progressivité de ce processus. Il paraît donc nécessaire, pour poursuivre cette analyse, de prendre, davantage que je n'ai pu le faire jusqu'à présent, la question des âges en considération. Nous avons vu que les groupes des *paides* et des *parthenoi*, sans parler de dissolution du genre, témoignaient d'une forme de perméabilité qu'illustrait la possibilité de les réunir sous le vocable commun *paides*. D'où provient cette perméabilité ? C'est au croisement des questions d'âge, de sexes, de genre et de sexualité que j'espère pouvoir y trouver une réponse. En guise de mise en bouche néanmoins, signalons déjà que je suivrai comme hypothèse le fait que, plus que le genre, ce qui semble se dissoudre lors de ces associations cultuelles mixtes, c'est le potentiel sexuel représenté par la rencontre de jeunes gens des deux sexes. Il paraît, en effet, salutaire de chercher à prendre de la distance vis-à-vis du réflexe mental qui trop systématiquement associe garçons, filles et sexualité. Pour cela, il nous faudra, en parallèle d'une analyse croisée des catégories d'âge et de sexe, chercher à préciser les rapports qu'entretiennent *paides* et *parthenoi* avec la sexualité adulte (citoyenne).

[963] Notons que la dimension souvent secrète et cachée – tout du moins aux non initiés – des procédures rituelles permettant le processus initiatique est un atout majeur de cette distinction que l'initiation cherche à produire. Les fêtes civiques, comme celle qui nous est décrite par Pausanias à Patras, semblent aller à l'encontre de cette possibilité.

B Parcours juvéniles, classes d'âge et genre

B.I *De la pertinence heuristique de la supposition d'une structure des âges*

J'ai précédemment utilisé, au sujet des rituels où interviennent conjointement filles et garçons, le syntagme de configurations rituelles spécifiques. J'ai par ailleurs, jusqu'à présent, dans un souci de clarté, désigné les groupes masculins comme étant des groupes de *paides* et ceux de filles comme étant des groupes de *parthenoi*. Il s'agit, cependant, d'une simplification trompeuse qu'il me faut maintenant corriger. Certes, les sources font apparaître des occasions rituelles où est requise la participation conjointe de jeunes des deux sexes. Mais le vocabulaire qui sert à désigner ces diverses catégories n'est pas uniforme et, même dans les cas où il présente une certaine homogénéité, une univocité ne va pas toujours de soi. Il n'est donc, *a priori*, pas assuré que l'on ait toujours affaire aux mêmes groupes d'âge ni que l'ensemble de ces occasions rituelles renvoie à une logique unique. Il me faut donc reconnaître ce que la désignation de ces rituels comme configurations rituelles spécifiques a eu, jusqu'à maintenant, d'intuitif. Si cette intuition a servi de postulat pour rejeter la lecture initiatique qui a souvent été proposée de ces rituels mixtes, c'est donc à sa démonstration qu'il nous faut, désormais, nous attacher. Il faut, en outre, également préciser que la mise au jour de cette configuration ne peut se suffire à elle-même. Pour saisir ce qu'elle comporte de singulier – ce qui à mon avis fait sens –, il faut l'envisager à la lumière d'autres configurations rituelles juvéniles possibles (ou impossibles). C'est donc, finalement, à l'ensemble des relations entre les âges et les sexes, avant la période que l'on peut considérer être celle de l'âge adulte, qu'il faut s'intéresser et ainsi tenter de proposer une analyse de ce que l'on nomme souvent les classes d'âges grecques, en se focalisant notamment sur leurs rapports à la sexualité adulte.

Précisons les objectifs de cette analyse, en expliquant, d'abord, de quoi il ne doit pas s'agir : ni d'une analyse lexicale précise et exhaustive de tous les termes servant à désigner la jeunesse, ni d'une analyse sémantique de ces différents termes. Nombreux et de qualité sont les travaux qui y ont été consacrés et, à part en proposer une synthèse, je ne vois pas bien quelle pourrait être ma contribution. Mon propos est autre ; il repose sur deux postulats :

1. Il est vain de chercher à reconstituer précisément une sorte d'échelle des âges grecs

en tentant de faire tenir dans un discours cohérent l'ensemble des sources disparates disponibles sur le sujet. Cette disparité (discours philosophique, traités physiologiques, catégories religieuses, éducatives, agonistiques, etc.) ne relève en rien d'une forme d'incohérence ou de désordre. En ce sens, elle n'attend pas non plus de l'historien qu'il vienne lui redonner de l'ordre[964]. Elle est simplement la conséquence de discours divers s'enracinant dans des contextes différents les uns des autres et qui n'ont ni la même finalité, ni les mêmes exigences, ni le même degré de généralisation (ou inversement de spécialisation). Peut-être pourrait-on même aller jusqu'à dire qu'ils n'ont pas le même objet pour discours, étant donné que l'objet qu'on leur croit commun est une construction historienne moderne. Il n'y a donc pas contradiction entre ces sources – et l'on peut penser qu'en dépit de l'imprécision du vocabulaire utilisé, les Anciens Grecs n'avaient pas vraiment de difficulté à comprendre en contexte l'utilisation différenciée de ces termes[965].

2. Ceci étant dit, je crois dans le même temps profondément qu'une cohérence demeure en filigrane derrière cette diversité et cette disparité données par les sources. Au-delà de la contingence des contextes, des époques et de la diversité des sociétés grecques, je pense qu'il n'est pas déraisonnable de postuler l'existence d'une structure sous-jacente, pérenne et relativement stable, qui “commande” l'organisation spécifique des âges des sociétés grecques à divers moments de leur histoire. C'est, précisément, une structure de ce type – comme une sorte d'ossature – que je me propose de mettre au jour[966]. Évidemment, la supposition d'une telle structure nécessite une analyse de type synchronique. Or, il ne faut pas sous-estimer les

[964] À titre d'exemple, aussi intéressantes et érudites puissent-elles être, les nombreuses études qui cherchent à faire tenir toutes ensembles les sources sur les âges à Sparte m'apparaissent un peu vaines. Cf. par exemple Tazelaar Chris M., « PAIDES KAI EPHEBOI. Some Notes on the Spartan Stages of Youth », *Mnemosyne*, 20, 4, 1967. p. 127-153.

[965] Remarquons qu'il n'en va pas différemment dans nos langues contemporaines. D'une part, l'on serait bien en peine de produire un discours uniforme quant à nos propres catégories d'âge. Cela ne nous empêche cependant pas, d'autre part, de comprendre leur utilisation lâche en fonction du contexte. Prenons le cas imaginaire de Dylan, 12 ans : il a douze ans ; c'est un enfant, un collégien, un adolescent, et même un jeune. Évidemment, Théo, deux ans et demi, est lui aussi un enfant. Et Julien, 25 ans, vient retirer au guichet de la sncf sa dernière carte 12-25 ans spéciale jeunes. Dylan aussi a droit à sa carte 12-25. Toutefois Julien et Dylan ne passeront pas la soirée de samedi soir ensemble (il paraît que Julien n'est pas très enclin à passer sa soirée avec les parents de Dylan…).

[966] Précisons que le terme structure ne doit pas être entendu, ici, au sens structural du terme, et qu'il revêt, plutôt, un caractère très heuristique.

difficultés auxquelles se heurte une analyse de ce type et dont la plus importante est la fluctuation chronologique des catégories de jeunesse : il s'avère, par exemple, compliqué d'appréhender dans un cadre synchronique une institution comme l'éphébie qui semble être une création classique tardive[967], malgré le poids que cette catégorie a acquis dans l'historiographie des rites d'initiation masculine – l'éphèbe, comme on l'a déjà vu, devenant l'archétype de l'initié à travers la figure du chasseur noir.

Quoi qu'il en soit, un tel objectif passe par une attention particulière portée aux relations entre les termes servant à désigner des groupes d'âge ou entre les méta-catégories auxquelles je suppose que ces divers termes renvoient. C'est donc d'une analyse relationnelle qu'il doit s'agir ; une analyse qui fait sens dans la mise au jour d'une logique des rituels mixtes étant donné que, davantage que l'utilisation d'un vocabulaire spécifique (celui-ci étant toujours relatif à un contexte), c'est une configuration d'appariement des groupes sexués juvéniles qui en leur sein y semble caractéristique. Seront donc privilégiées les sources permettant une observation simultanée de différentes catégories d'âge et de sexe ainsi que celles qui, au-delà de la catégorie principalement en jeu (*parthenoi*, *paides*, éphèbes, etc.), donnent à voir les rapports (ou l'inexistence de rapports) de cette catégorie aux autres catégories du système.

Étant donné enfin la façon dont l'historiographie des rites d'initiation a mis en relation directe les rites supposés initiatiques avec une forme d'initiation à la sexualité (que ce soit à travers la pédérastie, les relations homoérotiques féminines ou encore des rituels dits ordaliques), il serait impossible, à la suite de cette historiographie, de faire l'économie d'une réflexion sur les statuts socio-sexuels des jeunes censés subir ces initiations. Or, une fenêtre d'observation semble s'ouvrir à travers la confrontation de la documentation sur la sexualité juvénile antique hors cadre religieux (et c'est en la matière la documentation pédérastique qui s'avère la plus loquace) et la documentation sur la participation religieuse des jeunes grecs – notamment à travers une confrontation des âges mis en jeu au sein de ces deux types de documentation[968].

---

[967] Pour un état récent et très convaincant de la question, cf. Chankowski Andrzej S., *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 2010.

[968] Je suis conscient que cette démarche comporte le risque de subordonner la question de la participation religieuse à celle de la sexualité. Si ceci n'est pas mon intention, il n'est pas non plus impensable de souligner le poids de la question sexuelle dans l'ensemble de l'organisation des sociétés grecques – et, partant, dans la sphère religieuse.

B.II *Devenir religieusement actif*

J'ai précédemment évoqué un élément bien connu de ces parcours des âges grecs en fonction du sexe des individus, à savoir la relative indistinction de ces parcours jusqu'aux alentours de la sixième année. Cette supposition d'une relative indistinction des parcours n'implique évidemment en rien l'idée que l'éducation des enfants puisse, à un moment donné de la vie des individus, s'avérer neutre en matière de genre : les seules hypothèses historiennes quant au taux supérieur d'exposition des filles doivent nous convaincre du caractère saugrenu d'une telle idée. Il s'agit plutôt de souligner la similitude des environnements éducationnels dans lesquels grandissent filles et garçons à ces âges encore tendres.

Tout en conservant à l'esprit leur parti-pris utopique, les *Lois* platoniciennes offrent un intéressant point de départ. Précisons dès à présent – la démonstration en sera faite de manière plus explicite plus avant[969] – que l'utilisation du vocabulaire des catégories juvéniles chez Platon revêt un caractère très lâche. Je me garderai donc, en conséquence, au moins dans un premier temps, de tirer des conclusions trop hâtives quant aux éventuelles distinctions qui pourraient être suggérées en fonction de l'utilisation de telle ou telle catégorie par le philosophe, et tâcherai de rester au plus près de ce que la spécification d'âges précis nous permet de connaître de l'appréhension de l'éducation des enfants par Platon.

« Quant aux amusements de cet âge, il y en a qui naissent tout seuls, et que les enfants trouvent d'eux-mêmes sitôt qu'ils sont ensemble. Il faudra réunir dans les temples de chaque bourgade, tous les enfants de cet âge, de trois à six ans (τὰ τηλικαῦτα παιδία, ἀπὸ τριετοῦς μέχρι τῶν ἓξ ἐτῶν), tous ceux de chaque bourgade ensemble. Les nourrices de ces petits garderont la surveillance de leur bonne ou mauvaise tenue […][970] ».

À travers la valorisation des vertus pédagogiques d'une sociabilité enfantine, le philosophe plaide pour une éducation en commun des enfants entre trois et six ans. Si, précédemment, il a pu les désigner comme autant de *koroi* et *korai*[971], ils sont ici unis par le

[969] *Infra.*, p. 491 sq.

[970] Platon, *Lois*, VII, 794a, CUF, trad. Auguste Diès.

[971] Platon, *Lois*, VII, 793e.

vocable *paidion*/*paidia*. Bien que rassemblés au sein des temples (*hiéra*), c'est un objectif plus ludique que religieux qui semble, ici, en jeu. Platon, à la différence de ce qu'il préconise en effet pour les enfants plus âgés, ne semble pas leur accorder une quelconque activité religieuse. Cette éducation commune idéale se veut, cependant, précisément circonscrite dans le temps :

« Pour les garçons et les filles au-dessus de six ans, la séparation des sexes s'impose ; désormais, les garçons seront élevés avec les garçons, et, de même, les filles uniquement entre elles[972] ».

Une séparation en fonction des sexes finit donc par s'imposer. Il est, toutefois, à peine certain qu'elle s'impose en fonction d'une différence, “par nature”, de la relation des sexes au savoir. Platon explique ainsi :

« Mais les uns comme les autres devront être tournés vers l'instruction (πρὸς δὲ τὰ μαθήματα τρέπεσθαι χρεὼν ἑκατέρους), les garçons apprenant l'équitation, le maniement de l'arc, du javelot, de la fronde ; les filles, pour peu qu'elles s'y prêtent, apprenant au moins la théorie, surtout en ce qui concerne le maniement des armes. »

Même s'il ne détaille le contenu pédagogique de l'instruction qu'au sujet des garçons – tandis qu'il passe rapidement sur celui des filles –, on constate toutefois que ces contenus pédagogiques ne semblent pas chez Platon être intrinsèquement réservés à un des deux sexes ; ils ne sont notamment pas consubstantiels au sexe masculin. Si donc le philosophe, sans les leur réserver, les préconise de façon privilégiée pour les garçons, c'est visiblement davantage par une forme de pragmatisme politico-social qu'en relation avec une quelconque notion d'essence ou de nature. Évidemment, de façon sous-jacente, c'est bien à une différence par nature entre garçons et filles que renvoie en dernière instance ce traitement différencié de relation aux savoirs. Mais, même subtile, la distinction est d'importance. Platon aurait en effet pu, par exemple, dire que si garçons et filles doivent se séparer aux alentours de la septième année, c'est en raison du fait que les filles ne peuvent, par nature en quelque sorte, être instruites des mêmes enseignements que les garçons. Or il ne dit pas cela. Et elles paraissent,

[972] Platon, *Lois*, VII, 794c. « Μετὰ δὲ τὸν ἑξέτη καὶ τὴν ἑξέτιν διακρινέσθω μὲν ἤδη τὸ γένος ἑκατέρων – κόροι μὲν μετὰ κόρων, παρθένοι δὲ ὡσαύτως μετ’ ἀλλήλων τὴν διατριβὴν ποιείσθωσαν ».

au contraire, en être tout aussi capables que les garçons. Si la séparation s'impose ainsi, c'est, semble-t-il, parce qu'elle *doit* s'imposer, parce qu'il *faut* qu'elle s'impose. Le législateur doit donc, en quelque sorte, forcer cette séparation qui sinon n'aurait peut-être rien d'automatique et d'inéluctable. Une séparation au croisement de la nature et de la culture, en quelque sorte. De là à suggérer que l'on trouverait chez Platon les prémisses de l'idée du caractère construit des assignations sociales de sexe…

Au-delà de l'idéal platonicien, il nous faut nous demander ce que cette séparation des sexes préconisée pour les enfants au-dessus de six ans peut nous dire de la réalité des parcours des âges grecs envisagés d'une manière générale. Car cette limite d'âge, à partir de laquelle devraient être, selon Platon, séparés filles et garçons, coïncide fortement avec ce que l'on peut savoir de l'âge à partir duquel certains sacerdoces et autres pratiques rituelles (notamment féminins) bien connues des historiens des religions pouvaient commencer d'être assumés, suggérant ainsi, peut-être, la congruence et la simultanéité d'une intensification du caractère genré des processus éducatifs, d'une part, et de l'acquisition d'une compétence religieuse, d'autre part.

Cet âge de sept ans, comme étape importante de la vie des individus grecs, se manifestant, notamment, à travers l'accès à une activité rituelle, a en effet déjà été maintes fois relevé. D'une manière presque paradoxale, en nous indiquant une situation qui semble sortir de l'ordinaire pour nous donner à voir l'exception, une “loi sacrée” d'Érétrie en Eubée paraît confirmer cette règle : il s'agit du règlement des Asclépéia, daté entre la fin du quatrième et le début du troisième siècle avant notre ère[973]. Celui-ci explique qu'il doit être permis à tous les citoyens d’Érétrie qui le souhaitent de faire participer leur fille ou leur fils à la procession en l'honneur d'Asclépios. Et, ajoute le règlement, même les enfants de moins de sept ans sont autorisés à prendre part à la procession[974]. Cette précision plaide en faveur du fait qu'il ne semble pas aller de soi, à Érétrie, que des enfants de moins de sept ans puissent processionner au milieu de leurs aînés, ce qui confirmerait, d'une certaine manière, le changement de statut qui paraît se produire, pour les jeunes Grecs, autour de la septième année. Toutefois, j'ai suggéré que ce changement de statut, qui chez Platon se manifeste par un accroissement du processus de “gendérisation” des parcours éducatifs féminin et masculin, impliquait, en

[973] *LSCG* 93 ; *IG* XII 9, 194.

[974] « ἐξέστω δὲ πένπειν κα[ὶ — — — — — — — το]-ὺς νεωτέρους τῶν ἑπτὰ ἐτῶν· ».

quelque sorte, un nouveau rapport au religieux à travers l'accès nouveau à l'activité rituelle. Pourtant, l'on voit bien avec cet exemple des Asclépéia, que, dans certains cas, il est possible que des individus de moins de sept ans soient rituellement actifs. Tout en gardant à l'esprit cette possibilité, je continuerai pourtant de souligner son caractère exceptionnel, tout en cherchant à préciser ce que l'on doit entendre par activité (ou, inversement, inactivité) rituelle.

À la différence du corpus platonicien, la Périégèse présente une importante homogénéité lexicale quant aux catégories de la jeunesse grecque en contexte religieux. Or, si *paides*, *parthenoi* et éphèbes ponctuent de leurs participations rituelles la Périégèse, il en va différemment des *paidia* – dont le vocable est utilisé une seule fois en contexte religieux[975]. En considérant l'ensemble des termes grecs qui, dans la Périégèse, permettent de désigner un individu non encore adulte, le vocable *paidion*/*paidia* apparaît comme celui qui caractérise les âges les plus précoces. Il faut souligner, en outre, que, au-delà de la seule Périégèse, son utilisation ne permet pas facilement d'effectuer des distinctions entre les sexes : s'il peut aussi bien servir à désigner un garçonnet qu'une fillette, il est le plus souvent usité afin de désigner de jeunes enfants des deux sexes. C'est d'ailleurs ainsi qu'en use Pausanias lors de son périple en Arcadie. Rapportant l'*aition* à l'origine du changement d'épiclèse d'une Artémis jadis appelée Kondyléatis, et honorée en Arcadie dans un bois sacré (*alsos*) sur le site de Kondyléa non loin de Kaphyai, Pausanias explique que des *paidia* qui jouaient autour du sanctuaire, ont par hasard trouvé une cordelette qu'ils ont décidé de passer autour du cou de la déesse – c'est-à-dire de son effigie – et d'ainsi s'amuser à dire qu'elle était pendue (*apanchoménè*). Découvrant leur jeu et choqués par une telle attitude, les gens de Kaphyai ont lapidé ces *paidia*. Une maladie s'est alors soudainement abattue sur les femmes du lieu, faisant accoucher celles qui étaient enceintes d'enfants morts avant terme. Ce fléau a perduré jusqu'à ce que la Pythie enjoigne aux habitants « de donner la sépulture aux enfants et de leur offrir un sacrifice expiatoire tous les ans, car ils étaient morts injustement[976]. » Pausanias ajoute

[975] Pausanias, VIII, 23, 6-7.

Le dictionnaire Le Grand Bailly propose comme définition de *to paidion* : « petit enfant (garçon ou fille) au-dessous de sept ans […], dès la plus tendre enfance. »

Pour souligner le fait que les conclusions de la Périégèse peuvent, dans ce domaine précis, être, dans une certaine mesure, généralisées à l'ensemble du corpus grec, j'ajouterai que dans le corpus des "Lois sacrées" sur lequel j'ai eu l'occasion de me pencher lors de mes travaux de master 2, on ne trouve de façon similaire que quelques rares occurrences du vocable *paidion*/*paidia*.

[976] Pausanias, VIII, 23, 7 (trad. Madeleine Jost).

que, depuis, les gens du lieu suivent ces prescriptions et, conformément aux paroles de la Pythie, appellent désormais l'Artémis de Kondyléa, *Apanchoménè*.

Quel statut religieux est-on en mesure d'attribuer à ces jeunes enfants, ces *paidia* ? Il est clair qu'une rapide analyse de cet *aition* conduit à déjà leur reconnaître un lien fort avec la déesse. C'est, en effet, à travers leur mort qu'Artémis acquiert sa nouvelle épiclèse. En outre, ils deviennent les récipiendaires d'un sacrifice expiatoire annuel (*enagismos*), de la part des gens du lieu[977]. On remarque, cependant, qu'à travers ces deux types de lien au sacré, les enfants demeurent dans une position de relative passivité en ce sens où ils ne sont pas véritablement acteurs de ce qui leur arrive et de ce dont ils sont finalement à l'origine. Et, d'ailleurs, au sein de ce sanctuaire de Kondyléa, ils ne nous sont pas présentés priant, chantant ou sacrifiant – comme nous verrons que ce peut être le cas d'autres catégories de la jeunesse grecque – mais jouant. Ce n'est donc pas d'activité rituelle qu'il est ici question, mais bien de jeu : et Pausanias de nous dire, en effet, que ces *paidia* « jouaient autour du sanctuaire[978] » . Et c'est encore par jeu, semble-t-il, qu'ils décident de pendre la déesse. Activité enfantine s'il en est, cette dimension ludique incite à considérer que ces *paidia* ne sont donc pas encore prêts à prendre part aux activités rituelles de la communauté au sein de laquelle ils grandissent. Pourtant, cette opposition entre jeu et pratiques religieuses n'a peut-être rien de vraiment définitif. Dans le commentaire qu'elle propose du livre VIII de la Périégèse, Madeleine Jost estime que « loin d'être impie aux yeux d'Artémis, ce jeu semble au contraire chargé d'une valeur religieuse, puisque l'oracle fait obligation à ceux qui croyaient avoir justement châtié des coupables d'instaurer un rituel annuel d'expiation en leur honneur et d'appeler désormais la déesse la "Pendue[979]". » Que ce jeu soit chargé d'une valeur religieuse – et puisse, par exemple, être lu à travers la référence à la coutume de suspendre aux arbres des statuettes de divinités agraires, comme le suggère Madeleine Jost[980] –, voilà ce à quoi je

---

[977] Cf. Pirenne-Delforge Vinciane, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, *Kernos*, Supplément 20, Liège, 2008, p. 192. L'historienne fait néanmoins remarquer que l'instauration de cet *enagismos* n'entraîne pas une héroïsation des récipiendaires : « la procédure sacrificielle n'est pas héroïsante ».

[978] Pausanias, VIII, 23, 6.

[979] Pausanias, VIII, p. 205.

[980] *Ibid*. Pour une interprétation toute différente de cette coutume, cf. King Helen, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », *in* Cameron Averil, Kuhrt Amélie (eds), *Images of Women Antiquity*, Londres, Routledge, 1993 (première édition par Croom Helm en 1983), p. 118-120. À travers une analyse du *Peri Parthenion*, Helen King tente de mettre en évidence les similitudes qui, dans leurs rapports à la physiologie

veux bien acquiescer. Néanmoins, on constate que, à la différence de nombreux *aitia* concernant des complexes cultuels où sont présents, dans le mythe et/ou le rite, des jeunes, aucune place rituelle n'est ménagée, ici, aux *paidia*, dans la situation finale de retour à la normale. Aucune pratique rituelle n'est, en effet, spécialement attendue d'eux. C'est donc, en quelque sorte, comme toujours malgré eux que se tissent des liens entre eux et une notion de sacré, prise dans son sens le plus large. Ce qui m'incite à conclure qu'en matière de pratique religieuse, la catégorie des *paidia* se caractérise principalement par une inactivité liée à un manque de compétence reconnue – ce qui ne l'empêche pas toutefois d'entretenir, comme toute catégorie d'être, j'aurais envie de dire, une relation au divin.

Reste, maintenant, à poser cette question : quelles peuvent être les raisons qui expliquent que cette catégorie de la jeunesse grecque demeure, en quelque sorte, inapte d'un point de vue rituel ? On pourrait, certes, avancer l'idée simple qu'elle regroupe simplement des individus trop jeunes pour pouvoir être rituellement compétents. Ce serait néanmoins faire fi du caractère en partie relationnel et tout relatif de cette idée de compétence : d'une part, on ne devient, bien souvent, compétent qu'aux yeux des autres – en l'occurrence, ici, aux yeux de la communauté adulte ; d'autre part – et en relation avec ce qui précède – la reconnaissance d'une compétence relève en partie d'une norme sociale. Ceci implique que, au-delà d'une incapacité qui relèverait de la non-maturité des processus physiques et physiologiques de l'individu – il apparaîtrait, par exemple, incongru de faire processionner seul et sans moyen de locomotion un enfant qui ne marche pas encore ou de faire chanter un enfant qui ne maîtrise pas encore la parole –, il semble douteux de présupposer l'existence d'invariants sociologiques

---

des jeunes filles, rapprochent médecins et *manteis* ; similitudes liées selon elle à la strangulation et au saignement. En se concentrant sur le verbe "*apankho*", elle suggère que la strangulation ou la pendaison sont considérées par ces deux corps de métiers comme s'opposant à l'écoulement du sang. De là, elle dégage une analyse intéressante du récit de Pausanias : Artémis est la déesse qui a un double rapport au sang ; elle est, à la fois, celle qui ne saigne pas elle-même, mais aussi celle qui fait saigner les autres. Or, à la différence des *paidia* qui ont bien compris cette double spécificité et l'ont matérialisée en pendant l'effigie de la déesse, les femmes de Kaphyai refusent ce premier aspect de la figure artémisiaque – ce qui revient à faire d'Artémis une femme comme les autres, une femme comme elles toutes. D'où le fait qu'elles punissent les enfants pour un acte qu'elles estiment impie (on fera remarquer qu'en se focalisant sur la seule culpabilité des femmes dans le meurtre des *paidia*, Helen King s'éloigne du texte de Pausanias qui ne précise rien de tel). Comme le montre la suite du récit du Périégète, il est évident qu'aux yeux d'Artémis, elles se trompent. Et ainsi, King de conclure que l'épiclèse de la déesse pourrait donc être analysée comme une métaphore de sa *parthenia*.

quant aux liens entre un âge précis et la reconnaissance d'un type de compétence[981]. Si donc cette idée très pragmatique comporte à n'en pas douter une part de vérité, elle n'épuise à mon avis pas l'ensemble de la question.

Comme on l'a rappelé précédemment, le quotidien des *paidia* demeure largement centré sur le monde de l'*oikos*. En ce sens, ce déficit de relations avec l'extérieur pourrait jouer aussi contre la possibilité de leur reconnaître une compétence religieuse, c'est-à-dire *in fine* une compétence sociale. Pourtant, on objecterait facilement que d'autres catégories de la population entretiennent avec l'*oikos* des liens privilégiés – notamment les femmes et les *parthenoi* – sans pour autant que ces liens entravent leur possibilité de relation au sacré.

Une dernière possible raison me vient enfin à l'esprit – ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse en proposer mille autres – et qui me servira de fil rouge problématique pour la conduite de la suite de cette réflexion sur les catégories d'âge : il s'agit de la relative indistinction de genre dont on a déjà pu parler tout précédemment. Serait-il, ainsi, possible d'envisager que cette relative indistinction de genre brouille à ce point les champs d'action religieux différenciés qui sont normalement ceux de chacun des deux sexes, qu'elle empêche ainsi ces trop jeunes Grecs d'être rituellement actifs ? Sans chercher à en dire dès à présent davantage, je suivrai dorénavant cette possibilité à simple titre d'hypothèse.

Finalement, si j'ai pris le temps de présenter ces jeunes Grecs encore inaptes en matière de pratiques religieuses, c'est pour nous permettre de commencer à toucher du doigt, à travers une lecture en négatif, les individus non adultes dont l'intervention, elle, est bel et bien requise en contexte religieux. De façon, donc, toute théorique, il faut en convenir, il semble possible d'admettre que jusqu'aux environs de l'âge de six ans[982] – tant qu'ils appartiennent à l'univers des *paidia* – les jeunes Grecs demeurent peu inclus dans la vie religieuse de la communauté. On en déduit donc qu'au-delà de cet âge, ils vont commencer d'être progressivement intégrés, à travers les pratiques religieuses, à ce qui permet la reproduction

[981] Suite aux attentats de Paris de janvier 2015, on a ainsi vu comment l'école "républicaine" pouvait s'avérer implacable en matière de participation – quasi-religieuse – des plus jeunes à ses commémorations : la capacité à comprendre et à faire une minute de silence devenant ainsi une compétence requise dès 3 ans, du moins du point de vue officiel des autorités !

[982] Certaines sources concernant l'*arkteia* de Brauron évoquent, néanmoins, des âges légèrement plus précoces. On apprend ainsi de la Souda que les *gunaikes* qui font l'ourse ne doivent avoir ni plus de dix ans ni moins de cinq ans (Souda, *s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις).

de la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent.

Le franchissement de cette catégorie d'âge va, en outre, de pair avec une intensification du processus de différenciation qui tend à les catégoriser du point de vue du genre. Dorénavant, cette différenciation des sexes s'opère à travers une catégorisation différente qui transparaît dans l'utilisation de vocables divers. Du point de vue cultuel, cette catégorisation différenciée entraîne une tendance à une forme de cloisonnement des acteurs à l'intérieur de leurs seuls groupes rituels. Pourtant, ce cloisonnement n'est pas exclusif et quelques occasions religieuses existent qui permettent à ces jeunes des deux sexes d'intervenir rituellement de manière conjointe. Si, donc, dissociation catégorielle il y a, cela n'implique en aucun cas une indépendance des catégories les unes par rapport aux autres. Au contraire, cette dissociation catégorielle est structurée – et doit donc être pensée – selon une articulation spécifique de ces catégories entre elles, qui repose sur un éventail subtil d'interrelations possibles. De là, surgit donc pour nous l'obligation de commencer, dans un premier temps seulement, par différencier ce que l'on peut appeler les parcours féminin et masculin des âges ; mais ceci ne doit avoir pour seul but – étant donné que ces travaux ont été de longue date largement entamés – que de nous permettre d'analyser l'articulation de ces parcours, en regard des formes possibles d'idéal grec de la construction des individus (*anthropopoiésis* ?).

B.III *Filles et garçons : des parcours parallèles, mais non symétriques*

À travers l'analyse historiographique proposée en partie 2 de ce travail, nous avons pu constater que s'ils ont été les premiers au sujet desquels quelques historiens ont pressenti la nécessité de recourir à la catégorie analytique des rites d'initiation pour rendre compte des processus éducatifs dans lesquels ils étaient engagés, les garçons – et leurs initiations masculines – ont par la suite été quelque peu délaissés au profit d'études portant sur les initiations féminines. La dernière étude majeure concernant les garçons a, sans aucun doute, été le *Chasseur noir* ; conscients, désormais, du poids historiographique de cette série d'études, on ne sera donc pas étonnés de l'impact décisif qu'elle a pu avoir quant à l'appréhension des catégories d'âge masculines soumises aux dites initiations. Si j'ai précédemment cherché à montrer que le chasseur noir avait avant tout constitué un modèle

analytique, spéculatif et idéal, son ancrage puissant dans les institutions athéniennes du IV^e^ siècle avant notre ère n'en a pour autant pas eu moins tendance à le réifier et à l'incarner dans une figure institutionnelle bien existante, elle : celle de l'éphèbe. Et, ainsi, l'initié mâle grec idéal de devenir un éphèbe – et, inversement, l'éphèbe un initié idéal !

Concernant le versant féminin, on a vu que les études de Calame, Brulé, Sourvinou-Inwood ou encore Dowden faisaient, d'une façon assez large, autorité. Malgré les constants efforts de Brulé et Sourvinou-Inwood pour tenter de définir, au plus près des sources, qui pouvaient être ces filles, et chercher à dégager des marqueurs subtils permettant la mise au jour de possibles différentes catégories de filles, il reste néanmoins l'impression générale – c'est, en tout cas, ainsi que je la ressens, mais peut-être ai-je tort d'en faire une généralité – que les filles à initier sont tout simplement des *parthenoi*.

Ainsi, en dépit du titre du livre de Brelich, *Paides e parthenoi*, ce sont bien les éphèbes, pour ce qui est des garçons, et les *parthenoi*, pour ce qui concerne les filles, qui forment les catégories qui apparaissent paradigmatiques des initiations masculines et féminines. Doit-on prendre ces conclusions comme un préalable à une étude plus générale des catégories d'âges grecques ? Si l'on entend, par-là, un préalable historiographique, certainement ; si, en revanche, il s'agit d'un préalable de type analytique, ce semble une mauvaise idée. Ne serait-ce qu'en raison du caractère tardif de l'apparition de l'éphébie dans l'ensemble du monde grec, il semble déraisonnable, en effet, d'en faire l'alpha et l'oméga de tout ce qui concerne, si ce n'est l'initiation à proprement parler, du moins les processus éducatifs grecs masculins. Pour les filles, en revanche, la focalisation sur une catégorie générale qui serait celle des *parthenoi*, ne semble pas trop poser problème ; du moins de prime abord, puisque, peut-être trop englobante, cette catégorie tend à masquer ces subtilités qui ont interrogé Brulé, Sourvinou-Inwood ou encore Bruit-Zaidman – nous y reviendrons vite.

Il faut, pour terminer, souligner qu'à l'exception notable du livre de Sophie Lalanne[983] – étude qui prend néanmoins la question des classes d'âge dans une perspective plus restreinte, celle du roman grec – et des études de Pierre Brulé, rares ont été les travaux qui ont cherché à analyser les rapports entre les processus éducatifs masculins et féminins, et donc, *in fine*, les relations entre les différentes catégories d'âge et de sexe soumises à ces processus.

[983] Lalanne Sophie, *Une éducation grecque : rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, La Découverte, 2006.

Cette perspective s'avérant, selon moi, de toute première importance, comme je l'ai déjà expliqué, elle sera au cœur des analyses qui suivent.

B.III.1 Les filles : entre biologie et rapport à l'homme

Que cela soit rappelé néanmoins : aucun historien n'a jamais plaidé pour considérer que l'unique terme *parthenoi* pouvait, à lui seul, rendre compte de l'ensemble des jeunes grecques. Pierre Brulé rappelle ainsi, dans le compte rendu qu'il donne de la traduction américaine du *Chœurs de jeunes filles* de Claude Calame, combien, au contraire, sont fluctuantes, et donc parfois inattendues, les façons de désigner les jeunes Grecques[984]. Il n'en demeure pas moins que ce vocable de *parthenoi* semble suffisamment paradigmatique pour rendre presque insignifiantes les subtiles différences que l'on peut tenter d'établir dans l'usage des différents termes servant à désigner des Grecques non encore pleinement considérées comme faisant partie du groupe adulte. Or, ce sont ces subtilités qui justement m'intéressent. Je m'appuierai donc de manière privilégiée sur les études ayant cherché à mettre au jour les aspérités qui donnent toute son épaisseur sociale à ce terme englobant de *parthenoi*. Dans le but d'aller à l'essentiel, je ne redirai de ces études que ce qui me semblera essentiel. Il s'agira ici de, simplement, (re)poser quelques bases par ailleurs fort bien connues, bases qui seront autant de soubassements pour la construction de mon argumentation sur les relations des sexes avant l'âge adulte, centrée principalement autour des rites où garçons et filles interviennent de manière conjointe. De belles études ont par exemple mis au jour la polysémie du vocable *parthenoi* en proposant de pertinentes analyses des champs sémantiques dans lesquels il apparaît le plus souvent (beauté, domaine floral et champêtre, relation au domaine du domptage des animaux, etc.). Elles gardent aujourd'hui toute leur pertinence et sont bien connues des lecteurs d'histoire. En conséquence, je n'utiliserai des conclusions sur la richesse de ces relations sémantiques que celles que j'estimerai nous permettre d'avancer dans la compréhension générale du système grec des catégories d'âge.

---

[984] Brulé Pierre, Compte-rendu de Calame Claude, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, translated by Collins D. and Orion J., Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York-Londres, 1997, *Kernos*, 11, 1998, p. 395. On vient à ce propos de voir des *gunaikes* de 5 ans.

B.III.1.1 Parthenoi *et* korai *: du rapport à l'homme*

B.III.1.1.a Où il est visiblement question de mariage

Privilégier les sources qui permettent la mise en évidence des relations entre catégories d'âge et/ou de sexe en contexte religieux, voilà une des ambitions de ce travail. Dans un contexte où l'on a dit qu'en grandissant, filles et garçons tendaient à être enfermés dans des groupes aux habiletés rituelles différentes, cela n'a cependant rien d'évident. Il peut, toutefois, arriver que les logiques qui gouvernent ces relations entre groupes relèvent aussi du domaine de l'implicite, voire puisse être déduites d'une absence apparente de relations. C'est la constatation d'une de ces absences que Pauline Schmitt-Pantel a pris comme point de départ de sa célèbre étude sur Athéna Apatouria[985]. Au moment où elle republie cette analyse dans son ouvrage *Aithra et Pandora*, elle en explique en effet l'origine comme une conséquence de son étonnement face au récit que donne Pausanias de la fête des Apatouries : « j'ai été conduite à réfléchir au versant féminin de la fête grecque des Apatouries qui marque l'intégration des jeunes dans la cité, et plus exactement à l'*absence* de symétrie entre un rite de passage concernant un jeune garçon et un rite de passage concernant une jeune fille en Grèce[986]. » C'est à partir de cette absence, et en s'appuyant sur les études de Vidal-Naquet, qu'elle propose une analyse de la différenciation observable dans les positions que sont amenés à occuper les jeunes grecs au cours de leurs cursus de formation par rapport à la notion d'*apatè*, et cela en fonction de leur sexe. Deux éléments retiennent mon attention :

1. Le premier n'a pas directement à voir avec l'*apatè*, mais concerne les remarques que formule Schmitt-Pantel à propos du troisième jour de la fête des Apatouries athéniennes (le jour de la *Koureotis*), fête dont elle rappelle qu'elle « consacre l'entrée du jeune garçon et de la

[985] Schmitt-Pantel Pauline, « Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes », *Annales ESC*, 32, 6, 1977, p. 1059-1073.

[986] Schmitt-Pantel Pauline, « Aithra et Athéna Apatouria, un rite de passage au féminin », *in* Schmitt Pantel Pauline, *Aithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 63. Je souligne.

jeune fille dans la communauté civique[987] ». Y ont lieu plusieurs sacrifices, dont ceux du *koureion* et de la *gamelia*. L'historienne estime que dans un cas comme dans l'autre, ces sacrifices ont à voir avec un changement de statut : le *koureion* accompagne l'offrande de chevelure du jeune garçon et marque son intégration dans la phratrie, tandis que la *gamelia*, qui représente à la fois le sacrifice et le repas offert aux membres de la phratrie par le citoyen nouvellement marié, permet la reconnaissance de la jeune fille dans la phratrie de son époux. Néanmoins, une différence essentielle à propos de ces deux sacrifices est selon elle à noter :

« La jeune fille est reconnue dans une phratrie qui peut être différente de sa phratrie de naissance, et seulement en fonction du rapport qu'elle entretient avec le nouveau *kurios* (maître) qu'est son époux, et pour autant que celui-ci le désire[988]. »

Cette citation doit nous interroger : qu'entend l'auteur par le verbe reconnaître – c'est-à-dire, que peut vouloir dire le fait d'être « reconnue dans une phratrie » pour une jeune fille ? Possibilité 1 : que la jeune fille est toujours considérée comme appartenant à sa "phratrie de naissance", mais qu'un processus de reconnaissance lui permet une agrégation formelle au quotidien de la phratrie de son époux. Possibilité 2 : qu'elle change de phratrie et, donc, qu'elle passe de sa phratrie de naissance à la phratrie de son mari. En expliquant, tout juste avant, qu'il s'agit, entre le garçon et la fille, d'une « divergence [...] dans la reconnaissance des statuts », Pauline Schmitt-Pantel brouille quelque peu les pistes et ne nous permet pas de comprendre laquelle de ces deux options lui semble la plus juste. Mais c'est que, afin de réconcilier ces deux options, il faut peut-être en passer par une troisième que l'historienne ne semble pas envisager. Possibilité 3 : une fille n'appartient à aucune phratrie, elle n'est que simplement reconnue au sein de la phratrie de son *kurios*, père puis mari. Afin d'exister, cette hypothèse doit prendre comme préalable le fait que le *meion*, sacrifice offert aux Apatouries par un père dont l'enfant est né l'année précédente, ne concerne que les garçons[989]. Une fois ce préalable admis – à simple titre d'hypothèse, dans le seul but de voir

[987] Schmitt-Pantel Pauline, *op. cit*., 1977, p. 1059.

[988] *Ibid*., p. 1060.

[989] Étant donné les nombreux débats autour de cette discussion, faire le choix de ce préalable constitue, à n'en pas douter, un risque ; mais un risque qui mérite d'être pris si l'on souhaite poursuivre l'idée d'une troisième possibilité.

ce qu'il nous permet comme conjectures –, reste donc à débattre de la nature de la *gamelia* et des destinataires de son efficacité religieuse et sociale, notamment à travers une mise en perspective avec le *koureion*.

Je suivrai, pour ce faire, un exposé de Susan Guettel Cole[990]. Elle y discute de la notice de Pollux à l'entrée *Peri phratorôn*, où ce dernier explique qu'afin qu'ils soient introduits dans une phratrie, on sacrifie le jour du *koureotis,* le *koureion* pour les *koroi*, et la *gamelia* pour les *korai*[991]. Aux yeux de Cole, il est clair que Pollux commet une erreur en ne différenciant pas l'introduction du fils dans la phratrie de son père et la présentation de la future mariée à la phratrie de son mari. Elle ajoute :

« L'objet de la *gamelia* n'était pas de reconnaître le statut adulte de la femme, mais simplement d'établir la légitimité du mariage d'un de ses membres et le statut de sa femme en tant que fille d'un citoyen Athénien, et finalement, du point de vue de la phratrie, d'établir que tout enfant mâle qui éventuellement naîtrait de ce mariage serait en mesure d'être accepté comme membre de la phratrie[992]. »

Selon Cole donc, la fille n'appartient à aucune phratrie. Il ne serait donc question pour elle que de reconnaissance de la part des phratères. Cette hypothèse est plausible et s'accorde assez bien avec l'image générale du mariage grec : s'il y a bien transfert de *kuria* (et de foyer) à travers le mariage, on sait que ce transfert n'est jamais que provisoire, ou plus précisément qu'il est appréhendé comme tel. On voit tout ce que cette simple concession de *kuria*, du père de la fille vers son futur mari, ferait peser comme instabilité sur une relation de la fille à la phratrie, lorsque celle-ci est pensée à travers le mode de l'appartenance[993] ; et à l'inverse, s'il n'est plus question que de reconnaissance – avec toute l'imprécision que ce terme peut

---

[990] Guettel Cole Susan, « The Social Function of Rituals of Maturation : The Koureion and the Arkteia », *ZPE*, 55, 1984, p. 233-244.

[991] Pollux, VIII, 107.

[992] Guettel Cole Susan, *op. cit.*, p. 236 : « *The purpose of the gamelia was not to recognize the adult status of a female, but simply to establish the legitimacy of a member's marriage and the status of his wife as a daughter of an Athenian citizen, and finally, from the phratry's point of view, to establish that any male children eventually born from that marriage be able to be accepted as phratry members*. » Je traduis.

[993] Si l'on accepte, en revanche, l'idée que le *meion* était également offert par le père à sa phratrie dans le cas d'une naissance d'une fille, alors, l'on peut considérer que le caractère comme toujours provisoire de la concession de *kuria* plaide pour que l'on considère que la fille appartient toujours à la phratrie de son père.

comporter – l'on comprend la stabilité que l'on y gagnerait.

Ceci étant dit, l'on peut revenir sur l'exposé de Pauline Schmitt-Pantel. Car celle-ci ajoute, à son observation d'une « divergence [...] dans la reconnaissance des statuts », l'idée que cette reconnaissance est, dans le cas des filles, comme passée sous silence par l'idéologie athénienne :

« L'accent principal de la fête des Apatouries porte sur l'incorporation du jeune garçon au monde politique et guerrier […] Rien de semblable pour la jeune fille. Cette polarisation de la fête autour du futur citoyen a eu pour conséquence de faire oublier que les Apatouries consacrent aussi le changement de statut de la jeune fille et son insertion dans la communauté civique[994]. »

À partir de ce que l'on vient de dire de la possible non-appartenance des filles à une phratrie, une remarque peut être formulée quant à cette idée défendue par Schmitt-Pantel : plutôt que d'estimer que la polarisation de cette fête a induit un oubli – à savoir celui du changement de statut qu'elle consacrerait pour la jeune fille –, mieux vaut, peut-être, simplement interroger l'idée même que cette fête puisse consacrer un changement de statut pour la jeune fille. N'est-ce, en effet, pas plutôt le garçon qui, à l'occasion du sacrifice du *koureion* comme de celui de la *gamelia*, se trouve au cœur du changement de statut ? Lors du premier changement, la phratrie reconnaît son admission en son sein. Le garçon est dans une position de semi-passivité (ou semi-activité) par rapport au sacré puisque si c'est bien son père qui offre le sacrifice, c'est lui qui est chargé de la distribution des viandes aux phratères. Lors du second changement, c'est en qualité de membre à part entière de la phratrie, en pleine possession de ces capacités rituelles, qu'il offre lui-même le sacrifice.

Retenons de tout cela qu'à la différence des garçons, les filles ne sont toujours en relation à la phratrie que de manière indirecte, que par homme subordonné – et ceci quoi qu'il en soit des modalités exactes de ces relations. C'est donc à travers sa relation aux hommes qu'une fille expérimente sa relation à ce groupe social essentiel de la vie athénienne[995]. Et dans cette relation aux hommes, le mariage occupe une place de première importance.

2. Le second élément qui m'intéresse dans l'étude de Pauline Schmitt-Pantel sur

[994] Schmitt-Pantel Pauline, *op. cit.*, 1977, p. 1060.

[995] Bien qu'en net recul du point de vue politique après les réformes clisthéniennes.

Athéna Apatouria, concerne directement la relation différenciée des garçons et des filles à l'*apatè*, qualité essentielle de ces âges non encore adultes. À travers une stimulante lecture du récit rapporté par Pausanias quant à l'épiclèse d'une Athéna trézenienne, dite Apatouria[996], l'historienne tire les fils qui, à travers la figure d'Athéna notamment, rattache ce mythe à la notion d'*apatè*, si centrale par ailleurs dans le mythe étiologique des Apatouries – ce récit modèle, aux yeux de Vidal-Naquet, du comportement attendu des jeunes athéniens. Si elle discerne une véritable parenté entre ce mythe et celui des Apatouries, Schmitt-Pantel y voit, néanmoins, autant de parallélisme que de divergences. À l'*apatè* qui caractérise momentanément le comportement attendu de la part des jeunes Grecs à travers le mythe des Apatouries, correspond, non une *apatè* attendue de la part des jeunes filles de Trézène qui consacrent leur ceinture à Athéna Apatouria avant leur mariage, mais l'*apatè* d'Athéna elle-même pour les amener à cette consécration :

« Alors que la ruse fait partie du mode de vie du jeune garçon durant l'époque transitoire entre adolescence et âge adulte, elle est totalement extérieure à la jeune fille[997]. » Elle ajoute : « ce n'est jamais la *parthenos* qui est l'actrice de l'*apatè*. Elle est tout au plus, et souvent à ses dépens, l'objet de l'*apatè*[998]. »

Être l'objet de : voilà une position qui semble s'accorder à ce que l'on sait par ailleurs des différentes manières grecques de penser le féminin ; et Pauline Schmitt-Pantel remarque justement que cette extériorité de la ruse à la fille qui transparaît du récit périégétique et qui fait d'elle « l'objet de l'*apatè* » correspond assez bien à la position d'objet qu'elle occupe à l'intérieur du champ des échanges matrimoniaux, des échanges entre hommes[999].

Des exemples athénien et Trézénien, ressort donc l'idée d'une importance capitale de la relation de la fille aux hommes, à travers sa plus ou moins grande proximité au mariage, dans la définition de son propre statut. Cette relation s'avère particulièrement cruciale en matière de capacité rituelle. Nombreux sont, en effet, les sacerdoces et autres activités rituelles féminins

[996] Pausanias, II, 33, 1.

[997] Schmitt-Pantel Pauline, *op. cit*., 1977, p. 1061.

[998] *Ibid*., p. 1066-1067.

[999] *Ibid*., p. 1067.

qui prescrivent aux filles d'être *pro gamou*. On doit à Pierre Brulé d'avoir mis en évidence, non pas tant cette importance de la relation des filles au mariage dans la dévolution des sacerdoces féminins, que l'appréhension sociale différente, en matière de dévolutions sacerdotales, des statuts sexuels/sociaux des filles et des garçons. Dans la *Fille d'Athènes*, ce dernier s'est notamment penché, après d'autres, sur les règles sacerdotales de dévolutions des prêtrises juvéniles. J'ai eu l'occasion moi-même de m'intéresser à ce dossier au cours de mon travail de master. Cependant, dans un souci de concision, je n'en redirai ici que les conclusions auxquelles est parvenu Brulé et qui me semblent essentielles pour la suite.

La participation rituelle des *parthenoi* à certains sacerdoces est ainsi régulièrement conditionnée à leur statut *pro gamou*. Cette expression implique-t-elle une relation de nature temporelle de la *parthenos* par rapport au mariage, indiquant l'imminence de celui-ci au moment du rituel ? Ou s'agit-il d'un état inhérent à toute *parthenos* grecque, dès que la société accorde à celle-ci ce statut – et, sous-entendu, jusqu'à ce qu'elle le quitte ? Dans le Grand Bailly, « *pro gamou* » est traduit par « prêt à se marier, fiancé ». Si "fiancé" implique assez clairement un engagement au mariage, et donc l'idée de rituels effectués par des *parthenoi* déjà promises, l'expression "prêt à marier" est plus ambivalente. La première est en effet factuelle quand la seconde ne peut être que relative à un avis, un regard, un jugement qui est extérieur à la *parthenos*. L'ambiguïté de cette expression dans le cadre d'une traduction traverse également l'interprétation historique. Ainsi, dans l'ouvrage qu'ils consacrent au mariage grec[1000], Anne-Marie Vérilhac et Claude Vial voient dans ces rituels effectués *pro gamou*, des rites préliminaires au mariage. Même si les auteurs concèdent qu'il est difficile d'établir quand et sur quelle durée se déroulent ces rituels, ils estiment qu'ils font partie intégrante du mariage grec : « dans toutes les sociétés traditionnelles le rituel nuptial s'étale sur plusieurs jours et comprend trois phases : des préliminaires d'une durée et d'une richesse variables, la célébration du mariage […], enfin des rites postnuptiaux […][1001] ». Selon cette acception, l'expression *pro gamou* devient une simple indication de l'imminence du mariage proprement dit. Un rituel d'Hermione rapporté par Pausanias pourrait soutenir cette hypothèse : la coutume veut que les *parthenoi* y sacrifient en l'honneur d'une Aphrodite

[1000] Verilhac Anne-Marie, Vial Claude, *Le mariage grec. Du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, *BCH*, Supplément 32, Athènes, EFA, 1998.

[1001] *Ibid*., p. 286.

Potnia et Limenia, dans le temple de celle-ci[1002]. Or, ce rituel est également pratiqué par les veuves sur le point de se remarier. Selon une certaine logique – que j'avoue probablement empreinte d'un certain ethnocentrisme –, l'on pourrait suggérer que, afin que ce rite témoigne d'une signification commune à ces deux catégories féminines, il faut supposer que les *parthenoi* sacrifient, comme les veuves, lorsqu'elles sont sur le point de se marier : c'est-à-dire tout juste avant leur mariage[1003].

Ceci étant dit, il faut voir que l'idée d'une proximité du mariage qui transparaît d'un rite comme celui d'Hermione, occulte une part non négligeable des réalités sociales que la représentation grecque attache à ce statut de *pro gamou*. Pierre Brulé a ainsi justement rappelé que le service des ourses à Brauron, rituel *pro gamou*, prenait néanmoins fin pour les fillettes à l'âge de 10 ans[1004]. Or l'*arkteia*, s'il est bien un rite à réaliser avant le mariage, ne peut être considéré comme un rite préliminaire du mariage. Ici, donc, le *pro gamou* relève plutôt d'un état, d'une position sociale dans laquelle se trouve la *parthenos* ; position qui est d'ailleurs la condition *sine qua non* de sa participation à ce rituel. Sa compétence rituelle est donc conditionnée par son rapport aux hommes, à travers son état de nubilité. L'étude des sacerdoces juvéniles proposée par Brulé a largement confirmé cela.

Afin d'être concis, je ne retiendrai que deux éléments de sa démonstration. Premièrement, sans qu'il ne soit nullement question de les confondre, les sources font néanmoins état d'une forme de correspondance entre les sacerdoces de jeunes filles et les sacerdoces de vieilles. Celle-ci s'explique selon Brulé par le fait que durant ces deux âges, la femme n'est pas pleinement féminine au plan biologique : « Il s'établit durant ces périodes la même modification de la distance vis-à-vis de l'homme[1005]. » Il en déduit « […] le découpage de la vie de la femme en trois périodes : une période où elle entretient des relations sexuelles avec les hommes, encadrée par deux périodes qui se correspondent sur de nombreux plans : l'enfance et la vieillesse[1006]. » Nous reviendrons, d'une part, sur ce lien supposé d'une pleine féminité à la relation que la femme entretient vis-à-vis du sexe masculin, en la mettant notamment en perspective avec l'appréhension de la masculinité par les sociétés grecques. Il

[1002] Pausanias, II, 34, 12.

[1003] Précisons que ce cas semble assez unique pour que Pausanias y prête attention. Ce sont le plus souvent les *parthenoi* seules qui pratiquent ce type de rituels *pro gamou.*

[1004] Brulé Pierre, *Fille d'Athènes*, *op. cit*., p. 350.

[1005] *Ibid*., p. 349.

[1006] *Ibid.*

nous faudra, d'autre part, revenir sur ce découpage de la vie des femmes en trois moments. Gardons pour l'instant à l'esprit ces hypothèses. Deuxièmement, les sacerdoces juvéniles féminins sont conditionnés au rapport que la fille entretient par rapport au mariage (elle doit être *pro gamou*), tandis que les sacerdoces juvéniles masculins – et même s'il faut concéder qu'il n'est pas toujours facile de trancher s'il s'agit de garçons ou de filles, lorsque les sources utilisent le terme "*pais"* – sont conditionnés à la maturité physiologique du garçon : ils sont exprimés en fonction de la puberté, le garçon ne devant pas avoir atteint l'*hèbè*. Ainsi, les catégories qui servent à dire le féminin grec n'obéissent pas aux mêmes logiques que celles servant à dire le masculin. Afin d'expliquer cette différence de traitement, Pierre Brulé propose l'hypothèse suivante : « si la limite n'est pas la puberté, dit-il, c'est parce que l'âge où l'homme peut demander en mariage la fille peut précéder celui où elle est pubère[1007]. » En dépit de son caractère plutôt fonctionnaliste, cette hypothèse a de quoi séduire. Il me semble, pourtant, qu'il serait inopportun de négliger les éléments idéologiques de construction de la masculinité et de la féminité qui sous-tendent cette différenciation et ce qu'ils nous disent des mécanismes de pouvoir d'une société patriarcale.

Quoi qu'il en soit, et bien qu'il faille admettre que, selon le contexte, l'expression *pro gamou* fasse tantôt plutôt référence à un statut social, tantôt plutôt à une indication de l'imminence de la célébration du mariage – et donc à l'obligation pour la jeune fille d'effectuer des rites préliminaires – c'est bien la première lecture, celle qui met en évidence la relativité du statut social / sexuel de la jeune fille par rapport aux hommes, qui semble, de façon privilégiée, être mise en évidence par les sources religieuses.

B.III.1.1.b « Ah qu'elles sont jolies les filles de mon pays »

Parlons maintenant de la "beauté" des jeunes grecques, un de ces champs sémantiques que l'historiographie a mis au jour en lien avec le vocable *parthenos*. Il ne s'agira que de redire, afin de poser des bases qui nous permettront de progresser plus avant dans une

[1007] Brulé Pierre, *Fille d'Athènes, op. cit.*, p. 350. Il concède, néanmoins, qu'il n'est pas rare que puberté et mariage coïncident. Simplement, l'objectif principal des réglementations sacerdotales est bien d'éviter les cas limites.

réflexion sur la place des filles/*parthenoi* au sein d'une sorte de triptyque garçons/filles/hommes[1008], ce que Pierre Brulé a bien mis en évidence dans l'un des dossiers qui a constitué sa *Fille d'Athènes*[1009].

Les filles peuvent être belles ; mais toutes ne le sont pas. Pour Enrico Macias, cette beauté s'acquiert à l'âge de seize ans. Les *parthenoi* peuvent être "belles" aussi ; toutes ne le sont pas cependant. Les canéphores, parmi les *parthenoi*, sont particulièrement belles, nous dit Pierre Brulé :

« La différence essentielle porte sur l'âge. Si les canéphores peuvent – et doivent – se maquiller pour traverser ainsi la ville, c'est parce qu'elles ne sont pas encore mariées. Il est dans leur rôle d'être "belles" ; elles sont à l'âge où l'on peut – où l'on doit –, en certaines circonstances solennelles, le montrer à tous[1010]. »

Cette beauté, dans laquelle le fard joue un rôle certain, « met donc autant en jeu l'âge que l'aspect[1011] ». Il s'agit donc d'une beauté quasi anthropologique, puisque « en ces occasions [celles où les canéphores défilent], la communauté masculine se soucie fort de cette "beauté"[1012]. » On pourrait, d'ailleurs, suggérer qu'au-delà de la seule communauté masculine, c'est l'ensemble de la communauté qui se trouve très concernée par cette "beauté", étant donné que même si elles ont elles-mêmes jadis occupé cette position que l'on qualifierait de prime abord plutôt d'objet – nous en rediscuterons – et ne sont pas les principales destinataires/bénéficiaires de cette "beauté" des filles – au sens où, du moins dans la manière idéelle où la chose est pensée, ce ne sont pas à leurs regards que sont censées s'exposer ces "beautés" –, les femmes, par exemple, sont, tout autant que les hommes, inexorablement prises dans ce jeu anthropologique du regard qui permet de structurer la reproduction de la société dans son entièreté.

À partir d'une brève analyse d'un corpus d'inscriptions funéraires[1013], Brulé tente de

[1008] Je reviendrai sur cette idée de triptyque qui permet, je pense, de dépasser certaines limites de l'interprétation initiatique basée uniquement sur l'opposition jeune/adulte (*infra*., p. 516 sq).

[1009] Brulé Pierre, *Fille d'Athènes*, *op. cit*., p. 301-302 et 341-346.

[1010] *Ibid*., p. 302.

[1011] *Ibid*., p. 301.

[1012] *Ibid*., p. 302.

[1013] Corpus qu'il reconnaît partiel, par trop synchronique et nullement exhaustif ; plutôt une sorte de sondage.

préciser quelque peu tout ce que charrie cette “beauté”. Un premier élément doit être signalé à sa suite : il ne semble pas que certaines vertus soient, dans les épitaphes, l'apanage d'un seul sexe ou d'un seul âge. C'est donc, davantage, la fréquence de leur utilisation qui doit faire sens[1014]. Des spécificités peuvent néanmoins être mises en évidence. Ainsi, si elle ne constitue pas un monopole des *parthenoi*/*korai*, puisque quelques rares *gunaikès* se voit aussi attribuer cette vertu de *kallè (*dans 4,6% des cas analysés par Brulé), c'est néanmoins à leur égard que l'on emploie le plus fréquemment l'idée de beauté (13% des cas, selon les calculs de Brulé). De façon connexe, Brulé remarque qu'au-delà de cette seule beauté, c'est le physique des jeunes filles, d'une manière générale, qui est au cœur du champ lexical des textes funéraires, un physique en relation étroite avec un âge et un statut social. Mais quel peut être l'âge d'une jeune fille semblable aux roses ? Et quel statut social l'attribution funéraire de cette vertu nous indique-t-elle ? Brulé résume, ainsi, les difficultés qui sont les nôtres, tout en précisant que certaines données peuvent servir, si ce n'est de véritables points de repère, au moins de boussole : « Là où on aimerait des données chiffrées pour connaître l'âge du *pro gamôn* et de la “beauté”, elles manquent ; mais, pour fixer les idées on citera une *parthenos kallè* de 11 ans[1015]. »

Une fille de 11 ans peut donc être “belle” ; aurait-elle 10 ans qu'elle ne le pourrait pas ? Difficile à dire, en réalité. Mais, ce qui est certain, c'est que toutes les *parthenoi* ne sont pas bonnes à être belles. Et si je fais le choix de m'attarder dans cette analyse du groupe des filles non adultes sur cette caractéristique de la “beauté” que toutes ne partagent pourtant pas, c'est justement pour mettre en évidence la non-uniformité du groupe des *parthenoi*. Car, le fait que toutes ne semblent pas partager cette caractéristique implique l'idée qu'il y a bien un moment où l'on devient belle, qui fait suite à un moment où on ne l'est pas encore. Je fais l'hypothèse que ce moment est relatif aux changements qui interviennent dans les relations que l'individu jeune fille, pris comme élément d'un groupe social ayant pour critères de discrimination l'âge et le sexe, entretient vis-à-vis des membres d'autres groupes reposant sur les mêmes critères de discrimination (femmes mariées, garçons, jeunes hommes non mariés, hommes mariés).

[1014] *Ibid*., p. 342.

[1015] *Ibid*., p. 345. L'inscription funéraire à laquelle Brulé fait ici référence est : Peek Werner, *Griechische Versinschriften*, Berlin, 1960, 1400.

Dans un premier temps, cette hypothèse peut prendre appui sur ce que l'histoire des femmes nous a déjà appris du caractère tout relatif du corps des jeunes filles, d'une manière générale, car, quelque importance que puisse revêtir sa dimension sociale (que l'on vient à l'instant de souligner), la beauté n'en demeure pas moins, d'une façon ou d'une autre, nécessairement connectée au corps : d'où la solidité, à mon sens, de cet appui. C'est donc sur les analyses proposées par Louise Bruit Zaidman et Pauline Schmitt-Pantel dans leur introduction sur *Le corps des jeunes filles* qu'il me faut maintenant m'appuyer[1016].

À partir des différentes études regroupées dans ce livre, les deux historiennes tentent de dégager quelques traits saillants touchant au corps des jeunes filles[1017]. Deux retiennent mon attention :

1. ce corps n'existe jamais en lui et pour lui ; il est toujours inextricablement lié, d'une part, aux attributs qui le parent, mais, d'autre part, davantage encore aux gestes qui le mettent en scène. Ce corps « n'existe vraiment que dans un contexte socialisé[1018] », expliquent-elles. À la limite, on pourrait faire remarquer qu'il n'en va pas vraiment différemment des corps des autres membres de la société, tous soumis à une contextualisation sociale permanente. Mais l'on voit bien aussi ce que veulent mettre en évidence Louise Bruit-Zaidman et Pauline Schmitt-Pantel : cette contextualisation sociale est comme hypertrophiée en ce qui concerne spécifiquement le corps des jeunes filles, puisque jusqu'à un certain point, on attend de ce corps qu'il soit, en quelque sorte, abandonné à la société par le truchement d'une série de gestes socialement – et donc rituellement – stéréotypés et donc socialement anticipés.

2. le plus souvent, ce corps est décrit en regard d'autres corps : soit, comme ébauche du corps de la femme adulte, soit, en comparaison du corps des garçons dont la beauté est la plus valorisée socialement. Sur ce dernier point, d'ailleurs, les deux historiennes font observer que pour devenir “beaux”, d'un point de vue social, les corps des jeunes filles doivent s'identifier aux corps des jeunes garçons : « une manière aussi d'occulter ce que le corps féminin a de différent, et une façon de dire que finalement l'objet du désir pour un homme est davantage la forme masculine que l'apparence féminine[1019] ». Certes, mais encore est-il

[1016] Texte récemment republié par Pauline Schmitt dans Schmitt-Pantel Pauline, *Aithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris, L'Harmattan, 2009. L'introduction proposée par les deux historiennes sera citée dorénavant à partir de cette nouvelle publication.

[1017] *Ibid*., p. 59-60.

[1018] *Ibid*., p. 59.

[1019] *Ibid*., p. 60. Les deux auteurs relèvent, à ce sujet, une forme de paradoxe : alors que le désir est régulièrement

nécessaire de préciser qu'il s'agit seulement d'une “certaine” forme masculine, une forme masculine jeune. Car il n'est pas ici question de corps d'hommes adultes. Et de ces réflexions portées par les deux historiennes, il ressort que si les corps des femmes adultes et des garçons peuvent et doivent servir de toise pour dire le corps de jeunes filles – respectivement du point de vue de la maturité et de la perfectibilité –, il n'en est rien du corps des hommes adultes. Rien de très étonnant dans une société qui se veut un “club d'hommes” et où, à travers une certaine domination masculine, ce sont ces hommes, adultes, qui justement sont ceux qui apprécient et disent les corps. De là à dire qu'à travers ces trois formes de corps que sont les filles, les garçons et les femmes, les hommes n'apprécient et ne disent que les corps qui ne sont pas les leurs, il n'y a qu'un pas ; mais un pas qui, en conférant une place non négligeable à l'altérité corporelle dans ce processus d'appréciation, apporterait une nuance à la doxa généralement admise depuis Foucault, selon laquelle, ce n'est pas tant l'objet du désir que la position que l'on occupe à l'intérieur d'une relation qui définit la sexualité antique. Nous n'en sommes évidemment pas encore là.

Quoi qu'il en soit, on retiendra que ce corps des jeunes filles est donc doublement relatif : relatif à un contexte en dehors duquel, pour ainsi dire, il n'existe pas ; relatif à d'autres corps, avec lesquels il partage, certes, certaines caractéristiques, mais dont il n'est jamais qu'une forme doublement inaboutie (maturité et perfectibilité). Il faut cependant concéder, maintenant, que nous venons de glisser du groupe socio-sexuel que représentent les filles rituellement actives, mais non encore adultes, à la seule question du corps de ces filles, sans avoir pourtant discuté des précautions qu'il aurait été nécessaire de prendre en la matière. L'on doit pourtant se demander : quel rapport ce corps des jeunes filles entretient-il avec le statut attribué à ce groupe de jeunes filles ? Ou, pour le dire autrement, qu'est-ce que ces conclusions sur le corps des jeunes filles nous apprennent-elles, au juste, de ce groupe ? Partons du principe que, le contrôle du corps d'un individu constituant une des procédures les plus évidentes du contrôle de cet individu – mais pas la seule évidemment –, le contrôle du

---

provoqué, dans les mythes ou la poésie, par l'engagement d'une femme dans un domaine masculin (cf. Atalante et la chasse, par exemple), il s'agit pourtant, *in fine*, de mettre enceinte une jeune fille, et, par ce biais, de lui faire acquérir sa pleine féminité. Face à ce paradoxe, elles se risquent à une proposition d'explication dont le questionnement dépasse le cadre de l'étude présente : « on peut se demander si l'on n'a pas là un exemple presque parfait de l'hésitation dans laquelle la bisexualité fait vivre les Grecs pris entre des formes multiples de désir, le désir pour un autre homme étant valorisé, et une forme nécessaire de vie sexuelle : l'hétérosexualité, permettant le renouvellement de la communauté des citoyens. »

corps des jeunes filles s'avère de même une des procédures les plus évidentes du contrôle de ce groupe. En refusant l'existence de ce corps collectif en dehors de la valeur relative qu'il acquiert en relation à d'autres corps et à un contexte social – si, bien évidemment, les conclusions émises par Bruit-Zaidman et Schmitt-Pantel sont exactes – c'est à la fois l'existence de ce groupe tout entier et donc, dans le même temps, l'existence de chaque individu composant ce groupe, qui est refusée par la société elle-même, en dehors de la position que ce groupe occupe par rapport à d'autres groupes à l'intérieur de la structure idéelle et matérielle de la société. Ceci étant dit, il faut reconnaître, aussi, que toutes les relations idéelles et matérielles que ce groupe entretient par rapport à d'autres groupes ne se valent pas ou, pour être plus précis, toutes n'ont pas la même fonction. Ainsi, vis-à-vis des femmes adultes ou des garçons, le groupe des jeunes filles se situe dans une relation qui relève essentiellement du domaine de la comparaison, avec cette spécificité que lui est attachée une sorte d'inéluctable infériorité. À travers leur capacité à produire de la discrimination, ces relations comparatives – j'ai parlé précédemment de toise – servent en dernière instance un autre type de rapports, ceux dans lesquels ce groupe des jeunes filles est placé vis-à-vis du groupe des citoyens, hommes adultes, et qui sont, ceux-là, des rapports de pouvoir. C'est donc, en quelque sorte, à travers les relations de ces filles aux garçons et aux femmes adultes que les hommes pensent, apprécient et disent leurs relations aux filles – même si *in fine*, bien au-delà des seuls hommes, c'est la société dans son entièreté, filles y compris, qui pense et dit ainsi les filles. Évidemment, rien n'est absolument hermétique au sens où, de manière très triviale, il faut garder à l'esprit que ces filles seront elles-mêmes bientôt des femmes – il serait, d'ailleurs, peut-être plus exact d'étendre cette relativité de l'existence des filles, au groupe des femmes adultes, avec le risque néanmoins de dissoudre ce qui fait la spécificité de ce statut de *parthenoi* ? Il serait donc pour le moins fallacieux de penser ces groupes comme des entités stables et fermées. En revanche, et comme nous allons le voir maintenant, il faut comprendre que cette manière de refuser en quelque sorte aux filles une existence propre en dehors de toute relativité aux autres groupes sociaux, est une manière grecque assez générale et tout à fait patriarcale de penser le féminin et, j'ai envie d'ajouter, seulement le féminin. Selon cette perspective, les filles n'existent qu'à travers la façon dont est pensée leur relation aux hommes.

Ajoutons un bémol nécessaire, cependant. Formuler ainsi sans nuances les représentations grecques du féminin, et particulièrement de sa composante jeune, aurait pour

conséquence d'ossifier les rapports de pouvoir au sein desquelles ces filles sont prises – et je prends conscience, en écrivant, de l'usage intensif que je fais de la voix passive dans cette description de la relation des filles au pouvoir –, de réifier à l'extrême les rouages de la domination et donc, conséquemment, de leur retirer toute capacité d'agir. Cette vision abrupte, raccourcie et pour tout dire fallacieuse, si ce n'est dangereuse, n'est pas mon but. Il est seulement d'insister, à la suite de Pierre Brulé notamment, sur les manières différentes d'envisager et de dire la construction des individus à travers le déroulement de la vie, en fonction de leur sexe – avec comme objectif final, d'éventuellement parvenir à mettre en évidence quelques nuances à apporter à ce modèle général.

On retiendra que les *parthenoi* requises dans les rituels juvéniles féminins sont donc toutes *pro gamou*, toutes ne sont pas "belles" pour autant. Pour devenir belle, la *parthenos* doit passer sous le regard des hommes : ce regard est, en quelque sorte, une première forme de pénétration dans le domaine de la sexualité féminine, domaine sur lequel il me faut dire maintenant un mot.

B.III.1.1.c Où il est question de sexualité

Car *parthenos* après tout, cela ne signifie-t-il pas "vierge" ? Pourquoi chercher alors à définir la *parthenos* à travers les divers éléments qui la qualifient, quand le terme même qui la désigne semble la qualifier de manière tout à fait explicite ? Ces questions, qui à la suite des travaux d'anthropologie historique portant sur la sexualité antique apparaissent, de prime abord, naïves, méritent néanmoins notre attention tant la question de la virginité semble faire sans cesse retour à chaque fois que l'on tente de l'évacuer.

S'il semble difficile d'affirmer aujourd'hui que la *parthenos* est une vierge, point, c'est qu'il faut voir que l'historiographie grecque a hésité quant au poids à accorder au facteur de la virginité dans la définition de cette catégorie féminine qu'est la *parthenos*. En ayant chacun, comme même objectif, de ne pas céder à la facilité du placage de schémas contemporains et ethnocentrés sur les réalités antiques, deux courants de cette historiographie ont néanmoins abouti à des conclusions quelque peu divergentes. De manière quelque peu schématique, certes, on peut ainsi les résumer :

-dans une veine plutôt structurale, un premier courant a tenté de souligner que

la virginité, notamment dans son acception contemporaine, se révélait être une notion trop restreinte pour dire tout ce que cette qualification de *parthenos* pouvait avoir d'éminemment sociale. Un examen attentif des réseaux sémantiques au cœur desquels émerge le concept de *parthenos*, ainsi qu'une attention particulière portée au rapport de domination de genre, notamment à travers les mécanismes du mariage, ont cherché à rendre compte de la polysémie du terme de *parthenos*, et l'impossibilité de circonscrire celui-ci à la seule virginité. Bien représenté par les premières études de Calame[1020] ou encore celles de Brulé – parmi et après d'autres –, ce premier courant est la raison même des deux premières caractéristiques (*pro gamou* et beauté) que j'ai choisi de rappeler dans cette analyse des catégories féminines de la jeunesse.

-à la suite des entreprises de déconstruction des catégories de la pensée moderne, et dans une veine plus foucaldienne, une seconde option historiographique a cherché à réintroduire la dimension virginale de la *parthenos*, tout en l'expurgeant de ses *a priori* contemporains, en analysant la notion même de virginité dans le cadre de la pensée et de la pratique grecque. L'étude de Giulia Sissa sur *Le corps virginal*[1021] marque ce deuxième type de démarche.

Dans la préface qu'elle donne de cet ouvrage, Nicole Loraux souligne l'incrédulité de certains chercheurs face à l'importance de la virginité dans la définition de la *parthenos* : « hellénistes, historiens et anthropologues de la Grèce se refusaient jusqu'à maintenant, dit-elle, à accepter la notion grecque d'une "vierge", préférant s'en tenir à une définition sociologique de la *parthenos* comme "jeune fille non encore épousée[1022]". » L'étude de Giulia Sissa permet justement de préciser cette articulation entre mariage et sexualité. À travers une analyse des naissances mythiques de *parthenioi* – configuration d'une naissance où une mère *parthenos* demeure *parthenos* même après cette naissance –, l'historienne explique que « la

[1020] Cf. par exemple Calame Claude, *Les chœurs de jeunes filles*, *op. cit*., p. 65 : l'helléniste y explique alors, au sujet du terme parthenos, qu'il « ne doit pas faire illusion : il recouvre en Grèce une conception de la virginité bien différente de celle imposée à notre culture par vingt siècles de piété mariale. Il signifie en effet ce statut particulier de la jeune femme qui, pubère, n'est pas encore mariée : les nombreuses légendes grecques concernant les jeunes filles qui ont un enfant, sont une preuve, parmi d'autres, que le terme de *parthenos* ne dénote absolument pas un état de virginité physique, mais simplement le statut de jeune fille non mariée. »

[1021] Sissa Giulia, *Le corps virginal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

[1022] Loraux Nicole, *in* Sissa Giulia, *op. cit*., p. 13. À ce propos, elle donne les noms de chercheurs comme Jeanmaire, Gernet, Brelich ou Calame.

pénétration d'un sexe masculin déflore une vierge, mais cet événement n'existe que si le regard familial et social le surprend ou bien si ses conséquences l'accusent[1023]. » Ainsi, « l'amour que l'on fait hors du lit conjugal […] ne change pas le nom de la jeune fille. Femme (*gynè*) elle ne le devient que dans la relation matrimoniale en tant que *gynè* de son mari[1024]. » Si la *parthenos* déborde donc notre notion de virginité, tout autant qu'elle ne lui correspond pas tout à fait, il serait pour le moins erroné de refuser toute idée de virginité à cette notion[1025]. Après avoir lui-même organisé à Caryai[1026] un rapt de *parthenoi* lacédémoniennes venues danser en l'honneur d'Artémis Caryatis, Aristomène le Messénien, rapporte Pausanias, en vint à s'opposer, jusqu'à les tuer, à certains des soldats de son bataillon qui entreprenaient de violenter sexuellement les jeunes filles. Ayant finalement réussi à protéger ses jeunes otages, Pausanias explique qu'Aristomène, contre d'importantes sommes d'argent, finit par rendre les filles « *parthenous ôsper ge kai eilen*[1027] ». C'est de toute évidence la virginité des jeunes Lacédémoniennes qui est au cœur de ce récit, non le lien de celles-ci au mariage : mais une virginité qui, dans une société de surveillance mutuelle, est presque autant dépendante de l'état du sexe que du regard que l'on porte sur lui.

[1023] *Ibid.*, p. 127.

[1024] *Ibid*., p. 102.

[1025] Dans son livre sur *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Geneviève Hoffmann souligne également les conséquences majeures qu'a sur le corps de la jeune fille, notamment du point de vue médical, son premier rapport sexuel. Elle s'interroge, en conséquence, sur les méfaits d'une conception historienne de la *parthenos* à qui l'on a retiré toute notion de virginité et se demande si la traduction de *parthenos* par le terme "vierge" n'était pas, finalement, la meilleure option. Car, au-delà du basculement statutaire que provoque la perte de virginité, l'historienne souligne comment la conception médicale du rapport à l'acte sexuel reproduit et confirme les comportements attendus des individus en fonction de leur sexe, et en ce sens, confère à la virginité et à son inéluctable perte, une importance capitale dans la construction du féminin. Ainsi, explique-t-elle : « Alors que l'homme, mobile et intelligent grâce au feu qui l'anime, est le souverain autonome de son corps, gagnant sa liberté et sa santé par la maîtrise raisonnée de ses pulsions, la jeune fille, prisonnière du temps cyclique, en rapport avec la mesure de la lune, marquée par l'humide, la croissance et la flétrissure, porte en elle la source de maux bien spécifiques. L'échéance de son destin, scellée en son corps pubère, la voue au silence de l'attente ou aux tentations de la folie suicidaire, dont l'amour et la grossesse salvatrice sauront la délivrer pour un temps. L'homme doit s'affranchir de l'emprise de la femme, la jeune fille ne peut espérer s'épanouir que sous le joug marital. ». Cf. Hoffmann Geneviève, *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris, De Boccard, 1992, p. 316.

[1026] Pausanias, IV, 16, 9-10.

[1027] Pausanias, IV, 16, 10.

Comprenons donc que si, autour du monde des *parthenoi*, se joue principalement quelque chose de l'ordre d'une modification du statut social, il y est aussi question de modification du statut sexuel. Bien évidemment, ce dernier est comme déjà inclus dans la notion de statut social, mais le distinguer permet de lui redonner du poids. Helen King a expliqué combien il était logiquement difficile de faire de la *parthenos* un individu totalement asexuel étant donné que toute *parthenos* est une *gynè* potentielle et que, inversement, toute *gynè* a déjà été une *parthenos*[1028]. Mais il faut ici nous arrêter et nous interroger un instant : si toutes les *parthenoi* sont bel et bien des *gynaikès* potentielles, chez certaines cette potentialité semble davantage affleurer que chez d'autres – à tel point que la société, gentiment aidée par Athéna, soit parfois contrainte de faire preuve d'*apatè* envers elles afin qu'elles acceptent ce nouvel état naissant. Et nous voici de retour face à cette "beauté" que toutes ne partagent pas. Or, si cette "beauté", à travers la charge sexuelle du regard qui la fait exister en la pénétrant, plaide contre toute possibilité d'asexualité totale des belles *parthenoi*, qu'en est-il d'une possible asexualité de ces autres *parthenoi* qui ne sont pas encore prêtes à être belles, pas encore prêtes à être regardées ?

B.III.1.2 *La puberté en question*

La question m'a, semble-t-il, été pertinemment soulevée par l'exposé de Louise Bruit-Zaidman dans le numéro consacré par la revue Clio au *Temps des jeunes filles*[1029]. Je me permets de citer *in extenso* la manière dont elle tente de présenter la spécificité de la catégorie de *parthenos*, tant celle-ci me semble permettre de poser, d'un seul coup, l'essentiel des questions qui nous occupent ici :

« Dans le monde de la cité grecque antique, une des oppositions fortes qui structurent

[1028] King Helen, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », *op. cit.*, p. 124.

[1029] Bruit-Zaidman Louise, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres », *Clio*, 4, 1996. Dans ce qui suit, il sera fait référence à la version en ligne de cet article ayant pour référence : Louise Bruit-Zaidman, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 27 janvier 2016. URL : http://clio.revues.org/431 ; DOI : 10.4000/clio.431.

les représentations est celle qui passe entre adultes et non-adultes ; dans la catégorie des "jeunes" ainsi constituée, les filles s'opposent aux garçons d'une part, aux femmes mariées (*gunaikès*) d'autre part. Au carrefour de ces catégories, la *parthenos* est la fille qui a atteint la puberté et a franchi, si elle appartient à l'élite sociale de la cité, les étapes de l'initiation qui font d'elle une "fille à marier". La *parthenos* est la vierge, celle qui ne connaît pas le mariage (elle est "*pro gamou*" : avant le mariage), mais est en âge d'être "montrée", notamment dans le cadre des fêtes religieuses, et, en quelque sorte, "offerte" au mariage[1030]. »

Découpons l'argumentaire afin de mieux le questionner :

1. Au sein du processus de construction de leur(s) catégorie(s), les filles s'opposent aux garçons et aux femmes mariées.

2. La *parthenos* est au carrefour de ces catégories.

3. Elle a atteint la puberté et, parce qu'elle a été initiée, est une "fille à marier".

4. Elle est vierge et en âge d'être "montrée".

Questions/remarques :

1. Lorsque Louise Bruit-Zaidman explique que la *parthenos* est au carrefour de ces catégories, que désigne-t-elle à travers le démonstratif "ces" ? S'agit-il des seules catégories des garçons et des femmes mariées, ou alors doit-on y ajouter la ou les catégories de filles qu'elle semble supposer à la ligne précédente. Il ne s'agit pas d'être pointilleux, mais simplement de chercher à savoir si les *parthenoi* sont ici considérées comme un équivalent du français les "filles", ou alors plus précisément comme une seule partie de celles-ci. Dans ce second cas, il faudrait considérer que ce que dit Louise Bruit-Zaidman des *parthenoi*, n'est valable que pour une certaine catégorie de filles non adultes, et non pour toutes.

2. En opposant les filles aux garçons et aux femmes, l'historienne annonce déjà l'hypothèse qu'elle reprendra avec Pauline Schmitt-Pantel quant aux corps de ces jeunes filles. Néanmoins, il faut, dès maintenant, faire remarquer que les garçons sont appréhendés ici comme appartenant à une seule et même catégorie. *Paides*, *neoi* ou encore éphèbes ne sont en aucune mesure différenciés. Or, cette façon de voir les choses me semble erronée et à mon sens ne permet pas de comprendre le rôle certes subtil, mais essentiel, de ces relations filles-garçons dans la construction des catégories jeunes du féminin et du masculin. Préciser la

[1030] *Ibid*., 15.

complexité de cette catégorisation des garçons sera donc l'objet du point suivant de cette analyse.

3. En désignant des fillettes de 7 à 11 ans comme autant de *parthenoi* – c'est le cas par exemple des arrhéphores –, les sources semblent contredire l'idée que la *parthenos* soit nécessairement pubère, qu'elle ait nécessairement franchi les étapes de ce que Bruit-Zaidman considère comme une sorte d'initiation et, en conséquence, qu'elle doive nécessairement être montrée.

4. Néanmoins, derrière cette idée de l'historienne, c'est l'articulation entre l'état de *pro gamou* et l'état de "prêt à marier" qui nous est permis de commencer à penser. Même si elle écrit un peu plus avant que l'expression "*pro gamou*" « signifie à la fois "avant le mariage", et "au moment d'atteindre le mariage[1031]" », la distinction entre les deux acceptions m'apparaît essentielle, et cela même s'il faut concéder qu'elles puissent dans les faits bien souvent s'entrelacer. Reprenons : « La *parthenos* est la vierge, celle qui ne connaît pas le mariage (elle est "*pro gamou*" : avant le mariage), mais est en âge d'être "montrée", notamment dans le cadre des fêtes religieuses, et, en quelque sorte, "offerte" au mariage[1032]. » Comprenons : toutes les filles qui sont religieusement actives sont donc bel et bien des *parthenoi*, toutes sont "avant le mariage", mais toutes ne sont pas en âge d'être belles, d'être montrées, d'être prêtes à marier.

5. Il semble donc insuffisant de s'en tenir à l'idée d'une seule et englobante catégorie de la jeunesse féminine non adulte qui serait celle de la *parthenos*. Il faut aller plus loin. Reste une question essentielle pourtant : qu'est-ce qui permet ce basculement de l'appréhension sociale de la relation que la *parthenos* entretient vis-à-vis de l'homme à travers le mariage et la défloration ? De toute évidence, et malgré l'importance de ce que l'on a pu dire de la différence des critères permettant la catégorisation du masculin et du féminin – notamment à la suite d'études comme celle qu'a proposée Brulé des règles de dévolution des sacerdoces juvéniles –, c'est bel et bien la notion de puberté qu'il semble impératif, ici, de réintroduire, au risque, sinon, de passer à côté d'un découpage plus fin des catégories de la jeunesse féminine.

Louise Bruit-Zaidman a bien senti cette nécessité ; Pierre Brulé également. D'ailleurs,

[1031] *Ibid.*, 20.

[1032] *Ibid.*, 15.

l'historienne envisage la possibilité que les services religieux féminins aient pu avoir, si ce n'est pour but, du moins pour effet, de retarder l'âge au mariage et d'ainsi distinguer – elle parle de « répartition en classes d'âge » – les « filles non pubères » et les « vierges jusqu'au mariage ». Elle observe, ainsi, qu'une distinction de ce genre semble reprise par Platon dans les *Lois*, où le philosophe préconise en effet de distinguer dans le cadre de courses féminines, les *korai men aneboi* des *korai* de treize ans jusqu'au mariage (*mechri gamou*)[1033]. Nous aurions donc affaire, dorénavant, à deux types de *parthenoi* – au moins !

Dans le compte-rendu qu'il donne de la publication anglo-saxonne des *Chœurs de jeunes filles* de Calame en 1997, Pierre Brulé s'est aussi prononcé en faveur d'une telle appréhension du groupe juvénile féminin[1034]. Commençant par débattre de l'opportunité, à travers la traduction, d'avoir fait de ces jeunes filles francophones, des *young women* anglo-saxonnes, il réaffirme préférer s'en tenir, pour son compte, au flou et à la plasticité que permet le vocable “filles”. Il rappelle, ensuite, les difficultés auxquelles l'historien est confronté face à des sources dont le vocabulaire n'est ni homogène, ni constant, et soulève dans ce compte-rendu quelques-unes des questions qui nous intéressent ici. Néanmoins, il finit par prendre parti, affinant ce qui avait été sa façon de voir les choses dans sa *Fille d'Athènes* :

« Je continue de penser, dit-il, que deux étapes marquent l'entrée et la sortie d'âges différents pour la fille : sa *ménarché* et sa défloration (c'est-à-dire, en termes sociaux, son mariage). Puberté et rapport à l'homme constituent ses passages fondamentaux. D'où trois étapes : elle est pré-pubère, puis pubère *pro tou gamou*, enfin mariée. Elle ne connaît néanmoins qu'un seul pivotement du sacré, celui qui enregistre le passage de l'homme, le passage par l'homme ; la protection des déesses vierges, Athéna et Artémis lui est acquise jusqu'à son mariage, avant qu'elle ne bascule du côté de Déméter et Dionysos (nous laissons de côté la « vieille »). C'est entre les deux premières étapes que les confusions sont tout à la fois fréquentes et dommageables à l'interprétation. Je crois que, faute de distinguer – ou de chercher à distinguer – la pré-pubère de la pubère, on gomme des soucis, des attentions (je

[1033] Platon, *Lois*, 833 c-d. Rappelons qu'en 785 b, Platon préconise un âge au mariage entre 16 et 20 ans.

[1034] Brulé Pierre, « Compte rendu de Calame Claude, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, translated by Collins Derek and Orion Janice, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, London, 1997 », *Kernos*, 11, 1998, p. 394-396.

pense à celles qui sont dirigées vers le corps), des processus éducatifs spécifiques à chaque âge (je pense à l'érotisation). Mais il faut, pour y parvenir, une connaissance bien meilleure à la fois des champs sémantiques (évolutifs) des noms de la fille et l'enquête la plus large possible sur leurs représentations. »

Je ne peux qu'acquiescer ; mais me permettrai, néanmoins, de mettre en doute le fait qu'il n'y aurait qu'un seul "pivotement du sacré", selon les mots jadis employés par Van Gennep. On voit bien, en effet, où Brulé souhaite en venir : amender tout en réaffirmant et confortant la thèse qu'il a défendue dans la *Fille d'Athènes* – et à laquelle j'adhère totalement – selon laquelle c'est, en dernière instance, le rapport à l'homme qui définit la *parthenos* et plus généralement la femme grecque, quand, pour les garçons, cette définition est, en quelque sorte, intrinsèque (en relation avec un état physique et physiologique personnel, la puberté). Pourtant, si c'est bien volontiers que je reconnais la prépondérance que constitue ce "pivotement du sacré" que serait le mariage-défloration, j'aimerais, cependant, faire l'hypothèse que la première étape que franchit la jeune *parthenos* est aussi l'occasion d'un "pivotement du sacré", certes, de bien moindre importance que celui engagé par le mariage-défloration, mais qui nous place de plain-pied face à un changement de rapport au sacré qui est en corrélation avec un changement de rapport à la sexualité adulte.

B.III.1.3 Estimer un âge ?

Au cours de son périple en Élide, Pausanias livre un récit sur le fameux concours des *Héraia* organisé par seize Éléennes[1035]. Il y précise que lors de la course des *parthenoi*, celles-ci ne courent pas toutes ensemble, mais sont divisées en trois groupes, selon leur âge. Malheureusement, ces âges ne nous sont pas donnés. Mais, s'il en était encore besoin, on tire de cette information la certitude selon laquelle le groupe des *parthenoi* couvre d'assez larges disparités d'âge. Rien de vraiment plus précis ne semble pouvoir être dit[1036]. Pourtant l'on aimerait : non pas, seulement, dans un souci de précision historique, mais, surtout et avant

[1035] Pausanias, VI, 16, 2.

[1036] Même si la limite de treize ans à laquelle Platon semble rattacher l'entrée dans la puberté est pour nous tout à fait intéressante.

tout, parce que, comme le souligne Brulé, « nombre de caractères de la fille des chœurs et des chœurs (ainsi l'homoérotisme) changent de sens (au moins pour nous) selon qu'elle a, par exemple, 9 ans ou 16 ans[1037] ! » Je soulignerai le « au moins pour nous » : Brulé rappelle ici, à raison, le poids de nos propres schèmes de pensée dans le travail d'interprétation historique. Cependant, même au-delà de nos *a priori* ethnocentriques, il ne semble pas qu'il soit déraisonnable de considérer qu'une telle différence d'âge a pu être aussi porteuse de sens pour les Anciens. C'est en tout cas le pari que je fais.

B.III.2 Les garçons : de la difficile distinction des étapes

De même que pour les filles, les catégories d'âge masculines grecques ont été maintes fois analysées et ont donné lieu, notamment concernant les catégories spartiates, à de multiples débats aujourd'hui encore non résolus[1038]. Je ne chercherai pas, ici, à apporter de nouvelles preuves à un dossier déjà abondant, ni à tenter de résoudre les points d'achoppement de cette épineuse question. Comme j'ai déjà pu le dire au sujet du parcours féminin des âges, mon objectif est autre (et plus modeste) : il vise la compréhension de la spécificité des rituels où filles et garçons sont invités à agir religieusement de concert. À cet effet, je ne tâtonnerai à travers cet épais dossier qu'avec l'intention de nous frayer un chemin vers les logiques socio-sexuelles et religieuses qui gouvernent au recrutement des acteurs de ces rituels conjoints, et ne rappellerai, en conséquence, que les hypothèses historiennes qui me sembleront concourir à un tel but[1039]. De même, je m'autoriserai à circuler assez librement entre les différents types de sources, et cela de manière tout à fait synchronique.

Ceci étant rappelé, je me permettrai une remarque introductive qui éclairera, je l'espère, l'état d'esprit dont procède cette recherche. L'anthropologie historique des sociétés grecques a tôt fait remarquer la ressemblance d'organisation des catégories d'âge grecques avec l'organisation des âges des sociétés contemporaines dites à "classes d'âge". Puis,

[1037] Brulé Pierre « Compte rendu *Chorus of Young Women* », *op. cit.*, p. 396.

[1038] Un bon état de la question dans Kennell Nigel M., T*he gymnasium of virtue : education and culture in ancient Sparta*, Chapel Hill (N.C.) ; Londres, University of North Carolina press, 1995.

[1039] À cette fin, je prendrai largement appui sur la brillante étude d'Andrzej Chankowski : Chankowski Andrzej, *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 2010.

rapidement, cette ressemblance est devenue similarité, les sociétés grecques – archaïques et spartiates notamment – devenant de ce fait des sociétés à classes d'âge. Or, j'en viens à me demander si cette idée de classes d'âge, fortement associée à un imaginaire de type société Maasaï, n'a, après des débuts heuristiques pertinents, pas fini par ossifier terriblement un système en réalité pourtant relativement souple. En s'appuyant sur le cas spartiate, et en partant du principe que les sociétés grecques avaient dû compartimenter à l'extrême et de façon rigide les groupes sociaux fondés sur le critère discriminant de l'âge, je me demande si la recherche historique n'a pas eu tendance à (sur)privilégier les sources faisant état d'une division complexe de l'échelle grecque des âges, étendant par là-même à l'ensemble des sphères du social, et plus généralement à l'ensemble des sociétés grecques, un problème qui ne concerne peut-être, finalement, que l'organisation de l'éducation spartiate à un moment historique donné de l'histoire de cette cité[1040]. C'est avec cette interrogation en tête que je chercherai, chaque fois que l'occasion s'en présentera, à privilégier les voies interprétatives qui permettent de réduire cette grande diversité des sources et de tendre vers l'idée d'une structure générale similaire sous-jacente à l'ensemble des organisations spécifiques des catégories d'âge dans les sociétés grecques.

B.III.2.1 *Une échelle grecque des âges masculins ? D'une pluralité irréductible des conceptions*

Des sources gnomiques, médicales ou pédagogiques, ressort une pluralité de divisions possibles de la vie humaine en âges. Deux éléments doivent, dès à présent, être précisés afin d'aborder sereinement ce type de sources et tenter d'élaguer cette diversité : d'une part, il faut garder à l'esprit que l'idée d'une appréhension globale de la vie humaine à travers une division en âges correspond à une option philosophique qui ne peut – tout à fait – se confondre avec la division effective de la société en catégories d'âges socialement opératoires. Ceci étant dit, nous ne leur prêterons pourtant pas moins, ici, des intentions en lien avec le réel, au sens de vécu social[1041]. D'autre part, et comme en corrélation avec cette première remarque,

[1040] Cf. Lupi Marcello, *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari, Edipuglia, 2000, p. 12 note 3.

[1041] Il faut remarquer aussi que ces sources évoquent, le plus souvent, la vie humaine d'une manière générale,

l'ensemble de ces sources n'obéissent pas aux mêmes impératifs et, en ce sens, ne nous donnent pas nécessairement à voir la même chose.

J'ai tenté, dans ce qui suit, de rassembler sous forme de schémas, les différents modèles de division de la vie humaine que proposent ces sources. Je ne m'attacherai pas à y repérer les influences qu'une tradition spécifique a pu avoir sur des écrits ultérieurs : ce travail a souvent déjà été fait et, en outre, certaines de ces influences sont assez évidentes. Il s'agira, plutôt, de prendre appui à la fois sur la diversité de ces modèles, mais aussi sur leurs points de recoupement, pour faire émerger quelques questions saillantes qui conduiront la suite de cette analyse.

J'ai fait le choix de réduire cette diversité en distinguant d'une part les modèles qui présentent une division de la vie humaine en quatre moments, des modèles s'inspirant davantage d'une pensée en hebdomades et proposant par conséquent une division générale de la vie humaine en plus de quatre étapes. Enfin, j'ai rapproché des éléments concernant plus spécifiquement les possibles divisions à l'intérieur de la période où le garçon est soumis – ou est idéalement censé être soumis – à la *paideia*. Ainsi, dans l'ordre, on trouvera les schémas tirés de :

1. Pythagore *in* Diogène Laërce, VIII, 10.

2. Hippocrate, *Du régime*, XXXIII 1-2.

3. Galien, Γαλήνου ὅροι ἰατρικοί, éd. C. G. Kühn, XIX, Leipzig, 1830, p. 373-374, n° 104.

Galien, Ἱπποκράτους ἀφορισμοὶ καὶ Γαλήνου εἰς αὐτοὺς ὑπομνήατα, éd. C. G. Kühn, XVII/2, Leipzig, 1829, p. 794, n° 9.

4. Aï Khanoum, *Maximes delphiques*, *in* Louis Robert, *CRAI* 1968, p. 421-443.

5. Solon, Frg. 27 : West Martin L., *Iambi et elegi graeci*, vol II, 1972.

6. Περὶ ἑβδομάδων, *in* West Martin L., The cosmology of “Hippocrates”, *De hebdomadibus*, *Classical Quaterly,* 21, 2, 1971, p. 365-388).

7. Aristote, *Politique*, VII 1336b 37-40.

8. Xénophon, *Helléniques*, V, 4, 25-32 ; Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens.*

9. Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 8-14.

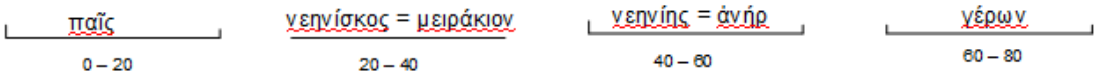
---

mais que cette vie humaine est pensée à travers le modèle masculin : d'où la possibilité de nous appuyer sur elles pour justement penser ces catégories d'âges masculines.

Schémas

Quatre divisions

1. Pythagore selon Diogène



***2. Hippocrate*, Du régime**



3. Galien

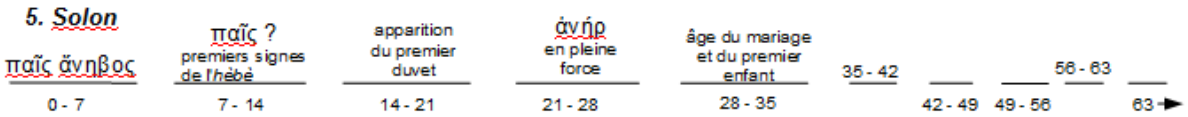


4. Inscription d'Aï Khanoum

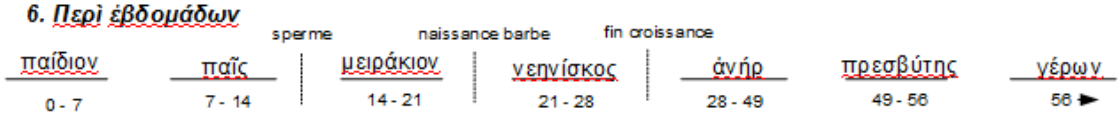


Plus de quatre divisions

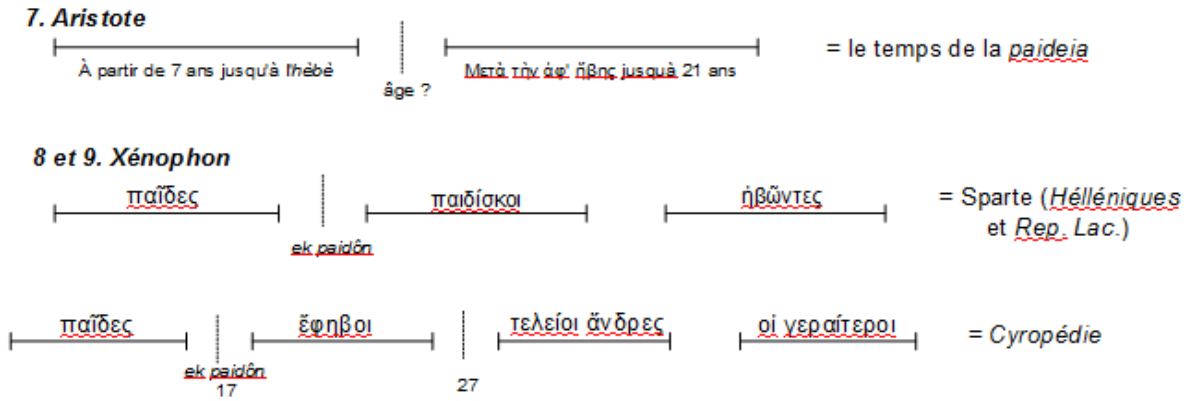
5. Solon



6. Περὶ ἑβδομάδων



Divisions pédagogiques



Quelques remarques, quelques questions :

Dans les schémas qui présentent une division de la vie humaine en quatre étapes, seul celui reflétant ce qui est censé être la conception pythagoricienne, selon Diogène, précise des âges pour chacune des étapes : à savoir que correspond à chaque âge une tranche de vingt années[1042]. Il pourrait être tentant d'étendre ce découpage par tranche de vingt années à l'ensemble de ces schémas, mais ce serait aller bien au-delà de ce que nous permettent les sources en matière d'interprétation. D'ailleurs, on voit que pour Galien ce découpage est clairement plus complexe, puisqu'il est contraint d'introduire les deux sous-catégories de *meirakion* et *neaniskos* pour lesquelles il donne des âges qui ne correspondent pas à ces tranches de vingt années. Par ailleurs, on observe que le terme *pais*, selon son contexte d'utilisation, permet d'évoquer une vaste amplitude d'âge, puisque chez Pythagore, notamment, il désigne les vingt premières années de la vie humaine.

Les deux conceptions inspirées de la théorie des hebdomades, quant à elles, si elles font état de fortes similarités, présentent néanmoins des caractéristiques différentes : là où, chez Solon, cette théorie est systématiquement mise en œuvre, elle est en quelque sorte rationalisée dans le *Peri hebdomadôn* où l'auteur tente davantage de tenir compte d'observations physiques et physiologiques empiriques. On verra également qu'Aristote, s'il cherche à tenir compte de cette tradition dans son découpage, tient aussi à se raccrocher au

[1042] Diogène précise que ces quatre Âges sont mis en rapport par Pythagore avec les quatre saisons : aux *paides* le printemps, et ainsi de suite jusqu'à l'hiver qui annonce la mort.

réel en recourant aux catégories d'âge agonistiques.

Plus généralement, on observe dans l'ensemble de la documentation une forte hétérogénéité du vocabulaire et une utilisation contradictoire des mêmes termes par les différentes sources : ainsi, par exemple, tandis que le *meirakion* de Pythagore est ce *neèniskos* qui a entre 20 et 40 ans, il est chez Galien le jeune homme qui a entre 18 et 25 ans, et dans le *Peri hebdomadôn* il désigne le garçon qui a entre 14 et 21 ans.

Serions-nous si mal engagés sur la voie d'un éclaircissement ? Cela n'est pas certain ; car, au-delà de ces contradictions et points de vue fort divers, certaines constantes semblent affleurer :

1. En accord relatif avec les préconisations de Platon dans les *Lois* en matière de mariage, un certain nombre de sources font traîner tardivement l'idée de jeunesse – du moins à nos yeux – et s'accordent pour ne reconnaître la jouissance pleine et entière des prérogatives de l'âge adulte qu'aux individus qui approchent la trentaine (Xénophon, 27 ans ; Solon et le *Peri Hedomadôn*, 28 ans ; Galien, 35 ans). Est-ce à dire que l'âge adulte n'est atteint d'un point de vue légal qu'à ces âges tardifs ? Certainement pas, et les sources athéniennes, par exemple, concernant l'inscription des jeunes individus sur les registres des dèmes, suffisent à nous convaincre du contraire. Néanmoins, voilà là un motif d'interrogation quant à l'articulation entre la légalité de la majorité et l'acquisition sociale de l'ensemble des prérogatives liées à cette majorité.

2. Sans aucun étonnement, après ce qui a été dit précédemment, l'*hèbè* occupe une place importante dans l'organisation de ces divisions en âges. On se souvient que c'est déjà elle qui permettait d'organiser l'accès à certains sacerdoces juvéniles masculins. Chez Aristote, elle joue un rôle dans l'organisation de l'éducation. Mais à quoi la reconnaît-on ? Chez Solon, elle se manifeste à travers l'apparition de divers signes au cours de la deuxième hebdomade[1043]. Sans explicitement parler d'*hèbè* – mais l'on peut supposer qu'il se réfère à la conception solonienne –, le *Peri hebdomadôn* est plus précis puisqu'il fait s'achever la deuxième hebdomade par le commencement de l'effusion de sperme[1044]. Aristote, quant à lui, apparaît quelque peu gêné pour caractériser cette *hèbè*. Comme le fait remarquer Andrzej Chankowski, il hésite[1045] entre la tradition gnomique et « la réalité institutionnelle et sociale

[1043] « ἥβης †δὲ φάνει† σήματα γεινομένης. » (dans Diehl, Frg. 19, δὲ φάνει = ἐκφά(ι?)νει).

[1044] « παῖς δὲ ἄχρι γονῆς ἐκφύσεως ἐς τὰ δὶς ἑπτά· »

[1045] Comparer *Politique*, VII 1336b 37-40 et *Politique*, VII 1338b 40 – 1339a 10.

des cités grecques, qu'[il] a naturellement devant ses yeux et dans laquelle le seuil de l'*hèbè*, entendue comme majorité légale, était placé plus tard que dans la tradition sapientiale, tenant davantage compte des faits biologiques[1046]. » Cette réalité sociale, c'est notamment la césure qui, dans les concours, sépare la catégorie des *paides* de celle des *andres*, césure qui se situe plus vers 17-18 ans que vers 14 ans. Alors l'*hèbè*, à partir de quel âge ? À partir de quel âge devient-on « ἀφ' ἥβης », pour reprendre les mots d'Aristote ? La question est d'importance, notamment du fait qu'elle en implique deux autres.

3. Quelle correspondance doit-on en effet établir entre le fait d'avoir atteint l'*hèbè* et le fait de sortir de la catégorie des enfants, de devenir *ek paidôn*. Dans la *Cyropédie*, Xénophon situe cette sortie de l'enfance à l'âge de 17 ans. Or, l'on sort de l'enfance pour devenir éphèbe pour dix ans, dit-il, ce qui veut dire, étymologiquement parlant, pour devenir celui qui est "à partir de l'*hèbè*". Où l'on voit donc, ici, que *hèbè* et *ek paidôn* semblent se correspondre. Mais cette correspondance s'efface, en revanche, si l'on en vient à considérer que l'*hèbè* débute effectivement plus tôt, vers la fin de la seconde hebdomade. Et la contradiction se creuse encore davantage dans le cadre de la conception pythagoricienne où la sortie de l'enfance se fait à 20 ans. Alors, évidemment, l'on peut toujours postuler l'existence d'une distinction entre une *hèbè* biologique et une *hèbè* sociale, la seconde signifiant socialement la sortie de l'enfance : mais cette hypothèse ne résout pas l'ensemble des problèmes, loin de là.

4. Car si l'on postule la possibilité que l'*hèbè* sociale puisse débuter seulement vers 17 ou 18 ans, alors l'on accepte de la dissocier du début de la puberté biologique – car il n'est pas besoin de savantes moyennes pour constater, avec Solon ou le *Peri hebdomadôn*, que les signes de la puberté précèdent souvent largement cet âge de 17-18 ans. Alors bien sûr, dira-t-on, l'*hèbè* sociale a justement pour but d'éviter les possibles cas limites, d'où le fait qu'elle soit quelque peu retardée par rapport au début de la puberté biologique. Mais l'on se frotte alors à un second problème : car l'on fait maintenant correspondre cette *hèbè* sociale avec la période qui, chez Solon et dans le *Peri hebdomadôn*, correspond à la pousse de la première barbe, élément qui ne semble pas complètement anodin dans la vie de l'homme. Et nous voilà donc de retour avec un critère classificatoire d'ordre biologique. L'on piétine, semble-t-il... Laissons donc de côté, pour le moment, ces schémas ; nous tenterons d'y revenir lorsque nous aurons quelque peu progressé à travers ces questionnements.

[1046] Chankowski Andrzej, *op. cit.*, p. 63.

B.III.2.2 Paides*, éphèbes et* neoi *en contexte de procession*

Plongeons donc, un instant, dans un univers plus institutionnel. À mille lieues de l'érudition et de la finesse d'analyse dont témoigne l'ouvrage d'Andrzej Chankowski sur l'éphébie hellénistique, j'étais néanmoins parvenu, lors de mon travail de master 2, à des conclusions similaires concernant, entre autres, le rôle et la place des catégories de la jeunesse masculine dans les processions civiques[1047]. Il ne s'agit pas ici de refaire ces démonstrations ; simplement, d'en rappeler les conclusions à même de permettre d'éclairer les relations de ces diverses catégories d'âge en contexte religieux, et conséquemment, puisque c'est le présupposé qui me sert de guide, de mettre en évidence ce que ces relations donnent à voir d'une possible structure générale sous-jacente à l'organisation des catégories d'âge dans les sociétés grecques.

Au regard des objectifs de la présente analyse, la *pompè* déploie tout son intérêt puisqu'elle apparaît comme un lieu idoine aux rencontres religieuses de diverses catégories de la population. Il est à peine besoin de rappeler qu'elle se veut une image solennelle de la communauté, un moment-lieu où la communauté se donne à voir avant tout à elle-même – mais aussi, bien évidemment, aux possibles personnes extérieures à cette communauté, dans toute sa magnificence. Chankowski a d'ailleurs souligné l'augmentation des descriptions de ces processions à partir de la première moitié du II^{e} siècle avant notre ère, augmentation qu'il analyse comme « un effort identitaire des cités[1048] ». Si donc la procession a à voir avec quelque chose de l'ordre de l'identité, l'on suppose que la présence (et l'absence) en son sein d'une catégorie d'individus témoigne du rôle et de la place que l'on accorde à celle-ci dans la définition de cette identité – ce qui est un peu différent du rôle réel qu'on lui accorde réellement. La *pompè* est donc profondément idéologique. Or la présence des jeunes frappe par l'importance qui leur est accordée. Et, là où le plus souvent les adultes défilent en fonction de ce qu'ils représentent individuellement, que ce soit à travers l'exercice d'une magistrature ou en raison de leurs performances agonistiques, les jeunes défilent parce qu'ils appartiennent à un groupe constitué dont le critère discriminant principal semble être l'âge. C'est dire la

[1047] Je précise, en outre, que mon corpus de sources épigraphiques était également bien moindre que celui rassemblé par Chankowski, puisqu'il ne prenait en compte que les seules "Lois Sacrées".

[1048] Chankowski Andrzej, *op. cit.*, p. 390.

place que la communauté accorde aux jeunes « dans son image officielle et symbolique[1049] ». Ajoutons qu'il est suffisamment admis que l'agencement des divers éléments de la procession relève d'un ordonnancement idéologique et symbolique relativement explicite pour les "spect-acteurs", pour que l'on puisse faire l'économie de justifications théoriques ; et nous voilà fin prêts pour tirer de cet abondant corpus quelques éléments relatifs aux "jeunes" Grecs.

Les "jeunes" convoqués à processionner par les cités le sont le plus souvent en fonction de leur appartenance à des catégories qui reprennent l'organisation des catégories du gymnase : à savoir *paides*, éphèbes, *neoi* (*neaniskoi* ; *neôteroi*). Il est néanmoins fréquent qu'un de ces groupes – certains plus que d'autres – ne soit pas mentionné alors même que des jeunes processionnent. Ainsi, à Aigialè d'Amorgos, la loi portant sur la fondation de Kritolaos précise au niveau du dispositif de la procession sacrificielle qui accompagne le bœuf acheté annuellement avec l'argent légué par Kritolaos, que les prytanes, le gymnasiarque et les éphèbes y prendront part, et que les *neôteroi* les accompagneront[1050]. Point trace, semble-t-il, du groupe des *paides*. Et les exemples de telles absences pourraient être multipliés. Nous essaierons d'en comprendre les possibles raisons ci-après.

J'ai dit que l'organisation des processions obéissait à un ordonnancement idéologique ; mais celui-ci prend toujours pied dans un contexte local. Il ne serait, en conséquence, pas possible de donner un ordre de procession valable toujours et tout le temps. Des constantes se font jour cependant. Et l'une d'elles m'intéresse à plus d'un titre : il s'agit de la primauté dont, parmi les jeunes, semble jouir le groupe des éphèbes au sein de la procession. Si l'on considère, en effet, que l'ordre dans lequel défilent les acteurs de la procession reflète une certaine hiérarchisation symbolique, alors, il nous faut prendre au sérieux et questionner le fait que, de manière très privilégiée, ce sont presque toujours[1051] les éphèbes qui dans le décret sont présentés comme défilant devant les *neoi* et les *paides*. Il en va ainsi à Magnésie du Méandre, par exemple, où un décret relatif à l'organisation des cérémonies en l'honneur du culte de Zeus Sôsipolis fait part de la mise en place de toute une série de rites en l'honneur de

[1049] *Ibid*., p. 385.

[1050] *LSCG Suppl*. 61. « [οἱ] πρυτ[άνει]ς καὶ [ὁ] γυμνασίαρχος | [κ]αὶ οἱ ἔφηβοι, ἀκολουθείτωσαν δὲ καὶ οἱ νεώτεροι πάντες ».

[1051] Chankowski signale un cas où les *paides* semblent marcher devant : il s'agit du décret sur la célébration des *Kaisareia* à Chios (Robert Louis, *OMS*, I, p. 486-497). L'existence de circonstances où les *neoi* marcheraient devant ne semble pas avérée.

la divinité[1052]. La *pompè*, qui prend place le 12 du mois d'Artémisiôn, a pour objectif principal le transport des *xoana* des douze dieux dans leurs plus beaux vêtements, ainsi que l'acheminement du taureau consacré préalablement. Le point de chute de cette procession semble être l'*agora* de la cité sur laquelle doit être dressée une *tholos*, près de l'autel des dieux en question, ainsi que trois lits les plus beaux possible dans l'attente du déroulement d'un banquet public. Sur la composition de la *pompè*, le décret nous apprend qu'elle est menée par le stéphanophore, le prêtre et la prêtresse d'Artémis Leukophruênê ; y participent également « le sénat, les prêtres et les archontes, les éphèbes, les *neoi* ainsi que les *paides*, les vainqueurs aux Leukophruêna et les autres vainqueurs aux concours où l'on remporte une couronne[1053] ». Entre les magistrats et les vainqueurs agonistiques, les jeunes occupent donc une position centrale/médiane. Et parmi eux, les éphèbes ont l'honneur de défiler en tête. Chankowski commente ainsi cette sorte de primauté : « L'ordre : éphèbes – *neoi* – *paides* ne se justifie que si l'on admet qu'aux yeux des auteurs de ces décrets, les éphèbes étaient la classe d'âge institutionnellement la plus importante, celle qui représentait la cité en premier lieu[1054]. » À partir de l'exemple des divers magistrats qui défilent au sein de ces processions, Chankowski a néanmoins tenu à préciser qu'il ne fallait pas voir dans cette sorte de hiérarchie dont semble procéder la procession, « une hiérarchie de pouvoir », mais davantage « une hiérarchie honorifique[1055] ». Cette distinction me paraît essentielle et permet de réinterroger, à la fois cette prépondérance du groupe des éphèbes, mais aussi l'absence, parfois, d'une des trois catégories d'âge du gymnase.

Mais, pour ce faire, une dernière précision s'avère nécessaire. Les groupes de jeunes

---

[1052] *LSAM* 32. Cf. Commentaires de Sokolowski, p. 90. D'après la stéphanophorie d'Aristéas, celui-ci donne comme *terminus ante quem* la date de 197-196 avant notre ère. Il ajoute que « ces mesures cultuelles, extraordinaires, ont été prises après la conclusion de la paix avec Milet en 197/6, en vue d'assurer la prospérité et de bonnes récoltes. »

[1053] *Ibid*., l. 36-40.

[1054] Chankowski Andrzej, *op. cit*., p. 394. Certes, cet ordre n'est pas canonique, d'où la tentation de vouloir nuancer les conclusions que l'on peut tirer de lui. Il me semble, néanmoins, que Chankowski a répondu de manière convaincante à ces possibles objections en mettant notamment en évidence la façon dont, dans un même document (*IGR* IV 292), l'ordre dans lequel pouvaient être énumérées les catégories d'âge variait selon qu'il était fait référence à une procession ou un concours ; confirmant donc la façon dont la procession permet à la communauté de mettre spécifiquement en avant, à travers l'ordre dans lequel elles défilent, diverses parties d'elle-même qu'elle souhaite célébrer, cf. *Ibid*., p. 393-396.

[1055] *Ibid*., p. 393.

dont il est question dans les décrets type “Lois Sacrées” apparaissent très institutionnels. Et Chankowski a raison, par exemple, de souligner le fait que les *paides* dont il y est fait mention ne représentent certainement pas l'ensemble des enfants de la cité, mais plutôt « un groupe de garçons bien défini, une classe d'âge institutionnelle, c'est-à-dire ceux qui profitent déjà de l'éducation publique et qui passeront bientôt à la classe d'âge des éphèbes[1056]. » Il faut néanmoins nuancer ceci en précisant qu'à la différence des termes *paides* et *neoi*, seul le terme éphèbe est strictement institutionnel et désigne partout et toujours le même type d'institutions : celles qui, à la suite de l'institution éphébique athénienne, se sont développées dans l'ensemble du monde grec au cours de l'époque hellénistique. Or, l'on a vu comment ce sont précisément ces institutions éphébiques de création assez récente qui ont particulièrement été mises à l'honneur, parmi les groupes de “jeunes”, par les communautés civiques. Nous pouvons donc maintenant en tirer les conséquences et avancer quelques hypothèses quant à l'absence possible d'une catégorie d'âge dans le déroulement de telle ou telle procession :

1. étant donné le rôle prépondérant qui leur est généralement réservé, une absence des éphèbes dans ce type de sources plaide en faveur de l'inexistence d'une institution éphébique dans la communauté civique en question. La question qui se pose, alors, est la suivante : les jeunes gens qui, si une telle institution existait, seraient en âge d'être éphèbes, sont-ils comptabilisés au titre de *paides* ou de *neoi* ? En l'absence de preuves quant à des rites plus anciens qui auraient jadis joué le rôle “de passage” dévolu à partir de l'époque hellénistique à l'éphébie, et, en raison du fait que les jeunes qui seraient en âge d'être éphèbes se trouvent donc “à partir de l'*hèbè*”, on serait tenté de les rattacher au groupe des *neoi*.

2. une absence des *neoi* semble induire qu'un corps institutionnellement constitué des jeunes (*neoi*) fait défaut au sein de cette communauté.

3. après ce qui vient être dit de la dimension institutionnelle des *paides* désignés par ce type de sources, une absence des *paides* paraît également signifier que la cité n'a pas développé une éducation officielle pour des gens si jeunes.

Néanmoins, il me semble essentiel de souligner que l'absence des *paides* ou des *neoi* dans les sources religieuses d'époque hellénistique et romaine, ne revêt pas la même signification, du point de vue d'une organisation générale des catégories d'âge grecques, qu'une absence des éphèbes. Car le rôle de premier plan que ces derniers jouent dans ces mises en scène de la communauté que sont les processions ne doit pas tromper. Chankowski a

[1056] *Ibid.*

bien montré que, excepté quelques rares usages, le terme “éphèbe” est toujours employé dans un sens strict et institutionnel qui désigne l'individu qui appartient au groupe de ceux qui sont soumis à une obligation militaire officielle mise en place par la cité. Ce qui s'avère bien différent des termes *paides* et *neoi* ! Ainsi, à la différence des éphèbes, l'absence de groupes institutionnels de *paides* ou de *neoi* dans une communauté ne signifie aucunement qu'aucun individu de sexe masculin ne soit considéré, en fonction de son âge, comme faisant plus généralement partie – c'est-à-dire d'un point de vue moins institutionnel – du groupe des *paides* ou de celui des *neoi*. De même, l'inexistence de tels groupes institutionnels n'entraîne pas *de facto* une inactivité rituelle des jeunes qui seraient en âge d'intégrer de tels groupes s'ils existaient.

Dans l'appréhension du développement de l'éphébie qu'il propose, Chankowski a opté pour une position médiane entre deux types d'hypothèses opposées possibles, qui prennent comme points d'achoppement l'influence athénienne et le poids de rites d'intégration préalables. Ainsi, il réfute aussi bien l'idée que l’éphébie ait pu se développer à l’époque hellénistique indépendamment du modèle athénien, seulement à partir des rites d’intégrations propres à chaque cité ou région, que l'idée selon laquelle ce développement hellénistique ait pu se faire indépendamment de tout rite préexistant, ne cherchant qu'à conformer le modèle athénien aux besoins locaux. Lui explique préférer penser que :

« L’éphébie se répandit à l’époque hellénistique sous l’influence du modèle athénien ; cependant, ce modèle se superposa aux rites d’intégration des “jeunes” qui préexistaient localement : il ne s’agit pas, certes, dit-il, d’une “réforme” institutionnelle des rites d’intégration des “jeunes”, car ces rites, à l’époque hellénistique où l’éphébie se diffuse, n’ont sans doute pas de forme qui se prête à la transformation en une institution éducative. Il s’agit plutôt d’un acte législatif ponctuel, d’une décision prise par des citoyens qui étaient convaincus que leurs “jeunes” devaient être intégrés dans la société des adultes ; c’est à cause de cette conviction que des cités instituèrent l’éphébie qui allait jouer socialement et dans l’imaginaire des citoyens le même rôle que les rites d’intégration anciens[1057] ».

Si cette position, qui refuse l'hypothèse génétique qui renvoie à l'idée évolutionniste de survivances, tout en essayant de tenir compte de l'apport des études structuralistes au sujet des

[1057] *Ibid*., p. 46.

rites d'initiation, semble prudente et pertinente, il me semble, pour ma part, qu'étant donné son caractère très contingent, la prise en compte de l'éphébie comme catégorie d'âge à part entière complique plus qu'elle ne renseigne une analyse de la structure sous-jacente aux diverses configurations géographiques et temporelles grecques des âges grecs. Plus, donc, qu'un individu paradigmatique du jeune grec – ce qu'il est depuis le chasseur noir –, l'éphèbe semble devenir un obstacle à une meilleure compréhension de l'appariement des sexes et des âges en contexte religieux. Mais que faire alors de ces éphèbes : *paides* ou *neoi* ? Une réponse assurée semble compliquée, signe que, malgré ce qui vient d'être dit, nous n'en avons certainement pas encore fini avec eux. Petit retour, donc, à la notion d'*hèbè*.

B.III.2.3 *L'hèbè et la construction de l'idéal de masculinité*

B.III.2.3.a Où il est déjà question de puberté... mais aussi de barbe

Nous aurons l'occasion de revenir plus avant sur les sexualités adultes et les conséquences qui, de mon point de vue, sont les leurs dans le recrutement des acteurs cultuels. Il faut en dire cependant, dès à présent, un mot, notamment en ce qui concerne l'amour des garçons. Au-delà de l'identité commune du désir masculin pour les filles et pour les garçons, Foucault explique que « ce désir devait donner lieu à une conduite particulière lorsqu'il prenait place dans une relation entre deux individus de sexe masculin[1058] ». Au sein de cette éthique, il n'est évidemment question que de la possible relation s'instaurant entre deux individus « considérés comme appartenant à deux classes d'âge distinctes et dont l'un encore tout jeune n'a pas achevé sa formation, et n'a pas atteint son statut définitif[1059]. » Ce rapport d'âge tout théorique n'implique aucunement que les relations entre citoyens adultes n'aient pas constitué une réalité des sexualités antiques, pas plus qu'il n'exclut la possibilité de relations entre jeunes gens d'âges proches – de statuts différents ou non. Mais ce qui importe pour Foucault, ce qui selon lui mérite toute notre attention, c'est l'intense réflexion que les seules amours entre hommes possédant un « différentiel d'âge » ont engendrée au sein de la

[1058] Foucault Michel, *Histoire de la sexualité, tome 2, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 213.

[1059] *Ibid*., p. 214.

philosophie et de la morale grecques[1060]. Problématique, cette nécessité d'un différentiel d'âge sous-entend l'existence d'un élément discriminatoire permettant de catégoriser en deux groupes les possibles participants à ce type de relations. Et si cette catégorisation s'articulait autour de la notion d'*hèbè* ?

Andrzej Chankowski a, de façon décisive, me semble-t-il, permis une réorientation du sens a conféré au terme grec "*hèbè*". Il a montré, en effet, qu'en lui donnant le sens classique de puberté grecque, l'historiographie, orientée notamment dans cette voie par le succès du paradigme initiatique, s'est longtemps focalisée sur ce moment de passage et les individus lui étant supposément connectés. Dans cette perspective, l'*hèbè* n'était qu'un moment de la vie d'un individu, sur le chemin menant à l'âge adulte. Chankowski réfute au contraire l'idée d'une *hèbè* qui serait un moment court – ce que peut signifier le terme "puberté" dans nos langues occidentales – et préfère l'envisager comme un état que l'on atteint une fois pour toutes (telle que la maturité ou la force de l'âge). Ainsi appréhendée, l'*hèbè*, telle une « notion de seuil de majorité », permet de distinguer au sein de la communauté masculine, ceux qui jouissent des prérogatives adultes (les *hèbôntes*) – peut-être serait-il d'ailleurs plus prudent de parler de certaines prérogatives – de ceux qui ne peuvent encore en profiter[1061]. Comme au fondement de la masculinité adulte, cette *hèbè* demeure ainsi encore hors de portée des *paides*.

Nous voilà, cependant, de nouveau face à la même question : en quoi l'*hèbè* consiste-t-elle ? On a vu, avec Brulé, que plusieurs sacerdoces juvéniles masculins dévolus à des *paides*, notamment signalés par Pausanias, devaient prendre fin lorsque l'individu avait atteint l'*hèbè*[1062]. Mais de quoi s'agit-il vraiment ? On pourrait faire référence aux premiers signes de puberté que chantait déjà Solon. Pourtant, la piste se brouille à nouveau, dès lors que l'on prend en considération ce que Pausanias dit de la prêtrise de Zeus à Aigion : « On sélectionnait parmi les *paides* pour être prêtre de Zeus celui qui l'emportait par sa beauté. Et sitôt que sa barbe commençait à pousser, l'honneur d'être choisi pour sa beauté revenait à un autre *pais*[1063]. » Si l'*hèbè* n'est pas ici directement évoquée, il se peut, néanmoins, que ce soit

[1060] *Ibid*., p. 215.

[1061] Chankowski Andrzej, *op*. *cit*., p. 71.

[1062] Parmi d'autres, cf. les prêtrises d'Athéna Kranaia à Élatée (Pausanias, X, 34, 8) ou d'Athéna Aléa à Tégée (Pausanias, VIII, 47, 3).

[1063] Pausanias, VII, 23, 4. Trad. Yves Lafond.

d'elle qu'il soit question, tant cette configuration rappelle d'autres dévolutions sacerdotales masculines juvéniles rapportées par le Périégète. Le jeune prêtre est donc un *pais* ; et *pais* il demeure, jusqu'à la pousse de sa première barbe. Il semble, donc, que l'on ait déjà largement dépassé les simples premiers signes de puberté. À la suite d'autres (Labarde, 1953 ; Vidal-Naquet, 1968), Chankowski considère que l'*hèbè* "officielle", propre à chaque cité, est reportée par rapport à l'*hèbè* biologique[1064]. La tension qui semble émerger en première instance entre ces deux possibles usages de l'*hèbè* (biologique et sociale), perd en intensité si l'on considère que la catégorisation à partir du biologique est toujours déjà sociale. Nous ne sommes pas plus avancés pour autant. Quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas mésestimer cette pousse de la première barbe : plusieurs épigrammes votives en font une offrande privilégiée du passage à l'âge d'homme[1065] ; dans un cadre où il n'est pas fait explicitement référence à une offrande, mais où, étant donné que l'épigramme nous est rapportée aussi dans le même volume consacré aux épigrammes votives, l'on peut suggérer qu'il s'agit bien de cela, voici ce qu'il nous est dit :

« De l'occident, Marcellus revenait, rapportant les dépouilles de la guerre aux confins montagneux de l'Italie. Il a, pour la première fois, rasé sa barbe blonde ; c'est bien ce que voulait sa patrie : envoyer un enfant (*pais*) et recevoir un homme (*anèr*)[1066]. »

Suffisamment explicite, cette épigramme se passe de commentaires quant à la façon dont la barbe semble faire l'homme. Ce qui affleure à peine de quelques épigrammes votives semble amplement confirmer par ce que l'Anthologie grecque nous apprend de l'amour des garçons. Ici, la limite de la décence à aimer s'arrête à la barbe. Plusieurs épigrammes évoquent le départ d'un amoureux imberbe et la déception qu'éprouve son amant lorsque celui-ci revient barbu[1067]. À travers la naissance de la barbe, c'est, avec la jeunesse, la beauté qui s'envole[1068] ;

[1064] Chankowski Andrzej, *op. cit.*, p. 71.

[1065] Par exemple, cf. Anthologie Palatine, VI, CUF, 1960, 198 et 242. Trad. Pierre Waltz.

[1066] Anthologie Palatine, VI, 161. Il s'agit de Marcellus fils d'Octavie et neveu d'Auguste ; la guerre dont il est question est la campagne qu'il fit contre les Cantabres en 25 av. notre ère, alors âgé de moins de 18 ans. Waltz qui commente cette épigramme en note 2 p. 90, estime également que si cette pièce se trouve dans le livre VI, c'est qu'il faut entendre qu'il a rasé sa barbe blonde et en a fait offrande à une divinité.

[1067] Anthologie Palatine, XII, 24 ; 26.

[1068] Anthologie Palatine, XII, 33 ; 35 ; 36 ; 39.

une beauté sociale qui signifie la nécessité pour l'amant de mettre fin à une relation de type pédérastique, sous peine que celle-ci ne devienne bien autre chose. La barbe, donc, comme limite de la relation pédérastique. Mais un âge, aussi, semble-t-il, dans cette épigramme de Straton (milieu du II^{e} siècle de notre ère) :

« Douze ans, bel âge, qui m'enchante ! Mais l'enfant de treize ans a beaucoup plus d'attraits ! Avec deux fois sept ans, vous avez une fleur des Amours plus exquise. Encore plus charmeur celui qui va achever son troisième lustre. Seize ans, année de dieux ! Dix-sept n'est pas pour moi : réservé à la chasse de Zeus !
Si d'un gars plus âgé encore on est épris, ce n'est plus jeux d'enfants, c'est chercher la réplique[1069]. »

Dix-huit ans, donc. Âge de la première barbe, fin de la beauté des garçons[1070] ; âge aussi, dans bon nombre de cités, de l'entrée dans l'éphébie ; âge où l'on devient *ek paidôn*. Voilà donc l'âge à partir duquel l'individu masculin atteindrait l'*hèbè* pour en quelque sorte ne plus jamais la quitter. Mais quel rôle alors faire tenir dans un schéma si simple à la puberté biologique en tant que telle – celle qui, aux yeux du *Peri Hebdomadôn*, permet la première production de sperme et justifie qu'à la suite de Solon, ce traité pose comme une étape de la vie humaine la fin de la deuxième hebdomade, soit vers quatorze ans ? Débarrassés d'une éphébie encombrante qui ne semble pas trouver, en dehors de sa propre existence, de correspondances (institutionnelles, rituelles, etc.) permettant d'assurer que les sociétés grecques ont cherché à mettre, partout et toujours, cette tranche d'âge en exergue[1071], ferions-nous face à une division simple de la jeunesse grecque en *paides* et *neoi* ?

[1069] Anthologie Palatine, XII, 4, CUF, 1994. Texte établi et traduit par Robert Aubreton (avec le concours de Félix Buffière et Jean Irigoin).

[1070] Se pose, tout de même, la question d'une barbe qui ne pousserait qu'à 18 ans !

[1071] Chankowski Andrzej, *op. cit*., p. 61 : « Naturellement, la société connaît le groupe des “jeunes”, qui ne font pas encore partie du groupe des citoyens de plein droit, mais, à en juger par la langue, le groupe de ceux qui se trouvent au moment du passage, ceux qui viennent de parvenir à l'*hèbè*, n'est pas distingué par une terminologie officielle. »

B.III.2.3.b D'une simple division *paides*/*neoi* ?

En excluant de notre réflexion sur la possible existence d'une sorte de structure synchronique relativement stable et sous-jacente aux diverses organisations situées des catégories d'âge dans les sociétés grecques, le groupe des éphèbes, en raison de son caractère trop institutionnel, on pourrait, en effet, être amené à appréhender l'organisation des catégories juvéniles masculines à travers la seule distinction *paides*/*neoi*. Les premiers ne seraient, ainsi, pas encore adultes, quand les seconds le seraient déjà, tout en continuant à jouer un rôle qui les distingue néanmoins des citoyens de plein droit. On a vu comment certaines sources semblaient confirmer cette seule véritable division, et l'importance que semble revêtir dans de nombreuses cités la sortie du groupe des *paides* et le fait d'atteindre l'*hèbè* pourraient accréditer cette vision. Est-elle suffisante, néanmoins, pour penser la jeunesse grecque ?

Rien n'est moins certain. Car, nous l'avons vu, nombreuses sont aussi les occasions qui semblent faire état d'une division plus complexe ; une division qui, plus large que le seul groupe des éphèbes, semble transcender à la fois le groupe des *paides* et celui des *neoi*[1072]. Une telle catégorie correspond, peu ou prou, à l'analyse qu'Eva Cantarella a donnée du terme "*neaniskoi*" – mais qui pourrait aussi trouver quelques correspondances à travers l'usage d'autres termes : *meirakia* ; *paidiskoi* ; *ephèboi* ? Posons-nous donc cette question : qu'y a-t-il à gagner, du point de vue heuristique qui est ici le mien, à envisager la possible efficience sociale d'une telle catégorie intermédiaire ? C'est ce que j'aimerais voir en suivant le raisonnement d'Eva Cantarella[1073]. Deux précisions pour débuter, afin qu'il n'y ait pas méprise : 1. les emplois du terme "*neaniskos*/*neaniskoi*" sont extrêmement variés – on en trouve à l'Assemblée chez Aristophane – et ne permettent donc pas d'en proposer une définition institutionnelle. 2. L'apparition de ce terme est assez tardive, il ne peut donc être question d'en faire l'archétype de cette possible catégorie intermédiaire[1074]. Tout au plus, il

[1072] Chez Galien par exemple.

[1073] Cantarella Eva, « "Neaniskoi". Classi di età e passaggi di status nel diritto ateniese », *Mélanges de l'École française de Rome*, Antiquité t. 102, n°1, 1990. p. 37-51.

[1074] Cf. *Ibid.*, p. 41. Cantarella rappelle qu'il s'agit d'un terme inconnu du vocabulaire hésiodique, pindarique et plus généralement lyrique. Elle estime que c'est probablement au V^e^ siècle qu'il apparaît, au cours d'un processus de spécialisation de la terminologie des âges.

peut en constituer une version située, néanmoins suffisamment explicite d'un point de vue sémantique pour nous éclairer sur les logiques socio-sexuelles qui pourraient gouverner l'existence de cette éventuelle catégorie intermédiaire. Ceci étant précisé, avançons, sans qu'il soit pour autant nécessaire d'entrer dans l'ensemble des détails de la démonstration de Cantarella.

Même si elle ne peut être confondue avec celle des éphèbes, elle estime que la catégorie des *neaniskoi* englobe cette dernière[1075]. Elle la déborde donc, et ceci, tant en amont qu'en aval. Comme à cheval sur d'autres possibles formes de catégories d'âge plus institutionnelles, le *neaniskos* peut être ou bien mineur ou bien majeur. Mais ni n'importe quel mineur ni n'importe quel majeur : seulement les mineurs qui ont atteint la puberté et les majeurs qui n'ont pas encore vingt-cinq ans, précise-t-elle[1076]. Ainsi deviendrait-on *neaniskos* dès que l'on atteint la puberté. Nous voilà donc, de nouveau, confrontés à l'*hèbè*. Toutefois, une information d'importance vient de nous être livrée qui nous permet enfin de progresser : l'on avait, en effet, eu tendance à rapprocher le fait d'atteindre l'*hèbè* de celui de devenir institutionnellement *ek paidôn*, et d'ainsi pouvoir être compté parmi les éphèbes ou les *hèbôntès.* Pourtant, ici, Cantarella envisage la possibilité pour un individu de se trouver en amont de cette sortie de la catégorie des *paides* tout en ayant déjà atteint l'*hèbè* : ainsi en irait-il de ceux qui, déjà considérés comme des *neaniskoi*, sont encore trop jeunes pour être éphèbes. Comment, alors, concilier ces informations qui de prime abord semblent contradictoires ? Bien évidemment, il faut prendre en considération l'hypothèse selon laquelle, de création relativement récente, le terme *neaniskoi* fait avant tout partie, à la différence de *paides* et de *neoi* qui ont une connotation au fort potentiel institutionnel, de ces termes qui sont avant tout « des qualifications personnelles dépourvues d'importance institutionnelle, nées dans la pratique d'un langage attentif, plus qu'au passage de seuils codifiés de la coutume

---

[1075] Cf. néanmoins Plutarque, *Cimon*, 16, 5 (trad. Robert Flacelière et Émile Chambry) où Plutarque, en rapportant une anecdote censée prendre place lors du tremblement de terre de 464, y distingue clairement ces deux catégories : « Les éphèbes et les *neaniskoi* s'exerçaient ensemble au milieu d'un portique, lorsque, quelques instants, dit-on, avant le tremblement de terre, un lièvre passa près d'eux ; les neaniskoi, tout frottés d'huile, sortirent en courant et le poursuivirent par jeu, mais les éphèbes restèrent là et le gymnase s'écroula sur eux. Ils périrent tous ensemble, et leur tombeau aujourd'hui encore est appelé Seismatias ».

Davantage enclins à l'amusement, les *neaniskoi* sont-ils ici plus jeunes que les éphèbes ? Je me garderai bien de m'aventurer dans ce terrain interprétatif nécessairement incertain.

[1076] Cantarella Eva, *op. cit.*, p. 45.

juridique, aux caractéristiques psychologiques, aux attitudes mentales, et peut-être même à l'aspect physique des personnes, avec toutes les inévitables incertitudes que donnent (ces dérivés ?)[1077]. » Néanmoins, il ne faudrait pas pour autant sous-estimer le fort potentiel social contenu dans ce terme, et, plus généralement, dans la catégorie plus globale à laquelle il me semble qu'il doit être rattaché. Un potentiel social qui, en lui faisant jouer un rôle spécifique dans la construction du genre masculin, lui confère une efficience en matière de discrimination cultuelle[1078].

B.III.2.3.c Potentialité masculine et masculinité en devenir

Afin de progresser dans son raisonnement, Cantarella introduit quelques éléments concernant la sexualité grecque[1079]. Elle rappelle, d'abord, que la ligne de partage du dualisme sexuel grec se fait non pas autour de la dichotomie hétérosexualité/homosexualité, mais sur celle d'activité/passivité – avec la passivité comme caractéristique de la femme et du jeune de sexe masculin[1080]. Elle souligne, ensuite, la façon dont, en théorie, ce jeune est censé passer du fait d'assumer une seule position au fait d'en assumer deux : le passage est alors double – passage d'éromène, amant d'homme adulte, à celui d'homme marié dans des rapports hétérosexuels et d'éraste dans des rapports pédérastiques ; passage qui n'a rien d'évident ni d'immédiat[1081]. Rappelant certaines lois athéniennes prises en faveur d'une protection

[1077] *Ibid*. Je traduis.

[1078] Sur ce qui vient d'être dit dans ce paragraphe, cf. *Ibid*., p. 43-46.

[1079] *Ibid*., p. 47-51.

[1080] *Ibid*. p. 47. Je serai amené à revenir, plus avant, sur ces lignes de partage, quitte à y apporter quelques nuances et questionnements. Pour l'instant, tenons-nous en à ce simple rappel.

[1081] On trouve, par exemple, une mention explicite de la nécessité de ce passage dans une épigramme de Straton (cf. Anthologie Palatine, XII, 228, CUF, 1994. Texte établi et traduit par Robert Aubreton avec le concours de Félix Buffière et Jean Irigoin) : « Qu'un trop jeune garçon, dans son inexpérience (παῖδα μὲν ἠλιτόμηνον ἐς ἄφρονα καιρὸν), commette une faute, l'infamie retombe davantage sur celui qui l'entraîne, son amant. Une fois dans l'adolescence, jouer le rôle passif entre amants du même âge (ἐν νεότητι παρήλικα παιδικὰ πάσχειν), c'est deux fois plus honteux pour celui qui se donne encore à l'autre. Mais il est un temps pour un couple, Moeris, où ce n'est plus indécent, un temps où ce ne l'est pas encore : tel est notre cas pour l'heure, à moi comme à toi. »

Bien sûr, Cantarella précise que tout cela reste du domaine de la théorie : p. 47 : « Il pouvait arriver qu'un

(sexuelle) des *paides*, elle souligne que leur objectif est de faire échouer les tentatives de séduction des plus jeunes. Mais qui pourraient être les assaillants ? Des adultes, bien évidemment ; mais, à en croire Eschine, certains *neaniskoi* également : dans son *Contre Timarque*[1082], il précise en effet que si certains d'entre eux sont autorisés à pénétrer dans les écoles et les palestres, l'accès est refusé à d'autres. Point besoin de s'arrêter ici sur les nombreuses questions que soulève ce passage en matière d'éducation ; je soulignerai seulement, avec Cantarella, qu'il semble suggérer l'existence d'une séparation entre les *paides* et ceux qui, parmi les *neaniskoi*, sont encore mineurs[1083]. Eschine, sans en dire plus, explique que le législateur athénien a précisé cet âge où il est permis pour les *neaniskoi* de pénétrer palestres et écoles. Pour Cantarella : les *paides* ont moins de 14 ans ; les plus jeunes des *neaniskoi* ont entre 14 et 17 ans. Ainsi conclut-elle son analyse :

« *Neaniskos*, en somme, est le mot que la langue commune créa et introduisit dans l'usage, sur la base d'une évidente constatation : celle de l'effraction qu'une quelconque règle juridique tentant de fixer un passage d'âge introduit inévitablement [...], en ignorant et en oubliant les nécessaires nuances et les incertitudes des parcours humains et les différents et difficiles mûrissements individuels. […] Si, pour le droit, le passage de l'âge mineur à l'âge majeur est marqué par l'accomplissement des dix-huit ans, la conscience sociale, en percevant l'inévitable caractère abstrait de ce terme, reconnaît que le passage, en réalité, se produit dans le cours d'une période qui dure nécessairement quelques années (celle qui court, comme nous l'avons vu, entre quinze et vingt-cinq ans environ). Et, par conséquent, considéra ceux qui traversent cette période (les *neaniskoi*, justement) comme des personnes au statut incertain et bivalent : en même temps enfants et jeunes, et donc en même temps dissipés et raisonnables, disciples et professeurs, aimés et amants[1084]. »

---

mineur, désormais proche du seuil de l'âge majeur, fût tenté d'assumer, et parfois assumât un rôle actif avec le *paides* d'âge inférieur ; de l'autre, il pouvait arriver que, même après dix-huit ans, il continuât à être membre passif d'un rapport homosexuel. » Je traduis.

[1082] Eschine, *Contre Timarque*, 10.

[1083] Cantarella Eva, *op. cit.*, p. 50. Selon elle, la loi gymnasiarchique de Béroia confirme cette hypothèse : elle défend ainsi aux *neaniskoi* d'approcher les *paides* et de parler avec eux. Cantarella explique que la loi chercher à éviter une pratique réprouvée par la cité, à savoir le fait qu'un *neaniskoi* tente de séduire un plus jeune que lui : du point de vue de la norme, l'éraste doit demeurer un homme mûr.

[1084] *Ibid.*, p. 51.

L'idée de cette ambivalence m'intéresse. Couplée à la façon dont Chankowski propose d'envisager l'*hèbè* comme une chose atteinte une fois pour toutes, elle permet d'introduire la question de la masculinité (*andreia*) dans la matrice grecque de production du genre. À partir d'une analyse du texte de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Judith Butler suggère :

« Si le genre est quelque chose que l'on devient – mais une chose qui ne peut jamais être –, alors le genre est lui-même une sorte de devenir ou d'activité. Dans ces conditions il ne faudrait pas envisager ce genre comme un nom, une chose substantive ou encore un marqueur culturel statique, mais plutôt comme une sorte d'action continue et répétée[1085]. »

Suivons cette hypothèse du genre comme "devenir". L'idée d'un processus continu « d'action culturelle/corporelle » a, chez Butler, comme but, la mise en exergue des possibilités de subversion du caractère binaire du genre. Il s'agit plus modestement, ici, d'user de cette idée de « devenir » non pas pour subvertir le genre, mais pour comprendre la construction contraignante de celui-ci dans l'antiquité et le champ des possibles sexuels qui en découle. Si la sexualité antique s'organise grossièrement autour de l'opposition actif/dominant *vs* passif/dominé, et si, bien qu'elle se situe entièrement du côté du masculin, l'"activité" n'est pas l'apanage de tous les hommes, mais des seuls citoyens, il en découle, alors, un lien patent entre activité politique et activité sexuelle – lien qui s'exprime par la pleine citoyenneté. Or, cette citoyenneté n'est pas toujours donnée ; entre l'innée et l'acquis, elle est potentiellement en germe chez les individus de sexe masculin et d'ascendance citoyenne. Elle ne se développe et ne peut s'exprimer que progressivement, à partir d'une potentialité : elle est donc en devenir. La pleine masculinité, à savoir l'*andreia*, lui étant consubstantielle, cette dernière n'est aussi, de fait, qu'en devenir. Pourtant, il faut voir que bien qu'interdépendantes, citoyenneté et masculinité ne sont pas deux objets de même nature. Statut social et politique, la citoyenneté est également éminemment légale[1086]. Elle n'est, certes, qu'en devenir dans la personne des jeunes grecs d'ascendance citoyenne, mais a toutes les chances de devenir effective : il s'agit d'un devenir qui, normalement, doit advenir. La masculinité active, quant à

[1085] Butler Judith, T*rouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006 (1990), p. 224. Trad. Kraus Cynthia.

[1086] Cf. par exemple, la docimasie subie par les éphèbes avant leur inscription sur les listes des dèmes.

elle, n'est au mieux qu'une représentation de l'idéal masculin grec par les Grecs eux-mêmes (*andreia*), au pire un concept moderne pour penser les rapports répressifs et productifs de genre dans l'antiquité grecque – concept qu'il faut donc se garder de réifier. En ce sens, la masculinité qui implique l'unique possibilité d'assumer un rôle sexuel actif se présente avant tout comme un idéal que la seule citoyenneté permet d'approcher. En germe dans le corps des individus de sexe masculin nés de citoyens, cet idéal est donc un devenir, mais un devenir toujours en devenir – puisqu'il est un idéal et dépend donc d'une activité continue[1087]. Ceci étant dit, il ne s'agit pas de nier que ce devenir, à travers l'accès à une sexualité "active" notamment, est plus ou moins effectif selon l'âge et le statut de l'individu. Ainsi, tandis qu'il grandit, l'individu masculin s'approche toujours un peu plus de cet idéal – même si celui-ci n'est finalement toujours qu'en devenir, les deux n'étant pas contradictoires. J'y reviendrai.

Qu'en retenir ? Si l'*andreia* comme idéal n'est toujours qu'en devenir, l'approche de son atteinte est fondamentalement liée au fait de devenir adulte et d'ainsi devenir *ek paidôn*. Or, de ce qui précède, il semble qu'il soit tout à fait possible d'être pubère sans pour autant encore approcher cette *andreia* qui permet d'assumer une sexualité active : c'est notamment le cas de ces trop jeunes *neaniskoi* à qui l'on refuse la possibilité de déjà devenir éraste. Entre majorité légale et *andreia* idéale, il y a comme une tension qui transparaît de l'existence de cette sorte de catégorie intermédiaire dont les *neaniskoi* ne sont qu'une forme particulière, catégorie qui,

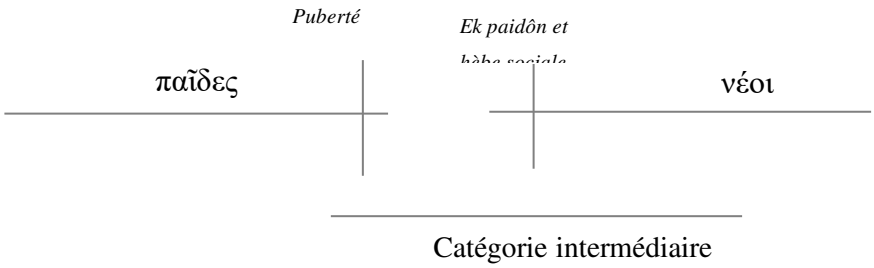
[1087] Cette tension entre inné et acquis – qu'exprime parfaitement l'idée de devenir – me paraît bien mise en évidence par un commentaire qu'a donné Violaine Sébillotte Cuchet, dans une synthèse de 2008 où elle propose de faire un point sur les recherches récentes dans le domaine du genre dans l'antiquité grecque, d'un article d'Ana Iriarte sur la nudité héroïque (Iriarte Ana, « Le genre des habits et le tissage de la nudité en Grèce ancienne », *in* Sebillotte Cuchet Violaine et Ernoult Nathalie (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2007, p. 289-301). Sébillotte Cuchet rappelle en effet que la nudité héroïque est l' « expression d'une *andréia* que les Grecs localisent dans le corps masculin et pensent ainsi comme naturelle ». Voici pour l'inné. Néanmoins, Ana Iriarte a souligné que la représentation grecque du corps masculin, constitué de fibres et de muscles, pouvait être rapprochée du verbe *néô* (filer). Violaine Sébillotte Cuchet commente ainsi : « Sans aller jusqu'à supposer une féminisation des corps masculins l'hypothèse a l'intérêt de rappeler combien la nudité athlétique, dont le tissu musculaire était conçu comme le résultat d'un tissage, apparaissait aussi aux yeux des Grecs comme le résultat d'un travail et d'un exercice régulier, bref comme relevant de l'artifice. » Voilà pour l'acquis. Elle ajoute : « Le corps idéal exprime alors le genre au-delà du sexe, ou plutôt, en créant du masculin, il sur-interprète le corps. » Cf. Sébillotte Cuchet Violaine, « Représenter les sexes. Réflexion à partir de publications récentes sur le genre et l'antiquité grecque », *Perspectives*, 2008, p. 21-22.

tout en n'étant pas institutionnelle, n'en exerce pas moins un rôle socio-sexuel et, j'en ferai l'hypothèse dans ce qui suit, rituel de premier ordre. Ainsi semble résolue la trop grande pauvreté que constituerait une appréhension de la jeunesse grecque à travers la simple division *paides*/*neoi*. En transcendant ces deux catégories, une catégorie comme celle des *neaniskoi* permet de complexifier ce qui me semble constituer une structure stable et sous-jacente aux organisations spécifiques des âges juvéniles dans les sociétés grecques. Elle résout, aussi, une éventuelle contradiction entre âge de la puberté biologique et âge de la première barbe, conférant à la seconde une dimension éminemment sociale en lien avec le fait de devenir *ek paidôn*[1088]. Schématiquement, ainsi pourrait-on représenter cette structure :

-de 7 ans à la puberté (vers 14 ans ?) : *paides anèboi*.

-de la puberté biologique à la majorité légale (le fait de devenir *ek paidôn*, de voir, socialement, pousser sa barbe, et du même coup, de devenir *hèbôntès*) : le groupe des *paides* pubères, comprenant notamment les plus jeunes des *neaniskoi*.

-de la majorité légale à l'effectivité des prérogatives adultes : le groupe des *neoi* (comprenant les plus âgés des *neaniskoi*, les éphèbes, les jeunes rattachés aux collèges de *neoi*)



[1088] Cf. par exemple, Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, v. 664-667 (traduction P. Mazon, CUF, 1931, légèrement modifiée par Chankowski A., *op. cit*. p. 58) :

« Ni le jour où il s'évada des ténèbres du sein maternel, ni quand il grandissait, ni quand il atteignit l'hèbè, ni quand se formait en touffes le duvet sur son menton. »

« ἀλλ᾽ οὔτε νιν φυγόντα μητρόθεν σκότον
οὔτ᾽ ἐν τροφαῖσιν, οὔτ᾽ ἐφηβήσαντά πω,
οὔτ᾽ ἐν γενείου ξυλλογῇ τριχώματος, »

Où l'on voit que l'*hèbè* semble ici commencer, visiblement, avant la pousse de la première barbe. Chankowski commente ainsi ce passage : « Le poète y distingue manifestement trois seuils dans la vie d'homme : la naissance, l'aboutissement à l'*hèbè* et l'âge pleinement adulte. Celui qui a franchi la deuxième étape est désigné par le participe ἐφηβήσαντα. Un homme peut donc être déjà en *hèbè*, sans être pleinement adulte ».

À l'issue de cette tentative de synthèse, une question demeure, néanmoins : dans un schéma de pensée où la pousse de la première barbe revêt une importance si cruciale dans le chemin qui mène vers l'idéal qu'est l'*andreia*, qu'advient-il de la puberté biologique en la matière ? Car il semble que ce soit pourtant elle qui, notamment, permette de recruter de jeunes *paides* pour assurer les sacerdoces juvéniles masculins. Quel nouveau statut confère-t-elle alors au jeune *pais* sinon celui d'entrer en tant qu'éromène dans une relation de type pédérastique ? Et est-ce la raison pour laquelle ceux-ci ne peuvent plus assumer ces sacerdoces une fois celle-ci atteinte ? Gardons pour le moment ces questions en mémoire.

C Religion, genre et sexualité : garçons et filles face à la sexualité adulte

C.I *Garçons et filles face à face : les complexes cultuels comme lieux privilégiés de rencontre amoureuse ? (Pour une anthropologie du regard)*

C.I.1 Des contextes rituels qui “excitent” au mariage ?

C.I.1.1 *L'idéal platonicien du mariage*

« En effet, pour les associations et les unions matrimoniales, il est nécessaire qu'on cesse d'ignorer les familles où l'on prend femme, les fiancées elles-mêmes et ceux à qui on les donne en mariage, en attachant le plus grand prix à ne faire aucun faux pas en pareille matière dans toute la mesure du possible. Il faut donc, en vue d'une affaire aussi sérieuse, régler aussi nos jeux, où danseront les *koroi* et danseront aussi les *korai*, à la fois observant et se laissant observer de façon réfléchie et en profitant d'un âge qui offre des occasions plausibles, nus les uns et les autres dans les limites qu'une sage réserve impose à tous[1089]. »

[1089] Platon, *Lois*, VI, 771e-772a, CUF, 1965. Trad. Édouard des Places : « Τῆς οὖν τοιαύτης σπουδῆς ἕνεκα χρὴ

L'affaire est donc entendue. Dans la cité platonicienne, les jeux ou concours seront l'occasion d'une entremise entre garçons et filles, en vue de mariages raisonnables – au sens de réfléchis. Dansant les uns et les autres, les jeunes gens sont invités à pénétrer, avec discernement (*meta logou*), dans un dispositif d'échanges de regards. Il est difficile de trancher pour savoir si garçons et filles dansent ensemble, en même temps, où s'ils dansent chacun leur tour. La répétition du participe présent *chôreuôn*, qualifiant une fois les garçons et une fois les filles, pourrait faire pencher la balance en faveur d'une pratique séparée ; mais inversement, l'expression "ἅμα δὴ" qui précède le jeu de regard, paraît insinuer la simultanéité. Le fait de se placer dans l'une ou l'autre de ces possibilités modifie substantiellement l'approche que l'on peut avoir de ce dispositif d'échange de regards. Dans le cadre d'une pratique commune, chacun observe et est observé tout à la fois. En revanche, dans le cadre de pratiques chorégraphiques séparées, c'est tour à tour que l'on est observateur ou bien observé. Il nous faudra donc revenir sur cette distinction plus avant en nous confrontant à la réalité cultuelle des sociétés grecques. Quoi qu'il en soit pour le moment, on notera que la polysémie du verbe θεωρέω-ῶ, entre position de spectateur et d'examinateur (passage en revue), et la palette de postures permises à travers ses caractères actif et passif, nous place face à un jeu subtil où le regard commande aux comportements à adopter. Qu'ils soient observateurs ou observés, c'est une attitude active qui est attendue de ces jeunes gens. Car dans ce cadre platonicien, l'on n'est jamais observé seulement malgré soi : on se laisse voir, on se donne à voir. L'on imagine toutefois mal ces jeux platoniciens interdits au public et l'on voit donc, assez clairement, comment sous les yeux d'une foule amassée en ces occasions ludiques, il devient vite difficile, voire impossible, pour la personne observée d'appréhender l'ensemble des regards qui viennent sur elle se poser. Pourtant, parmi ces regards, il semble en être certains qu'il faut savoir attirer et, d'une certaine manière, tenter de contrôler : ceux des jeunes gens du même âge, mais du sexe autre que le sien. Je tiens à préciser que je ne cherche aucunement à renverser la position de pouvoir qui fait de l'observateur le sujet du regard et de l'observé l'objet de celui-ci. Mais la passivité de celui qui danse, et qui est donc observé, doit

---

καὶ τὰς παιδιὰς ποιεῖσθαι χορεύοντάς τε καὶ χορευούσας κόρους καὶ κόρας, καὶ ἅμα δὴ θεωροῦντάς τε καὶ θεωρουμένους μετὰ λόγου τε καὶ ἡλικίας τινὸς ἐχούσης εἰκυίας προφάσεις, γυμνοὺς καὶ γυμνὰς μέχριπερ αἰδοῦς σώφρονος ἑκάστων ».

Ce passage intervient alors que Platon vient d'évoquer les avantages du nombre 5040.

être pensée dans le cadre plus général de réciprocité qu'offre cette idée d'alternance ou de simultanéité des positions. Comme conçus pour eux, et à travers eux, ces jeux se poseraient donc comme des occasions de jugement réciproque où, plein de discernement, et en accord avec leurs familles respectives, garçons et filles seraient pleinement impliqués dans le processus de négociation qui conduit à leurs mariages. Mariage raisonné plus que mariage de raison, donc.

L'idéal platonicien établit donc un lien patent entre concours et processus matrimoniaux. Les concours étant, on le sait, autant d'occasions cultuelles, ce lien nous incite à nous interroger de manière plus générale sur l'existence d'autres possibles liens entre complexes cultuels et mariage. Mais pour que cette interrogation soit pertinente, et pour que l'idéal platonicien soit commensurable, il nous faut d'abord définir l'identité de ces jeunes danseurs, la nature de leur statut socio-sexuel. Qui sont-ils ? Et là, malheureusement, il semble qu'aucune réponse un tant soit peu certaine ne puisse être donnée. Des *koroi* et des *korai*, voilà ce qu'ils sont selon les mots de Platon. Mais cette information n'est que de peu d'importance tant, on l'a déjà dit, l'utilisation du vocabulaire des catégories d'âge est lâche chez le philosophe. Pour mémoire, *koroi* et *korai* sont déjà les termes qu'il utilisait pour évoquer l'éducation des enfants entre trois et six ans[1090]. Cette difficulté n'est pas mince et l'on voit comment elle a pu faire hésiter les traducteurs, induisant des interprétations aux conséquences bien différentes : si dans l'édition des CUF de 1965 citée ci-avant les *koroi* et *korai* sont, pour Édouard des Places, les « garçons » et les « filles », Luc Brisson et Jean-François Pradeau, dans l'édition des œuvres complètes du philosophe dirigée par Brisson, traduisent *koroi* par « les jeunes hommes » et *korai* par « les jeunes filles[1091] ». Pourtant, Platon ne nous a pas laissés totalement démunis et la suite de son exposé semble donner raison aux partisans d'une traduction de type « les jeunes hommes ». À cette question des chœurs fait en effet suite une brève évocation du processus conduisant au mariage :

« Dans quelque famille, donc, à quelque occasion que ce soit, qu'un homme âgé d'au moins vingt-cinq ans (τῶν πέντε καὶ εἴκοσι γεγονότων ἔτη), grâce aux observations qu'il aura faites ou dont il aura été l'objet, croie avoir trouvé quelqu'un qui lui plaise et qui convienne à une union faite pour lui donner des enfants, qu'il se marie, toujours avant d'atteindre

[1090] Platon, *Lois*, VII, 793e.

[1091] Brisson Luc (dir.), *Œuvres complètes. Platon*, Paris, Flammarion, 2011.

trente-cinq ans, mais qu'il écoute d'abord comment il doit chercher la femme convenable et assortie[1092] ».

À moins d'imaginer des observations effectuées quelque dix ans plus tôt, il semble bien que Platon envisage que ces chœurs prennent place pour les garçons autour de la vingtaine et après – pour rester large. Mais, alors, se pose une autre question : sont-ils du même âge que les *korai* qu'ils y fréquentent ? La terminologie similaire pourrait avoir tendance à nous faire assimiler les uns et les autres, mais on sait, aussi, combien Platon a plaidé pour un écart d'âge significatif au mariage entre hommes et femmes. Il y aurait donc, là, une certaine incohérence dans sa pensée. De plus, même si demeurent les problèmes de traduction soulevés par Brulé quant à la traduction des *Chœurs* de Calame (filles ou jeunes filles, voire jeunes femmes), l'assimilation des *korai* aux *parthenoi* est assez fréquente pour que celles-ci soient comparées à celles-là. Or, l'on a déjà dit que les *parthenoi* étaient relativement jeunes, du moins toujours plus jeunes que ces éventuels jeunes hommes de vingt-cinq ans. L'affaire serait donc entendue, les *korai* seraient des *parthenoi* là où les *koroi* seraient des *neoi*. Il y aurait entre les deux un différentiel d'âge non négligeable. Pourtant, il est aussi des exemples – et l'on en a vu un avec Platon – où le terme *koroi* permet également de désigner des garçons plus jeunes, ce que l'on a décrit comme *paides*. La terminologie n'est donc pas seule en cause ; il s'agit surtout, à nouveau, d'une question d'appariement des sexes en fonction des âges. Le seul prisme de l'âge constitue donc visiblement une impasse. Il faut procéder autrement – en étant à la fois plus précis et plus général – et se poser la seule question qui faille sens à mes yeux : est-ce que ce dispositif platonicien d'observation de l'autre en contexte rituel, en vue du mariage, a le moindre rapport avec la réalité rituelle et sexuelle des sociétés grecques – en d'autres termes, dans quelle mesure peut-il être appréhendé comme un modèle ? À partir de là, il nous sera alors possible de revenir sur la question des âges en contexte cultuel et sur les associations rituelles lors desquelles garçons et filles agissent de concert.

[1092] Platon, *Lois*, VI, 772d.

C.I.1.2 *Plutarque à Sparte*

Korai et *koroi* : l'association n'est pas si commune. Dans les *Apophtegmes Lacédémoniens*, Plutarque leur prête néanmoins des éléments de nature religieuse en commun : « Κόραις καὶ κόροις κοινὰ τὰ ἱερά[1093]. » Sont-ce des sanctuaires qu'ils partagent[1094] ? Ou bien des cérémonies religieuses[1095] ? Les implications de l'une ou l'autre traduction divergent. Si garçons et filles de Sparte ont en commun des sacrifices, cela signifie qu'ils procèdent conjointement à la même pratique rituelle, et donc qu'ils collaborent. Nous aurions donc là une pièce supplémentaire à verser au dossier des pratiques conjointes. S'il s'agit simplement de sanctuaires communs, alors rien n'oblige à considérer que les pratiques rituelles y prenant place, réunissent en même temps, dans le but qu'ils procèdent ensemble, garçons et filles. Cette évocation reste donc de peu d'aide.

Dans sa *Vie de Lycurgue*, Plutarque se veut plus précis – décisif, dirais-je même, pour ce qui nous intéresse. Alors qu'il disserte des choix du législateur en matière d'éducation des *parthenoi*, voici ce qu'il écrit :

« Écartant la mollesse d'une éducation casanière et efféminée, il n'habitua pas moins les *korai* que les *koroi* à paraître nues dans les processions, à danser et à chanter lors de certaines cérémonies religieuses en présence et sous les yeux des *neoi*[1096]. »

Il y a ici, à n'en pas douter, quelque chose de l'idéal platonicien. À y regarder de près, pourtant, la configuration est différente et cet écart me semble essentiel. Il est toujours aussi délicat de savoir si *koroi* et *korai* agissent de concert ou si les processions et chœurs dans lesquels ils apparaissent les uns et les autres nus, sont non mixtes d'un point de vue du sexe des acteurs. Mais ils partagent *a minima* une expérience, celle de processionner et de former ces chœurs « en présence et sous les yeux des *neoi* » ; ils ont donc en commun d'être l'objet de

[1093] Plutarque, *Mor*. 239c (= *Apophtegmes Lacédémoniens*).

[1094] Cf. Calame Claude, *Chœurs*, *op. cit*., p. 262 note 171.

[1095] C'est la traduction qu'en propose François Fuhrmann (CUF, 1988) en s'appuyant sur Plutarque, *Lyc*, 14, 4.

[1096] Plutarque, *Lyc*. 14, 4 : « Ἀφελὼν δὲ θρύψιν καὶ σκιατραφίαν καὶ θηλύτητα πᾶσαν οὐδὲν ἧπον εἴθισε τῶν κόρων τὰς κόρας γυμνὰς τε πομπεύειν καὶ πρὸς ἱεροῖς τισιν ὀρχεῖσθαι καὶ ἄδειν τῶν νέων παρόντων καὶ θεωμένων. »

leurs regards. La configuration n'est ainsi plus ici duelle ; il s'agit plutôt d'un triptyque, un triptyque au sein duquel les *koroi* ne sauraient, selon mon interprétation, être confondus avec les *neoi*. Que celui-ci soit effectif au sens où il se donnerait rituellement à voir lors d'une pratique réunissant conjointement *koroi/korai* sous le regard de *neoi*, ou qu'il relève uniquement du domaine de l'idéel et qu'il faille alors l'appréhender seulement comme une structure gouvernant la logique à l'œuvre dans le caractère effectif des pratiques rituelles juvéniles masculines et féminines, importe finalement peu. Car l'une ou l'autre de ces possibilités suggèrent la même évidence : *koroi* et *korai* partagent, aux yeux des *neoi*, une certaine similarité statutaire sur laquelle nous reviendrons. Le verbe θεωρέω-ῶ est à nouveau à l'honneur. Il n'est cependant plus le fait que des seuls *neoi* qui, en spectateurs, sont ceux qui observent, examinent, contemplent. Les filles ne sont néanmoins pas entièrement passives pour autant :

« Quelquefois même elles leur lançaient à propos des railleries, lorsqu'ils avaient commis quelque faute, ou, au contraire, elles faisaient dans leurs chants l'éloge de ceux qui en étaient dignes. Elles inspiraient ainsi aux *neaniskoi* un grand amour de la gloire et une grande émulation pour la vertu. Car celui qui s'était entendu louer pour sa bravoure et qui était renommé parmi les *parthenoi* s'en retournait exalté par les éloges, tandis que la morsure des plaisanteries sarcastiques dont ils étaient l'objet ne leur était pas moins sensible que les réprimandes les plus sérieuses, parce que tous les citoyens, y compris les rois et les gérontes se réunissaient pour assister à ses spectacles[1097] ».

Considérons que les *neaniskoi* dont il est question ici sont les *neoi* sous les yeux desquels défilent et dansent les *parthenoi*, et non les *koroi*. Une certaine réciprocité du regard, quelque chose comme cette double posture que proposait Platon, semble donc de mise ici. Mais les *neoi* gardent l'avantage. Et si le regard traduit bien un rapport de pouvoir, ce sont eux qui dominent. Ainsi, dans un passage largement inspiré de Platon, Plutarque ajoute à propos

[1097] Plutarque, *Lyc*. 14, 3. « Ἔστι δὲ ὅτε καὶ σκώμματα λέγουσαι πρὸς ἕκαστον εὐχρήστως ἐπελαμβάνοντο τῶν ἁμαρτανομένων· καὶ πάλιν εἰς τοὺς ἀξίους αὐτῶν ἐγκώμια μετ' ᾠδῆς πεποιημένα διεξιοῦσαι, φιλοτιμίαν πολλὴν καὶ ζῆλον ἐνεποίουν τοῖς νεανίσκοις. Ὁ γὰρ ἐγκωμιασθεὶς ἐπ΄ ἀνδραγαθίᾳ καὶ κλεινὸς ἐν ταῖς παρθένοις γεγονὼς ἀπῄει μεγαλυνόμενος ὑπὸ τῶν ἐπαίνων· αἱ δὲ μετὰ παιδιᾶς καὶ σκωμμάτων δήξεις οὐδὲν ἀμβλύτεραι τῶν μετὰ σπουδῆς νουθετημάτων ἦσαν, ἅτε δὴ πρὸς τὴν θέαν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις πολίταις καὶ τῶν βασιλέων καὶ τῶν γερόντων συμπορευομένων. »

de ces occasions religieuses :

« C'était aussi un moyen d'exciter au mariage que ces processions, cette nudité et ces luttes des *parthenoi* sous les yeux des *neoi* (ἐν ὄψει τῶν νέων), qui se sentaient entraînés, comme dit Platon, par la force contraignante de l'amour, bien différente de celle de la géométrie[1098]. »

Celui qui a l'initiative du regard semble donc avoir l'initiative tout court. Et, au-delà d'une éventuelle réciprocité, cette initiative reste aux mains des hommes ; du moins aux mains de ceux qui font montre de leur bonne foi quant à l'adéquation de leur vie aux normes de l'*andreia*. Plutarque précise, en effet, que Lycurgue a choisi d'exclure de ces exercices gymniques féminins, les célibataires (*agamoi*), cherchant à jeter ainsi sur eux l'infamie[1099].

C.I.2 Les amoureux d'Éphèse : archétype des "frairies antiques" ?

Les contextes rituels, ou certains d'entre eux du moins, apparaissent aux yeux des philosophes et législateurs comme des occasions privilégiées de rencontres entre garçons et filles à visée matrimoniale. Mais le soupçon de potentialité sexuelle de ces fêtes civiques déborde plus largement ce seul cadre de l'utopie législative et constitue notamment un ressort privilégié du roman grec[1100]. Sans conférer au genre romanesque un crédit sans faille en termes de réalités cultuelles, l'on peut pour le moins gager qu'une forme de vraisemblance devait concourir au succès d'une scène prenant pour cadre des pratiques cultuelles. Dans son roman *Les Éphésiaques*, Xénophon d'Éphèse narre la rencontre amoureuse de deux jeunes gens, Habrocomès et Anthia. À Éphèse, apprend-on, au cours de la fête patronale d'Artémis, une procession rejoignait le temple, à partir de la ville, sur une distance de sept stades :

« Toutes les *parthenoi* du pays devaient, richement parées, marcher en procession

[1098] Plutarque, *Lyc*. 15,1.

[1099] *Ibid.*

[1100] Cf. notamment Lalanne Sophie, *Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, La Découverte, 2006.

solennelle, et, pareillement, les éphèbes de l'âge d'Habrocomès : car celui-ci, âgé de seize ans, comptait déjà parmi les éphèbes et marchait au premier rang du cortège. Une foule nombreuse était accourue à ce spectacle, gens du pays aussi bien qu'étrangers : la coutume voulait en effet qu'en cette fête on choisît des fiancés aux *parthenoi* et des femmes aux éphèbes[1101] ».

Cette procession apparaît comme un prélude à une série de mariages émergeant de la rencontre de deux groupes rituels, celui des *parthenoi* et celui des éphèbes. Xénophon d'Éphèse nous livre donc, presque clef en main, un angle de vue privilégié d'interprétation de cette procession et, pourrions-nous éventuellement être tentés de penser, des regroupements religieux de garçons et de filles d'une manière plus générale – ainsi pourrait-il en aller de même des cultes conjoints où coopèrent *paides* et *parthenoi*. Ce serait, pourtant, faire preuve de trop d'empressement que de conclure ainsi, sans avoir préalablement cherché à analyser les statuts socio-sexuels des acteurs en jeu dans cet épisode romanesque et la façon dont les groupes dont ils émanent interagissent. Les filles sont des *parthenoi*, nous voilà maintenant habitués. Quant aux garçons, ce sont des éphèbes ; et l'on apprend que du haut de ses seize ans, Habrocomès, même si sa grande beauté le distingue de ses camarades, fait probablement partie des plus jeunes de son groupe. Certes, ces jeunes ne sauraient être rapprochés, sans précautions, des jeunes hommes de vingt-cinq ans de la cité platonicienne. Néanmoins, ils ne sont déjà plus des *paides* – Habrocomès compte déjà parmi les éphèbes, précise-t-on. Même si cet âge de seize ans apparaît quelque peu précoce, il faut considérer que ces éphèbes font plus généralement partie des *hèbôntes*. Qu'en est-il maintenant de la participation à la procession en soi ? Faisons-nous réellement face à ces pratiques conjointes qui nous occupent ici ? Rien de moins évident. Revenons au récit de Xénophon d'Éphèse quant au déroulement de la procession :

« Et lorsque passa le groupe des *parthenoi*, le nom d'Anthia était le seul dans toutes les bouches. Mais quand Habrocomès parut avec les éphèbes, alors, si beau que fut le cortège des *parthenoi*, on ne songea plus à les regarder, et tous, tournant les yeux vers lui, s'écrièrent extasiés : ‘‘Habrocomès est beau, nul ne lui est comparable, il est, en beauté, l'image d'un dieu !’’ » Une fois au temple, Xénophon poursuit : « La procession avait pris fin, et toute la

[1101] Xénophon d'Éphèse, Les *Éphésiaques ou le roman d'Habrocomès et d'Anthia*, I 2, 2-3, trad. Dalmeyda Georges.

foule était entrée dans le sanctuaire pour accomplir les sacrifices ; l'ordre du cortège était rompu : hommes et femmes, éphèbes et *parthenoi* se trouvaient réunis : tous deux se voient alors, Anthia se sent conquise par Habrocomès et Habrocomès est vaincu par l'amour[1102]. »

Les sentiments romanesques qui emplissent les deux protagonistes sont de peu d'importance. Plus instructive, en revanche, est la nécessité d'une dissolution de l'ordre de la procession pour que les deux futurs amoureux puissent enfin se voir. Avant l'évanouissement du cadre rituel, ils sont en effet, certes, chacun sous les regards des autres, mais pas sous le regard l'un de l'autre. Les *parthenoi* et les éphèbes forment donc ici deux groupes bien distincts ; et non ce groupe composé de deux moitiés symétriques qui semble caractéristique des réunions de *paides* et *parthenoi*. Ils ne pratiquent pas ensemble, mais côte à côte. Plus qu'un détail, cette subtilité me semble essentielle et distingue ce type de contexte rituel de ceux où *paides* et *parthenoi* sont strictement associés. On remarque par ailleurs que, à l'instar de l'idéal platonicien et des descriptions de Plutarque, Anthia et Habrocomès, ainsi que leur groupe respectif, sont ici porteurs d'une véritable potentialité sexuelle et matrimoniale – et peu importe que le mariage collectif soit ou non une invention romanesque (invention qui impliquerait d'ailleurs un différentiel d'âge très faible au mariage entre filles et garçons). Or, il me semble que ce potentiel sexuel est généralement absent des réunions de *paides* et *parthenoi* où ceux-ci agissent rituellement de concert. Raison de plus pour distinguer ceux-ci de ceux-là. Dans les pages qui vont suivre, je ferai l'hypothèse que les associations rituelles d'individus des deux sexes ne sont possibles qu'entre certaines catégories d'âge, l'atteinte de l'*hèbè* sociale par les garçons rendant la fréquentation rituelle des filles impossible. Et pourtant, il est possible qu'une exception éphésienne confirme la règle. Commençons donc par elle.

La notice de l'*Etymologicum Magnum* qui rapporte le récit étiologique d'une fête en l'honneur d'Artémis Daitis près d'Éphèse[1103] a parfois été rapprochée du récit de Xénophon d'Éphèse[1104]. On y rapporte l'installation mythique, dans une prairie au bord de la mer, par les

[1102] *Ibid*., I 2, 8 - 3, 1.

[1103] *Et. Mag*., *s.v. Daitis*, 252, 11 *sq.*

[1104] Par exemple par Brelich Angelo, *Paides*, *op. cit*., p. 355-65 ; Calame Claude, *Chœurs*, *op. cit*., p. 180 *sq.* ; Brulé Pierre, *Fille*, *op. cit*., p. 219.

korai et les éphèbes d'Éphèse, d'une statue d'Artémis apportée par la fille du roi, Clyménè. C'est elle qui paraît conduire cette joyeuse troupe (Κλυμένη θυγάτηρ βασιλέως μετὰ κορῶν τε καὶ ἐφήβων εἰς τὸν τόπον τοῦτον παραγενο μένη) et c'est elle qui, dans ce temps du mythe, semble avoir l'initiative en matière de rituel. Ainsi, après avoir joué et pris du bon temps dans la prairie, Clyménè dit qu'il fallait régaler la déesse (ἔφη δεῖν τὴν θεὸν εὐωχεῖσθαι). Les *parthenoi* aménagent alors un lit pour accueillir la statue, en amassant différents végétaux, dont du persil ; les éphèbes qui, de leur côté, s'en sont allés ramasser du sel dans les salines alentour, l'offrent à la déesse en guise de repas ; une attention qui, semble-t-il, l'a grandement contentée. En effet, l'*Etymologicum Magnum* explique que l'année suivante, les Éphésiens ayant négligé de renouveler cette offrande, un fléau divin s'est abattu sur la région, entraînant la mort de *korai* et de *neoi*. Un oracle fut alors rendu, prescrivant aux Éphésiens en guise d'expiation, l'offrande annuelle d'un repas, à la façon de celui qui avait été offert à la déesse par les *korai* et les *parthenoi*. Voici donc la raison pour laquelle la déesse, comme le lieu où s'est déroulée cette offrande, sont désormais appelés Daitis (banquet).

Quels éléments cette notice nous livre-t-elle ? À première vue, elle semble apporter un double démenti aux hypothèses qui sont les miennes, en montrant qu'il n'est ni impossible que des *korai parthenoi* soient rituellement associées à des individus masculins ayant déjà atteint l'*hèbè* sociale (éphèbes), ni impossible que cette association se fasse dans une atmosphère, si ce n'est entièrement sexuelle, tout du moins encline au flirt. C'est tout l'esprit des "frairies antiques" mises en évidence par Louis Gernet qui semble ici rejaillir.

Et pourtant, à y regarder de près, il n'est pas sûr que cette notice invalide mes hypothèses. L'exercice auquel se prêtent *korai* et éphèbes dans le temps qui est celui de l'*aition* semble hésiter entre jeu et rituel. C'est en effet dans une ambiance ludique et de plaisir que vient l'idée à Clyménè de régaler la statue. Dans le même temps, cependant, il faut voir que le transport de la statue jusqu'en ce lieu n'a rien d'anodin et suggère que, concernant Clyménè au moins, cette sortie en compagnie des jeunes Éphésiens n'est pas dénuée de toute ambition cultuelle. Si la série de gestes qui concourt à la réjouissance de la déesse ne peut, sans précautions, totalement être assimilée à un rituel – bien qu'elle en prenne certaines formes –, on voit à travers ce qui suit qu'elle en constitue pourtant bien un, aux yeux d'Artémis tout du moins. On pourrait donc être tenté d'y déceler le prototype d'une pratique rituelle conjointe associant des *parthenoi* à des garçons ayant atteint l'*hèbè*. Néanmoins, la configuration rituelle qui s'y fait jour diffère de ces autres réunions de *paides* et *parthenoi*

qu'il va me falloir maintenant vite répertorier[1105]. Car dans ce temps du mythe, bien qu'ils arrivent à la prairie ensemble et qu'ils jouent ensemble, c'est bien en fonction d'une séparation des sexes, d'une sorte de spécialisation rituelle genrée, que s'établissent les gestes qui vont concourir à la réjouissance de la déesse. Il est à ce propos, d'ailleurs, fort dommage que ne nous soit pas connue la forme prise par le rituel historique, information qui nous aurait permis de vérifier si cette spécialisation rituelle genrée que l'on retrouve dans l'*aition* du rituel, est aussi à l'œuvre dans l'organisation des honneurs rendus à Artémis Daitis.

C.II *Les complexes cultuels comme moment hypersexualisé ? Sous le regard de... (pour une anthropologie du regard (2))*

C.II.1 Sous le regard des hommes : les *parthenoi* ont-elles une sexualité ?

Mises en scène par la littérature grecque, les fêtes publiques apparaissent donc comme les lieux idoines de potentielles rencontres amoureuses. Au-delà de ce *topos* littéraire, un second lui est lié, qui fait aussi de la fête religieuse un espace potentiellement dangereux pour les jeunes filles[1106]. L'historiographie a souvent souligné que les fêtes publiques représentaient pour les *parthenoi* une des rares occasions d'être affichées/de s'afficher sous le regard des hommes de la communauté. Selon Barbara Goff, cette présence féminine juvénile est pourtant plus qu'une simple mise à disposition d'un cheptel de filles bonnes à marier : « le discours rituel vise à produire des femmes qui s'intègrent/fonctionnent bien à l'intérieur de la culture masculine dominante, par l'intériorisation d'une version d'elles-mêmes utile à cette

[1105] Cf. tableau *infra,* p. 512.

[1106] Cf. Broder Philippe, « Sexe et politique : viol des jeunes filles et mort des puissants dans les processions grecques », *in* Hoffmann Geneviève et Gailliot Antoine (dir.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours*, Actes du colloque d'Amiens, 23-25 janvier 2008, Amiens, Encrage, 2009, p. 15-24. L'auteur rappelle comment le *topos* de la rencontre amoureuse, du coup du foudre, peut être lu comme le résultat d'un processus d'édulcoration, à partir du milieu du IV^e^ siècle a v. notre ère, du *topos* des agressions sexuelles en contexte cultuel.

culture[1107]. » La force contraignante de l'omniprésence du regard masculin a ceci de paradoxal qu'elle fait de la construction de la subjectivité féminine une reconnaissance de l'objectivation (*objectification*) des femmes en tant qu'objet de désir[1108]. Le désir féminin est en effet conceptualisé comme nécessairement transgressif, soit, qu'il conduise à une sexualité effrénée menaçant la légitimité de la reproduction du corps civique, soit, que, par le refus de toute relation sexuelle, il menace directement cette même reproduction. Il doit donc être apprivoisé par la société, et c'est cette nécessité qui doit être incorporée par la jeune *parthenos*, tout autant que les modalités de son application. Modalités d'ailleurs régies par une sorte d'injonction contradictoire : par l'affichage explicite de ses filles dans le cadre du rituel, la communauté tend en effet à produire elle-même les conditions potentielles de ce qu'elle entend pourtant proscrire, à savoir une sexualité non maîtrisée. Cette tension entre deux tendances traverse régulièrement le couple mythe/rite qui donne sens à ces complexes cultuels. Un seul exemple suffira à illustrer cette contradiction.

Près du sanctuaire d'Artémis Caryatis où dansent chaque année des chœurs de *parthenoi* lacédémoniennes[1109], on rapporte qu'autrefois, Aristomène, à la tête de la révolte que les Messéniens déclenchèrent contre Sparte, « tendit une embuscade aux *parthenoi* qui dansaient pour Artémis, et s'empara de toutes celles qui se distinguaient par la richesse et le rang de leurs pères[1110] ». Ayant une nuit confié les *parthenoi* captives à ses jeunes soldats, Aristomène les surprend ivres, en train de chercher à violenter les jeunes filles. Respectant l'usage grec, précise Pausanias, il fait alors tuer ceux de ses soldats qui étaient les plus ivres et rend les captives contre une forte rançon, certes, « mais vierges (*parthenoi*), comme il les avait capturées[1111]. » Si la motivation première de l'embuscade est pécuniaire, c'est, pourtant, rapidement la violence sexuelle qui forme l'axe autour duquel s'articule le récit. Ignorantes des choses du sexe, puisque *parthenoi*, les jeunes choreutes n'en suscitent pas moins les désirs masculins ; mais des désirs brutaux qui se changent en violence sexuelle. En refusant cette sexualité forcée, elles se placent directement sous le patronage d'Artémis, archétype divin de la *parthenos* ayant elle-même subi une tentative de rapt au cours d'une fête nocturne qu'elle

[1107] Goff Barbara, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2004, p. 5.

[1108] *Ibid*., p. 78.

[1109] Pausanias, III, 10, 7.

[1110] Pausanias, IV, 16, 9 (trad. Auberger Janick).

[1111] Pausanias, IV, 16, 10.

célébrait en compagnie des Nymphes. La violence que représente la tentative d'un acte sexuel forcé souligne l'ambiguïté statutaire dans laquelle se trouve placée la jeune *parthenos* vis-à-vis du sexe opposé. Encore occupée par les activités cultuelles de sa catégorie d'âge, elle n'en attire pas moins déjà les regards des hommes plus âgés, des regards favorisés par les modalités mêmes des activités cultuelles qu'elle assume. Dans l'imbrication mythe/rite, il se joue manifestement quelque chose de l'ordre de l'injonction contradictoire avec laquelle ces jeunes filles doivent composer. Selon Barbara Goff, il leur est fait obligation d'apprendre, tout à la fois, à distinguer les regards autorisés de ceux qui ne le sont pas, mais, aussi, à conserver leur propre regard « afin de ne pas libérer la force destructrice du désir féminin, au sein de la communauté sans méfiance[1112] ». En refusant un acte sexuel violent, les *parthenoi* figurent par leur geste cette double contrainte, comme une promesse faite à la déesse : non celle de demeurer, comme elle, éternellement *parthenos,* mais celle d'accepter sa tutelle, la seule qui les conduira légitimement vers leur future condition de *gynaikes*.

Objets mythologiques privilégiés des désirs masculins, les *parthenoi* paraissent aux yeux de leurs assaillants être des individus sexuellement désirables. Sont-elles pour autant légitimement désirables ? Le potentiel sexuel qu'elles paraissent dégager malgré elles dans les mythes est dangereux, et pour leur propre intégrité, et pour celle de la communauté. Elles doivent, en conséquence, se protéger elles-mêmes de ce potentiel qu'elles portent – ou qu'on leur fait porter ! – et donc, partant, des hommes ; tandis que la communauté doit également œuvrer à leur protection, l'alternative la plus légitime demeurant celle du mariage patriarcal et hétérosexuel. À la suite de ce que l'on a dit des nuances de statuts féminins englobés par le terme *parthenos*, il reste, pourtant, à se demander si cette hyper-sexualisation dangereuse est à mettre au crédit de l'ensemble des *parthenoi* ou seulement aux plus âgées d'entre elles. À l'instar de l'*andreia*, mais à travers des modalités toutes différentes, la féminité n'est-elle qu'un idéal toujours en devenir ? Ce n'est pas impossible ; et ce devenir aurait toujours plus tendance à advenir que l'on se rapprocherait du mariage, et donc partant, d'une sexualité reproductive : ainsi des belles *parthenoi* qui portent la corbeille. Quoi qu'il en soit, constatons

[1112] Goff Barbara, *op. cit*., p. 92.

Un passage des *Acharniens* illustre parfaitement l'incorporation des normes qui est attendue des filles : « Allons, ma fille, fais-en sorte de porter la corbeille, gentille comme tu es, les yeux baissés comme mangeant de la salade. Avance et, dans la foule, prends garde qu'on ne te grignote tes bijoux en or. » Aristophane, *Acharniens*, 241-263.

qu'à la différence des garçons, les filles n'ont pas à changer de position au sein de la relation sexuelle : passives elles doivent être, passives elles devront rester. Cette passivité n'est en outre pas intentionnelle, mais théoriquement subie : c'est uniquement l'activité de l'homme qui permet la mise en route de la passivité féminine, passivité qui, de façon contradictoire – mais en réalité non – contraste avec la suractivité sexuelle censée être inhérente, dans le domaine des représentations, à la condition de femme. C'est donc le mariage qui réalise le passage du potentiel de passivité sexuelle à la passivité au sein d'une relation sexuelle chez les femmes, là où l'*hèbè* semble, on va y revenir, permettre le passage d'une sexualité passive à une possible sexualité active pour les garçons. Peut-on, cependant, observer au sein du groupe des *parthenoi* et en fonction de leur âge, un changement de position par rapport à la sexualité, dans leur comportement rituel ? C'est une hypothèse fort probable : ainsi, concernant l'Athènes classique, Goff cherche à différencier le rituel exécuté par les jeunes arrhéphores, de la canéphorie où semble davantage être exposé au regard masculin, le corps féminin[1113]. Pierre Brulé ne pensait pas différemment. On a déjà vu qu'à ses yeux, les filles grecques traversent trois étapes – elles sont pré-pubères, puis pubères *pro tou gamou* et enfin mariées – mais elles ne connaissent cependant « qu'un seul pivotement du sacré, celui qui enregistre le passage de l'homme, le passage par l'homme ». Je ferai l'hypothèse que l'existence d'une *hèbè* seulement non décisive chez les filles entraîne comme une tension[1114], à la fois dans leurs corps, mais aussi dans leur statut, tension qui se matérialise par les relations différenciées qu'il leur est possible d'entretenir avec les différentes catégories d'âge masculines.

[1113] De la même façon, Louise Bruit explique que « les services dus aux déesses auraient ainsi pour effet, sinon pour but, de retarder l'âge au mariage, et de donner en exemple une répartition en classes d'âge qui distingue […] les *korai men aneboi*, les "filles non pubères", jusqu'à 13 ans, et les *parthenoi mechri gamou*, les "vierges jusqu'au mariage" ; ce qui n'exclut pas qu'elles puissent être fiancées (c'est-à-dire promises à un époux), dès l'âge de sept ans, voire cinq. » Cf. Bruit-Zaidman Louise, *op. cit.* §20.

[1114] Cf. Broder Philippe, *op. cit.*, p. 234 : « Les viols étaient toujours commis sur des femmes de la classe d'âge des vierges, des jeunes filles au statut sexuel et social intermédiaire : entre les petites filles prépubères qui n'éveillent pas encore le désir masculin, et les femmes mariées qui ne doivent plus éveiller que celui de leur époux légitime. Les vierges sont dans une situation équivoque : elles doivent éveiller le désir pour trouver un mari, mais un désir modéré pour conserver leur virginité réservée à l'époux, afin d'assurer une descendance légitime. »

C.II.2 Sous le regard des hommes : des garçons qui ne sont pas en reste

De cette tension sexuelle qui émane de la position d'objet des regards masculins qu'occupent les *parthenoi*, les garçons qui défilent lors des fêtes ne semblent pas totalement à l'abri. Xénophon d'Éphèse, à travers le récit malheureux des amours de Hippothoos et de Hypéranthès, nous donne à voir cette possibilité. Au livre III, Hippothoos en larme se confie à Habrocomès ; il lui raconte l'histoire de sa vie[1115]. Alors qu'il était un *neos*, il tomba amoureux d'un beau *meirakion* prénommé Hypéranthès. Cette passion née du gymnase, il ne put l'avouer à Hypéranthès qu'au cours de la *pannuchis* d'une fête périnthienne. Partagée par le beau *meirakion*, cette passion réciproque, après les premières étapes de l'amour que sont les baisers et autres caresses, finit par aboutir : « mais enfin nous pûmes saisir l'occasion d'être seuls ensemble : notre âge pareil écartait tout soupçon (καὶ τὸ τῆς ἡλικιας [ἀλλήλοις] ἀνύποπτον ἦν)[1116]. » Malheureusement, débarque un jour, non loin de là, le puissant et riche Aristomachos. Il est aussitôt subjugué par la beauté de Hypéranthès. Mais, devant le refus de celui-ci, et ne maîtrisant plus sa passion, Aristomachos, contre argent, persuade son père de lui céder le jeune *meirakion*, sous prétexte de l'instruire à Byzance ; en réalité, il le séquestre. Hippothoos, après avoir comploté avec son amoureux, s'en va alors à Byzance, armé, et pénétrant de nuit chez Aristomachos, il tue ce dernier alors qu'il est couché auprès du *pais*.

Une information livrée par ce récit est assez dure à appréhender : celle qui nous est rapportée par Hippothoos quant à l'âge similaire qu'il partagerait avec Hypéranthès. Ce dernier est en effet, tout au long de ce récit, qualifié de *meirakion* ou de *pais*. Or, en tant que *neos* pour l'un et – même si ce n'est pas explicite – adulte pour l'autre, Hippothoos et Aristomachos apparaissent tous deux plus âgés que Hypéranthès. Cette contradiction questionne les statuts socio-sexuels qui sont ceux de Hippothoos et de Hypéranthès. Hippothoos est-il un *meirakion/pais* comme Hypéranthès, ou bien est-ce ce dernier qui fait déjà partie des *neoi* ? Le choix de l'une ou l'autre de ces possibilités impliquerait une interprétation différente de ce passage. Difficile de faire un choix. Remarquons, néanmoins, que la similarité des âges vaut, aux yeux de la société, gage de pudeur dans la relation entre deux garçons.

Les regards concupiscents dont Hypéranthès est l'objet ne sont pas sans similarité avec

[1115] Xénophon d'Éphèse, *Les Éphésiaques*, III 2, 1-13.

[1116] *Ibid*., III 2, 4 (trad. Dalmeyda George).

ceux qui font des *parthenoi* leur cible. Si le texte de Xénophon d'Éphèse ne permet pas aisément de définir le statut socio-sexuel du beau *meirakion*/*pais*, il y a fort à parier que ce dernier partage néanmoins, si ce n'est la totalité, du moins quelques éléments statutaires avec les jeunes filles. Ces éléments ont trait, à mon avis, à une conception de la sexualité adulte dominée par l'idéal de l'*andreia*.

C.II.3 Petit détour par la sexualité adulte : qui sont les actifs, qui sont les passifs ?

J'ai déjà rappelé que, dans le sillage de Foucault notamment, l'historiographie de la sexualité hellène a souvent mis en évidence le fait que celle-ci se définit non par le sexe de l'individu objet du désir, mais davantage par le rôle assumé au sein de la relation sexuelle – un rôle articulé autour de l'opposition binaire passif/dominé *vs* actif/dominant[1117]. Cette focalisation spécifique établit une hiérarchie des comportements où l'activité est survalorisée. Associé à la masculinité, ce rôle sexuel actif semble en lien direct avec la possibilité uniquement masculine de participation au champ du politique. Comme en retour, pourtant, la nécessité de cette association actif/masculin interroge la première affirmation selon laquelle la sexualité antique ne serait pas déterminée en fonction du sexe du ''partenaire[1118]''. Si, en effet, l'activité est le privilège des seuls hommes, on pourrait en déduire qu'il n'est d'autre possibilité pour un homme désirant assumer son *andreia* que de tourner ses désirs vers un

[1117] Voir, cependant, les nuances apportées par Sandra Boehringer à propos des rapports homoérotiques féminins : « Ainsi, alors que les chercheurs ne cessent de dire que rien n'est sexué, il s'avère qu'il existe un point aveugle dans ce constat : les relations sexuelles entre femmes. » (Boehringer Sandra, « Le « hors champ » du sexuel : les Anciens et les relations entre femmes », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 1 | Printemps 2009, mis en ligne le 09 juillet 2009, consulté le 03 février 2016. URL : http://gss.revues.org/446 ; DOI : 10.4000/gss.446, §8). Cf. également, John Winkler qui explique que si effectivement le *kinaidos* grec n'était pas un "homosexuel", « il n'était pas non plus un individu lambda qui se décidait, un soir, à commettre un acte "kinaïdique". Le *kinaidos* était un homme socialement déviant dans la totalité de ce qu'il était […] En ce sens, le terme *kinaidos* renvoyait à une catégorie de personnes et pas uniquement à une catégorie d'actes. » (Winkler John J., *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, EPEL, 2005 (1990), p. 96-97).

[1118] Sur l'usage problématique de ce terme à des fins de description de la sexualité antique, voir les mises en garde de Sandra Boehringer (*op. cit.* §5).

individu n'ayant pas ce privilège – c'est-à-dire, dans une logique strictement binaire du genre, une femme. On aurait alors affaire à une matrice hétérosexuelle de production du genre et de la sexualité proche de celle que connaît l'occident contemporain. Ce serait, cependant, faire abstraction de la profonde inégalité des statuts sociaux qui caractérise les sociétés grecques, et ce, au-delà de l'inégalité fondée sur la différenciation sexuelle. Comme au sommet de cette hiérarchie sociale, c'est le citoyen et lui seul, qui incarne l'activité politique et, partant, l'activité sexuelle. Il est le seul à même de pouvoir revendiquer l'expression de l'*andreia*. La masculinité ne se résume donc pas, ici, au fait de posséder des caractères sexuels primaires et secondaires considérés comme potentiellement masculins, mais elle se couple d'une nécessité d'inscription (généalogique et sociale) de l'individu au sein du groupe des individus considérés comme pleinement masculins : les citoyens sexuellement actifs. Ainsi, la détermination culturelle du sexe ne détermine pas (entièrement) le genre[1119].

[1119] Doit-on pour autant considérer qu'au sein d'une telle matrice idéologique, les hommes non citoyens sont exclus de la masculinité – ou tout du moins d'une masculinité hégémonique ? C'est ce que semble suggérer l'article de Vidal-Naquet sur « Esclavage et gynécocratie », en interrogeant les éventuels liens qui unissent femmes et esclaves comme sujets potentiels de distopies mettant en péril l'ordre politique "naturel". Fils de soldats déclassés au rang d'esclave pour n'avoir pas combattu ; fruits d'unions sexuelles anarchiques entre jeunes soldats et filles de Sparte ; bâtards issus de l'accouplement de femmes de citoyens avec leurs esclaves ; tous les exilés spartiates (Parthénies) supposés être à l'origine de la fondation de Tarente, ont en commun d'avoir pour pères des individus "en marge", qui « sont de la cité sans l'être » (Vidal-Naquet Pierre, « Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie », Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec, Paris, La Découverte, 2005 (1981), p. 281). S'il n'est pas question d'entièrement niveler les nuances statutaires pour opposer aux citoyens, comme un ensemble cohérent, les lâches, les jeunes et les esclaves, il est notable que tous semblent inaptes à l'exercice politique – étant entendu que cet exercice est clairement lié à la sexualité légitime et donc au rôle que ces individus ont illégitimement entendu jouer en s'accouplant avec des femmes de citoyens. Bien sûr, ce genre de mythe fondateur ne doit pas masquer la possible réalité multiple des rapports sociaux de sexe. S'il n'est, certes, pas certain que l'idéologie citoyenne dominante ait forcément considéré les esclaves hommes comme des individus pleinement masculins, il n'est pas non plus exclu que la production de genre au sein de cette idéologie, aussi influente puisse-t-elle avoir été, n'ait pas pu être contestée par des productions de genre subculturelles et des relations sexuelles différentes parmi les non citoyens. Des questions affleurent : à l'intérieur du groupe des esclaves, évidemment non homogène, quel(s) genre(s) assumaient les esclaves hommes ? Revendiquaient-ils une forme de masculinité concurrente de celle de leurs maîtres ? Et parmi les individus libres, mais non citoyens, les relations sexuelles étaient-elles nécessairement calquées sur les modalités actif/passif de la culture civique ?

Une telle matrice de production du genre ne semble donc pas entièrement construite autour d'une dichotomie du type masculin/féminin. Évidemment, celle-ci est prégnante ; mais elle n'est pas suffisante pour appréhender la cohérence du système. Car elle est couplée à une organisation plurielle et hiérarchique du genre qui, au-delà de la prise en compte des caractères sexuels de l'individu, fait de l'*andreia* incarnée par le citoyen de plein droit son degré ultime – mais un degré strictement hors de portée d'une partie importante des individus, femmes ou non citoyens. Que faire alors de l'idée de féminité ? Est-ce le lot de tous ceux qui ont en partage de ne pas pouvoir tendre à l'*andreia* ? Après tout, David Halperin explique bien qu'afin de saisir « l'identité du citoyen idéal d'Athènes à l'époque classique » :

« nous avons besoin de l'envisager avec, en arrière-plan, au moins trois autres types sociaux par rapport auxquels son identité était définie : (1) les femmes étrangères asservies (pour la plupart) formaient le personnel des bordels que le citoyen pouvait aisément fréquenter ; (2) les femmes respectables, mères et filles exclues de tout, sauf de la dimension religieuse de la communauté athénienne ; et (3) les autres, invisibles, les (jeunes) hommes et garçons[1120] qui se tenaient, hors de vue de l'arène politique, dans les bordels d'hommes et les établissements de bain, ceux qui, du point de vue officiel, étaient des non-personnes sociales et n'avaient pas d'existence, sauf pour satisfaire le plaisir de leurs voisins plus respectables[1121]. »

Les concubines, les prostitués et autres esclaves soumises, au centre des pratiques sexuelles citoyennes, sont bel et bien des femmes. Le sont-elles, pour autant, au même titre que les femmes de citoyens ? On touche là à des questions d'intersectionnalité difficiles à appréhender dans le cadre de la documentation antique, et qui débordent largement le cadre de cette étude. Simplement, par ce détour par les imbrications du genre et de la sexualité, je voulais attirer l'attention sur la seule certitude concernant cette imbrication : en dernière

[1120] David Halperin estime, néanmoins, que la plupart des prostitués masculins sont des jeunes et que, sans affirmer qu'une éthique de la pédérastie demeurait au sein des bordels, la pédérastie y était omniprésente (Halperin David M., *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris, EPEL, 2000 (1990), p. 126). Cette constatation interroge, à mon avis, l'affirmation selon laquelle la sexualité antique n'était pas fixée par rapport au sexe de l'objet désiré, mais par rapport au rôle assumé au sein de la relation : comment, en effet, étaient envisagées les relations d'un citoyen adulte avec un esclave homme adulte ?

[1121] *Ibid*., p. 142-143.

instance, seule s'avère décisive la notion de citoyenneté, à la fois comprise comme la manière pour un citoyen de tenir son rang, mais aussi, pour la société, de permettre la reproduction du corps des citoyens. Le reste importe peu ; à l'exception, peut-être, de la position de ceux qui, nés pour devenir citoyens, ne le sont pas encore. Retour aux jeunes.

Et retour, plus précisément, aux *paides* de nos associations rituelles *paides*/*parthenoi*. Fils de citoyens, *a priori* individus de sexe masculin, ces *paides* ne sont pas pour autant des hommes au sens d'individus investis d'une pleine masculinité active. Leur naissance (physiologique et sociale) les a certes munis d'une masculinité potentielle (ou d'un potentiel de masculinité), mais celle-ci n'est chez eux qu'en devenir. Cette masculinité non accomplie est ce qui semble leur permettre d'assumer, au sein d'une relation de type pédérastique, le rôle passif d'éromène – passivité pourtant normalement incompatible avec le statut de citoyen qu'ils auront bientôt à assumer. À la suite de Dover (1978) ou Foucault (1984), John Winkler souligne, d'ailleurs, combien « diverses conventions concourent à ce que le partenaire le plus jeune ne soit pas stigmatisé comme efféminé, c'est-à-dire comme *kinaidos*[1122] ». Si l'on cherche donc à ce que le jeune *pais* ne soit pas, même pris dans le jeu des relations sexuelles, totalement confondu avec le groupe des femmes, le seul rôle sexuel qu'il a théoriquement la possibilité d'assumer l'en rapproche cependant manifestement. C'est toute cette ambiguïté problématique qui semble caractériser le *pais* grec. Michel Foucault prévient ainsi : l'adolescent doit se garder de l'ambiguïté qui le féminise :

« Il y a chez les Grecs toute une esthétique morale du corps du garçon ; elle est révélatrice de sa valeur personnelle et de celle de l'amour qu'on lui porte. La virilité comme marque physique doit en être absente ; mais elle doit être présente comme forme précoce et promesse de comportement : se conduire déjà comme l'homme qu'on n'est pas encore[1123]. »

Distincts des femmes, mais assumant une position sexuelle similaire : l'on peut, au moins, dire des *paides* que l'activité sexuelle caractéristique de la masculinité leur est encore inaccessible. En cela, je suggère que leur fréquentation des *parthenoi* en contexte cultuel peut ainsi s'opérer dans un cadre "désexualisé", ce qui ne signifie pas a-sexué – la reconnaissance

[1122] Winkler John J., *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, EPEL, 2005 (1990), p. 111.

[1123] Foucault Michel, *op. cit.*, 1984, p. 221.

de leur appartenance à une catégorie de sexe étant ce qui fondamentalement justifie leur recrutement – un cadre où, finalement, la dangerosité du potentiel sexuel qui émerge des rencontres d'individus des deux sexes en contexte cultuel, est absente, au profit d'un potentiel cultuel semble davantage s'exprimer. Ce potentiel cultuel, qui s'estompe au fur et à mesure de l'accession aux différentes catégories d'âge civiques masculines et féminines, est un témoin privilégié du processus progressif de la construction du genre en Grèce antique[1124].

C.III *Une mixité sexuelle pour des rites asexuels ?*

C.III.1 Du caractère exclusif et asexuel des associations du type paides/parthenoi : recensement

Indépendamment des questions démographiques touchant à la moyenne d'âge réel au mariage pour les hommes et les femmes grecs, les célébrations cultuelles sont apparues, d'une manière générale, comme autant d'occasions de rencontre entre les jeunes des deux sexes, moyennant le fait que ceux-ci devaient être prêts au mariage – ce qui pour les garçons signifie avoir atteint l'*hèbè* sociale. Les rencontres permises à ces occasions apparaissent pleines de potentiel sexuel, un potentiel sexuel qui équivaut aussi à un danger et que la communauté entend donc maîtriser et canaliser à travers l'institution matrimoniale. Il est, selon moi, pourtant d'autres rencontres en contexte cultuel où ce potentiel sexuel n'est pas à l'ordre du jour. Ces occasions sont les associations rituelles de *paides* et *parthenoi* où ceux-ci ont pour prérogative l'exécution collective de mêmes pratiques rituelles. Or, j'ai déjà dit que je faisais

[1124] Bien évidemment, il faut souligner que nous marchons, dans le cadre de cette hypothèse, sur des œufs chronologiques : car, si l'éthique pédérastique ci-avant évoquée renvoie plus particulièrement au contexte socio-sexuel athénien du IV^e^ siècle av. notre ère., les sources cultuelles ici considérées sont essentiellement tardives (hellénistiques et impériales). Ainsi est-il nécessaire de préciser que si cette étude pêche certainement par une utilisation lâche de la chronologie, doublée d'une focalisation sur une éthique pédérastique largement athénocentrique, mon objectif n'est toutefois pas de faire des *paides* rituels des éromènes en puissance ; plus simplement j'ambitionne de mettre en évidence une forme de continuité de construction du genre, à travers le rapport des jeunes à la sexualité adulte, qui a pu gouverner les modalités de configuration rituelle.

l'hypothèse que ces associations de type *paides*/*parthenoi* formaient une configuration rituelle spécifique et exclusive, au sens où il s'avérerait impossible que soient associés de manière similaire des représentants juvéniles des deux sexes, mais d'autres catégories d'âge – c'est-à-dire, concernant notamment les garçons, possédant un autre statut socio-sexuel que celui de *paides*. Les rites effectués en l'honneur d'Artémis Daitis constituent peut-être, en cela, une forme d'exception ; j'ai néanmoins eu l'occasion de dire combien dans le détail, et malgré l'ensemble que paraissent former *parthenoi* et éphèbes à première vue, ce complexe présentait les traits classiques de l'organisation rituelle antique : à savoir une séparation et une spécialisation des acteurs en fonction de leur sexe. Or, c'est cette séparation/spécialisation qui me semble inexistante dans les associations de type *paides*/*parthenoi*. Dans son analyse du décret de Téos sur les honneurs cultuels d'Apollônis associée au culte d'Aphrodite[1125], Andrzej Chankowski fait observer que les éphèbes n'apparaissent pas dans la partie du décret consacrée aux chants que les *paides eleutheroi* et les *parthenoi* sont tenus d'exécuter[1126]. L'historien fait alors ce commentaire, qui semble, même si le cadre est quelque peu différent, confirmer l'hypothèse que je propose d'une spécificité des associations *paides*/*parthenoi* :

« Je ne pense donc pas qu'un manque d'éducation ou de talents musicaux empêchait les éphèbes téiens de participer à la cérémonie en l'honneur de la reine Apollônis : il faut plutôt expliquer leur absence dans cette partie du texte par le caractère même de la cérémonie. En effet, le παραβώμιον des *paides* fera pendant à l'hymne et à la danse de *parthenoi*. Or, comme en témoignent plusieurs textes remontant jusqu'à l'époque archaïque, les cités grecques distinguaient souvent, au sein de la jeunesse, un groupe, une classe d'âge des *paides*, assumant un rôle particulier, notamment le chant et la danse, dans le culte et ayant comme tel un statut officiel. Cette classe d'âge était, naturellement, distincte de celle des adolescents qui, elle aussi, jouait un rôle particulier dans certains cultes. C'étaient justement ces *paides* qu'on associait, au sein d'une même cérémonie, aux *parthenoi*[1127]. »

L'heure est venue de tenter de recenser ces associations spécifiques : (cf. tableau p. suivante)

[1125] *OGIS* 309.

[1126] Il faut préciser qu'il s'agit de deux chants, différents selon les sexes : un hymne doit être chanté par les *parthenoi* et un *parabômion* par les *paides eleutheroi*.

[1127] Chankowski Andrzej, *op. cit.*, p. 398-399.

LOCALISATION	DIVINITES EN JEU	PRATIQUES RITUELLES	PARTICIPANTS
Corinthe/Pérachora (Schol. Eur. Med., 264)	Héra Acraia + enfants de Médée ?	Service divin (réclusion d' un an) + sacrifices expiatoires	7 *kouroi* et 7 *kourai*
Sicyone (Paus., II, 7, 8)	Apollon et Artémis	Procession	7 *paides* et 7 *parthenoi*
Magnésie du Méandre (*LSAM 32*)	Zeus Sôsipolis	Prière	9 *paides* et 9 *parthenoi amphithaleis*
Athènes/Cnossos geste de Thésée		Offrande de jeunes gens au Minotaure Chœurs	deux fois 7 *kouroi* 7 *koroi* et 7 *korai* 7 *èitheoi* et 7 *parthenoi* 7 *parthenoi* et 7 *paides*
Laodicée du Lycos (cf. Robert Louis, 1969)	Apollon Clarien	Hymne	6-7 ? *paides* et *parthenoi* *koroi* et *korai*
Patras (Paus. VII, 20, 1)	Artémis Triclaria et Dionysos Aisymnètès	*pannuchis* + bain rituel + échange de couronnes	*hoposoi dè tôn epichôriôn paides*
Délos (Hérodote, IV, 34)	Vierges hyperboréennes	Coupe de cheveux	*korai* et *paides*
Samos (Hérodote, III, 48)	Artémis	Chœurs + offrandes	*parthenoi* et *èitheoi*
Orchomène (Antoninus Liberalis, *Met*., 25, 5)	Vierges Coronides (filles d'Orion)	Offrandes expiatoires annuelles	*koroi* et *korai*
Éphèse (Et. Mag. *s.v.* Daitis)	Artémis Daitis	Banquet divin	*korai* et éphèbes
Téos (*OGIS* 309)	Apollonis de Pergame	Chœurs séparés	*paides eleutheroi* et *parthenoi*
Cité platonicienne (Platon, *Lois*, VI, 772a ; VII, 796 c)	Funérailles des *euthunoi*	Hymne	15 *korai* et 15 ? (*koroi*)

Quelques remarques sur ce recensement[1128] :

1. Même si j'ai tenté de montrer en quoi le cas du banquet divin en l'honneur d'Artémis Daitis s'avérait différent des autres réunions de *paides*/*parthenoi*, il m'a semblé, dans le doute, plus honnête de le faire figurer ici néanmoins.

2. On constate que, parmi les exemples ci-dessus recensés, il n'est pas strictement fait mention, pour tous, d'une présence de *paides* et de *parthenoi*. Ainsi, concernant les filles, trouve-t-on régulièrement le terme *korai* : on a déjà suffisamment insisté sur la manière dont ces deux termes pouvaient être appréhendés comme synonymes pour qu'il ne soit pas la peine d'y revenir. Pour ce qui est des garçons, en plus des *paides*, et excepté le cas particulier des honneurs rendus à Artémis Daitis, sont mentionnés aux côtés des *parthenoi*/*korai*, des *koroi* et des *èitheoi*. Il ne s'agit aucunement pour moi de considérer que les trois termes *paides*, *koroi* et *èitheoi* sont des synonymes. *Koroi* et *èitheoi* sont en effet des termes au contenu sémantique assez difficile à préciser et l'on pourrait proposer de nombreux exemples où il est clair qu'ils ne désignent pas des *paides*. Néanmoins, le fait que tous trois apparaissent dans les sources qui touchent à la geste de Thésée et à l'épisode des envois de jeunes athéniens auprès du Minotaure, et y désignent toujours une seule et même catégorie de garçons, couplé au fait que ces associations *paides*/*parthenoi* me semblent paradigmatiques d'une configuration rituelle spécifique, m'incite à étendre l'homonymie qui transparaît du corpus du labyrinthe crétois à l'ensemble des mentions où interviennent conjointement de jeunes individus des deux sexes.

3. Si en dépit de l'hétérogénéité du vocabulaire j'ai fait le choix de privilégier l'expression de “réunions de *paides*/*parthenoi*”, plus que celle, par exemple, de réunions de *korai*/*koroi*, c'est parce que cette première paire de termes me semble plus précise quant aux statuts socio-sexuels mis en jeu lors de ces rituels, et aussi parce qu'elle paraît plus usitée que la seconde lorsqu'il est question de jeunes et de religion.

4. Cependant, la juxtaposition des termes *korai* et *koroi* me semble également tout à fait intéressante quant au sens à donner à ces réunions. La racine étymologique commune de ces deux termes tend en effet à mettre en évidence une certaine similarité statutaire des filles et garçons qu'ils désignent. Or, si l'on accepte le principe d'une équivalence *korai*/*parthenoi* et *koroi*/*paides*/*èitheoi* dans le cadre de ces associations, alors il faut poser comme hypothèse

[1128] Concernant les sources mentionnant les participants cultuels de la geste de Thésée (cf. ligne 4 du tableau), dans l'ordre : Bacchylide, *Dithyrambe III*, *Les jeunes gens ou Thésée*, 17 ; Ps-Apollodore, *Bibliothèque*, III, 213 ; Plutarque, *Thésée*, 15, 1 ; Pausanias, I, 27, 10.

que cette similarité statutaire se trouve au cœur de l'ensemble de ce type de réunions rituelles. C'est donc des origines de cette similarité que j'aimerais maintenant discuter.

C.III.2 Des associations rituelles sexuées, mais dénuées de potentiel sexuel

C.III.2.1 *De deux hypothèses possibles*

De ce qui précède, on aura compris que je déduis de, et, en même temps, impute à une forme de l'organisation idéologique de la sexualité et aux processus de construction du genre qui lui sont liés[1129], la possibilité de réunions de jeunes des deux sexes en contexte rituel, ainsi que le caractère dé-sexualisé de celles-ci, c'est-à-dire l'absence d'attribution, par la société, d'un potentiel de sexualité entre ces jeunes acteurs. En partageant une posture similaire vis-à-vis de la sexualité adulte, qui fait d'eux des objets du désir, filles comme garçons se voient dépourvus de la possibilité d'être des sujets désirants. Or, sans sujet désirant, la matrice idéologique de la sexualité grecque, qui privilégie la dichotomie actif/passif comme moyen d'organisation et de pensée des relations sexuelles, ne peut vraiment se mettre en route. Pour le dire simplement, la communauté civique, si soucieuse du contrôle de la reproduction de son propre corps social, n'a rien à craindre d'une réunion de *paides* et *parthenoi* ; à ses yeux, ce type de réunion demeure en dehors du domaine de l'échange sexuel. À l'intérieur de cette conception dé-sexualisée de configurations rituelles spécifiques, le mariage joue, en négatif, un rôle de premier plan ; puisque c'est le fait même de refuser idéologiquement à ces réunions la possibilité de déboucher sur des unions matrimoniales qui assure à ces réunions leur existence même et leur confère un sens religieux spécifique. Cette importance en négatif du mariage pour la compréhension de ces réunions avait déjà été repérée, sans que cela donne lieu, néanmoins, à un véritable développement, par Louise Bruit-Zaidman dans son article sur « Le temps des jeunes filles ». Ainsi, écrivait-elle alors, à propos des fêtes religieuses où garçons et filles sont exposés :

[1129] Ces liens étant envisagés à travers des processus allers-retours entre production du genre et champ des possibles sexuels, dans le cadre d'un échange permanent, et non comme la conséquence de l'un sur l'autre.

« Les filles des *eugeneis*, les “biens nés”, remplissent ainsi une triple fonction : se montrer, en tant que “filles à marier”, manifester le prestige de leur famille, contribuer à l'éclat que la cité sait donner à ses fêtes pour la plus grande gloire de ses dieux et pour la sienne propre. On remarquera cependant que, si l'on suit les indications données par les textes anciens, ce n'est nullement avec leurs jeunes compagnons de danse que les jeunes filles se marieront. Il s'agit bien d'une parade des jeunes générations dont la proximité dans la danse n'efface pas la différence de fonction dans la cité[1130]. »

Si Louise Bruit-Zaidman insiste sur la différence de fonction qui persiste malgré la proximité rituelle, c'est qu'elle se focalise davantage, concernant les garçons, sur la catégorie des éphèbes. Je préfère, au contraire, souligner que, dans le cadre des réunions de *parthenoi* et *paides*, cette proximité rituelle se double d'une proximité statutaire – et que c'est justement la seconde qui permet la première.

Paides et *parthenoi* réunis sont donc en dehors du domaine de l'échange sexuel. Sont-ils pour autant en dehors du domaine de la sexualité ? Si la question se pose, alors que l'on a longuement insisté sur la place que chacun occupait vis-à-vis de la sexualité adulte, c'est parce qu'il me semble que, en fonction des différentes étapes des parcours féminin et masculin des âges, deux hypothèses possibles peuvent être proposées pour rendre compte du caractère dé-sexualisé de ces réunions. On a vu que l'on pouvait distinguer, parmi le groupe des *parthenoi*, les *korai men aneboi* et les *parthenoi mechri gamou*. De même, parmi le groupe des *paides*, il semble qu'il soit possible de distinguer ceux qui sont impubères, du point de vue biologique, de ceux qui sont déjà pubères, mais ne sont pas encore “sortis de l'enfance”, ne comptent pas encore parmi les *hèbôntès*. Or, à travers la beauté sociale qui leur est particulièrement attribuée, il semble que, concernant tant les filles que les garçons, ce soient seulement les plus mûrs d'entre eux qui soient les objets légitimes des regards masculins désirant. Notre interrogation doit donc être la suivante : les *paides* et *parthenoi* que l'on réunit rituellement en vue de l'exercice de mêmes pratiques cultuelles appartiennent-ils à la frange la plus jeune de leur catégorie respective, ou à la plus âgée ? La question est d'importance puisqu'elle oriente le sens que l'on peut donner à la charge dé-sexualisée de ces associations rituelles – il est évident que, selon que l'on a affaire à une fillette de 7 ans ou à une

[1130] Bruit-Zaidman Louise, *op. cit.*, §22.

adolescente de 14 ans, l'interprétation que l'on peut donner diverge[1131] :

-soit, les *paides* et les *parthenoi* dont il est question sont impubères, et alors ils sont trop jeunes pour être "aimés". Les uns et les autres se trouvent donc en dehors de la sexualité adulte[1132].

-soit, ils sont pubères, et alors je fais l'hypothèse que ce qui explique le caractère non dangereux, d'un point de vue sexuel, de leur rencontre association, c'est le fait qu'ils sont tous, filles comme garçons, dans une position de proie, dans une posture passive vis-à-vis de la sexualité adulte – les unes à travers leur futur mariage ; les autres à travers leur possible rôle d'éromène.

Si certaines sources relatives aux *paides* paraissent plaider pour la première hypothèse[1133], je ferai néanmoins le choix de privilégier la seconde – tout en tentant de justifier ce choix.

C.III.2.2 *Des possibles raisons d'une absence de potentialité sexuelle dans la configuration paides/parthenoi :* L'ordre des générations » et la relation triangulaire selon Marcello Lupi

Repartons, avec Marcello Lupi, de la citation maintes fois reprise de Jean-Pierre Vernant, « le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon », et constatons, avec lui, qu'elle résume assez bien la tonalité générale des recherches en la matière, qui ne voient aucun lien entre l'institution matrimoniale et les classes d'âge masculines[1134]. La mise en évidence d'une distinction entre, d'une part, des garçons catégorisés en fonction de leur propre maturité physiologique et physique et, d'autre part, des femmes définies, à travers le mariage, en fonction de leurs rapports à l'homme, a, certes, constitué une étape essentielle pour

[1131] Divergence qui, il ne faut pas le sous-estimer, révèle quelques *a priori* ethnocentristes.

[1132] Ce qui ne signifie pas, comme l'a bien exposé Pierre Brulé, qu'il soit impossible de déjà fiancer de très jeunes *parthenoi*.

[1133] Ainsi, par exemple, des prêtrises juvéniles masculines où, au moins concernant la prêtrise d'Athéna Kranaia à Élatée, il est explicitement rapporté par Pausanias que le *pais* assumant ce sacerdoce doit être impubère (cf. Pausanias, X, 34, 8).

[1134] Lupi Marcello, *op. cit.*, p. 20.

l'anthropologie des catégories d'âge grecques et a permis une meilleure compréhension des processus de construction du genre, sous la houlette d'une domination toujours masculine. Derrière cette conception tranchée, je pense l'avoir montré, se love, néanmoins, un enchevêtrement plus complexe des critères discriminatoires biologiques et sociaux en matière de catégorisation des individus. Qu'il s'agisse de l'importance non négligeable de la puberté concernant l'appréhension sociale du corps des jeunes filles ou du poids de la transition qui fait du garçon un sujet légitimement désirant – et non plus désiré – dans la définition de son statut socio-sexuel, il n'y a pas place, en dépit du rôle structurant de cette distinction *parthenoi/*mariage *vs paides/*puberté qui demeure première, pour une appréhension strictement mono-thématique des catégories d'âge juvéniles. La nuance est donc de mise. D'autant plus que, même si j'ai cherché à souligner combien apparaissaient divergents les parcours civiques des âges sociaux masculin et féminin, force est de garder à l'esprit que, en vue de la reproduction de la société, cette divergence ne peut être que provisoire, trouvant à travers le mariage, une forme de convergence. J'ai par ailleurs plaidé pour une mise en réaction des processus anthropopoiétiques de construction du genre et des modalités de configuration des sexualités grecques. C'est qu'il faut voir qu'au-delà de la trop évidente – mais essentielle – dichotomie homme/femme, les catégories de la jeunesse grecque nous mettent aux prises, non pas avec la confrontation de deux groupes hermétiques dont seuls les caractères sexuels serviraient de facteurs discriminants, mais bien avec l'interaction d'au moins trois groupes qui, à ce premier facteur sexuel, ajoutent une discrimination fondée sur l'âge. L'interaction de ces trois groupes prend appui sur leur rapport à la sexualité et leur place à l'intérieur de celle-ci, formant une configuration à trois termes pour laquelle Marcello Lupi parle de relations triangulaires[1135].

Dans l'ouvrage issu de son travail de thèse, ce dernier analyse l'organisation de la structure spartiate des âges à travers un critère classificatoire souvent relégué à l'arrière-plan, loin derrière l'omniprésence du critère des "classes d'âge", à savoir « le critère générationnel[1136] ». Si le terme "génération" est polysémique, Lupi choisit de se concentrer, d'un point de vue heuristique, sur une acception du terme qui place la filiation au cœur de sa définition. La génération est donc l'espace de temps qui sépare chacun des degrés de descendance du suivant. Dans la mesure où la variation de durée entre les générations est

[1135] *Ibid*., p. 90-94.

[1136] *Ibid*., p. 13.

fonction de l'âge auquel on procrée, et que cet âge est lui-même conditionné par l'âge au mariage – seul lieu légitime de procréation –, l'âge au mariage s'avère donc primordial. C'est sa détermination qui permet que les membres d'une société aient tendance à partager une perception similaire de la durée de vie moyenne d'une génération. La durée d'une génération est donc socialement définie. Elle permet, à l'instar des sociétés d'Afrique de l'Ouest totalement structurées en classes d'âge, que les fils demeurent continuellement à une distance sociale appropriée de leurs pères. Étant donné, toutefois, l'amplitude de la période pendant laquelle il est possible pour les géniteurs de procréer des fils légitimes, le système générationnel doit strictement circonscrire cette période de génération – encadrant ainsi l'âge au mariage et l'âge de procréation – afin d'éviter que chaque classe ne finisse par être composée d'individus d'âge trop différents[1137]. Concernant la société spartiate – et plus généralement les sociétés grecques –, cet âge au mariage pose cependant quelques difficultés, dont le fait que les Grecs semblent, parfois, dépourvus d'une telle institution – du moins au sens occidental du terme – n'est pas des moindres. Lupi rappelle, à cet effet, que l'historiographie, de manière schématique, hésite entre ceux qui considèrent que le célibat est sanctionné à partir de trente ans et ceux qui, au contraire, estiment que le mariage n'est permis qu'à partir de cet âge-là[1138]. Une deuxième question émerge de la détermination de cet âge au mariage, qui nous concerne plus directement : à quelle forme de relations entre les sexes avait-on tendance, dans la société spartiate, à attribuer un caractère matrimonial ? À la suite de Claude Meillier[1139], Lupi plaide en effet pour que, au-delà de l'accent mis par la tradition historiographique sur l'aspect avant tout procréatif du mariage, l'on reconnaisse qu'il y avait place à Sparte, au sein d'une première phase matrimoniale, pour une période de sexualité hétérosexuelle non féconde entre les époux (une phase « crypto-matrimoniale ») ; période qui correspondrait au moment où le mâle de cette relation crypto-matrimoniale pourrait en sus entretenir des relations pédérastiques avec un éromène d'âge sensiblement similaire à celui de son épouse[1140]. Cette période, suggère-t-il, en lien avec l'âge pivot de trente ans pour les

[1137] *Ibid*., p. 14-15.

[1138] Il note que cette seconde hypothèse est fragilisée par notre source principale (Plut., *Lyc*., 15) où Plutarque explique que les Spartiates se marient alors qu'ils vivent encore avec leurs pairs, ce qui semble signifier avant trente ans.

[1139] Meillier Claude, « Une coutume hiérogamique à Sparte ? », *REG*, 97, 1984, p. 381-402.

[1140] Lupi Marcello, *op. cit*., p. 94 : « Le mariage spartiate apparaît plutôt comme l'union d'un homme avec une femme qui a le même âge que son éromène, et qui était – sinon en termes de description, au moins dans le

hommes, aurait pu avoir pour but de réguler l'écart générationnel à trente ans. Car c'est là le point central de la thèse de Lupi : avancer l'idée qu'au-delà de l'importance de la période de transition que pourrait constituer la période éphébique autour de vingt ans, l'âge de trente ans constitue un moment clef de la vie de l'individu masculin à Sparte et notamment de son intégration à la société adulte. Ainsi, tente-t-il de distinguer deux systèmes à l'intérieur de la structure spartiate des âges : un premier qui correspond au système d'éducation collective, qui commence à la prime adolescence et se termine vers trente ans, avec une focalisation spécifique autour de l'âge de vingt ans ; et un second, générationnel celui-là, et plus ample, qui prend en compte des moments importants de la vie tels que la naissance, l'âge de trente ans ou celui de soixante[1141].

À partir de cet exemple spartiate, revenons maintenant à nos réunions rituelles de type *paides*/*parthenoi*. J'ai fait l'hypothèse qu'il fallait lire le mécanisme de recrutement des acteurs de ces réunions, non seulement à travers les relations qu'entretiennent ces deux catégories l'une vis-à-vis de l'autre, mais aussi à travers la façon dont chacune est appréhendée en rapport au groupe des *hèbôntès* ; raison pour laquelle il me semble essentiel de parler de relations triangulaires. Au sein de celles-ci, les prérogatives cultuelles des *paides* et des *parthenoi* semblent transcender les cloisonnements (*a priori*) de genre. Elles laissent poindre une similarité statutaire des *paides* et des *parthenoi*, similarité que j'attribue à leur position respective à l'intérieur de cette relation triangulaire où, tous deux, occupent un rôle objectifié qui en fait des individus légitimement désirables aux yeux de ceux qui ont atteint l'*hèbè*, mais non désirables les uns vis-à-vis des autres. Le potentiel sexuel de cette désirabilité est donc visiblement ce que l'on vise à éviter lors de ce type de réunions religieuses : la pratique rituelle a beau être une mise en scène des jeunes protagonistes sous le regard de la communauté, elle n'en conserve pas moins un objectif d'efficience religieuse qui semble-t-il, passe par l'association dé-sexualisée de ces jeunes acteurs du culte. Point de chance de leur trouver comme doublure, des *parthenoi* et des éphèbes réalisant ensemble et conjointement un seul et même rituel au profit de la communauté : les éphèbes, ces apprentis citoyens, sont déjà normalement sortis du rapport de passivité qui pouvait éventuellement les lier à un citoyen adulte[1142]. La potentialité sexuelle serait donc trop forte pour ne pas représenter un réel danger

---

sens de la classification – sa sœur. »

[1141] Sur ce qui précède, cf. *Ibid*., p. 16-20.

[1142] Bien sûr, tout cela s'avère relève du domaine idéologique et s'avère avant tout théorique, normatif et idéal.

pour la communauté ; un danger de nature politique, pourrait-on dire, puisqu'en dernière instance c'est bien la différentiation des genres à la base des structures politiques civiques qui serait remise en cause par cette réunion cultuelle.

Afin de conclure ce travail, je propose d'analyser trois de ces configurations rituelles mixtes.

Mais l'idéal est justement ce que cherche à atteindre le rituel.

CHAPITRE 7

Paides et *parthenoi*, des frontières au centre de la cité : parcours rituels et espaces sacrés

J'avais dit qu'il nous faudrait revenir une dernière fois à la problématique du poids des *eschatiai* dans l'utilisation de la catégorie des rites d'initiation à des fins d'analyse de la pratique rituelle juvénile. En raison du succès de l'hypothèse initiatique dans l'historiographie des études grecques, on a déjà souligné combien avaient été nombreux les rites et mythes grecs à quitter l'orbite magico-agraire, pour pénétrer celle plus collective des rites d'initiation tribale[1143]. Parmi les complexes cultuels absorbés par ce paradigme, trois ont retenu mon attention, puisqu'ils ont en commun, outre cette localisation dans des espaces dits de marge, d'avoir, d'une part, comme protagonistes rituels, de jeunes participants des deux sexes, et, d'autre part, et en raison justement de la similarité de ces participants, d'avoir déjà été conjointement analysés par Angelo Brelich[1144]. Il s'agit des cultes conjoints d'Apollon et d'Artémis à Sicyone, d'Artémis Triclaria et Dionysos Aisymnètès à Patras et d'Héra Akraia et des enfants de Médée à Corinthe. Ce sont donc les marges et, plus généralement, les espaces mis en jeu dans ces complexes cultuels qui vont nous intéresser. Étant donné le travail de déconstruction de la triple association jeunesse/marge/initiation auquel nous avons déjà procédé dans la deuxième partie de ce travail, je n'en redirai, ici, que l'essentiel[1145]. Il s'agira donc de rappeler, dans un premier temps, les "preuves" qui pour chacun de ces trois cultes autorisent cette triple association et l'interprétation initiatique qui en découle. Puis, à l'approche statique de la notion de marge telle qu'elle a été pensée par le paradigme initiatique, je chercherai à substituer une approche davantage fondée sur le dynamisme spatial, approche selon laquelle le mouvement rituel constitue un possible générateur de sens – parmi d'autres évidemment.

[1143] Versnel Hendrik S., *op. cit.*, p. 59.

[1144] Brelich Angelo, *Paides*, *op. cit.*

[1145] *Supra*, p. 290 sq.

A Des jeunes aux marges de la cité : l'hypothèse classique de l'initiation

A.I *En passant par les marges : statut, spatialité et initiation*

En raison de leur âge jugé encore tendre et de sa prise en charge par des divinités dont la nature courotrophique semble manifeste[1146], les commentateurs ont souvent souligné l'instabilité potentiellement dangereuse pour la communauté, dans laquelle les jeunes agents religieux de ces trois complexes cultuels se trouvent lorsque leur participation rituelle est exigée. Mais cette instabilité, pensée comme intrinsèque à la période de l'adolescence, voit également la fragilité qui semble lui être consubstantielle exacerbée par la contextualisation mythique critique et la spatialisation marginale de ces complexes cultuels.

L'on vient de voir que dans le récit étiologique qu'il donne de la fondation du culte patréen[1147], Pausanias rapporte que c'est en usant du sanctuaire d'Artémis comme d'une chambre nuptiale, que la jeune prêtresse Comaithô (*parthenos*) et son amant Mélanippe (*pais*) ont attiré sur la région patréenne les foudres d'Artémis. Configuration artémisiaque oblige, stérilité de la terre et maladies au caractère inhabituel s'en sont alors suivies, nécessitant une consultation auprès de l'Apollon Delphien. Comme seule échappatoire, les sacrifices de la jeune prêtresse et de son amant ont été prescrits, ainsi que dorénavant, chaque année, le sacrifice du plus beau *pais* et de la plus belle *parthenos*. Seule l'arrivée du héros de la guerre de Troie Eurypyle, frappé de folie et accompagné d'un coffret renfermant une idole de Dionysos, a permis la cessation du terrible tribut ainsi que l'instauration d'un nouveau rituel effectué par les *paides* du pays auprès du fleuve Meilichos. Pour les tenants de l'hypothèse initiatique[1148], ce type de récit souligne la dangerosité du statut transitoire qui est celui des adolescents grecs et, en mettant en scène les funestes conséquences d'une transgression des

[1146] Ainsi Artémis, Dionysos, mais aussi Héra qui, selon l'analyse qu'en donne Claude Calame dans son travail de thèse, a tendance à empiéter en Argolide sur le domaine souvent réservé ailleurs à Artémis. Cf. Calame Claude, *Chœurs*, *op. cit*, p. 220-1.

[1147] Pausanias, VII, 19, 2-9.

[1148] Cf. par exemple, Redfield James, « From sex to politics : the rites of Artemis Triklaria and Dionysos Aisymnetes at Patras », *in* Halperin David M., Winkler John J., Zeitlin Froma I. (ed.), *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient greek world*, Princeton university press, 1990, p. 115-134.

normes en matière de sexualité, produit de la normativité sociale à destination des futurs adultes/initiés. Mais le statut alors transitoire occupé par ces jeunes passe aussi pour être spatialement traduisible. La marginalité/liminalité symbolise cette position : tant le sanctuaire d'Artémis Triclaria que le fleuve Meilichos paraissent en effet, selon Pausanias, situés à l'extérieur de l'*asty* patréen[1149]. Cette extériorité, pensée uniquement dans son opposition au centre de la cité, charge ces espaces des mêmes valeurs que celles censées qualifier les *eschatiai*. Et peu importe, finalement, que le sanctuaire de la Triclaria et le fleuve Meilichos soient effectivement frontaliers[1150], leur seule extériorité au centre en fait des anti-centres, plaçant ainsi les jeunes gens dans un environnement strictement inversé par rapport à celui des adultes. Mieux, le parcours rituel exigé des jeunes confirme cette opposition binaire des espaces. Pausanias rapporte en effet qu'à son époque, au cours d'une fête nocturne en l'honneur de Dionysos Aisymnètès, les *paides* de la région descendent au fleuve Meilichos couronnés d'épis de blé, s'y baignent puis, déposant leurs couronnes dans le sanctuaire d'Artémis Triclaria, remontent vers le sanctuaire de Dionysos, couronnés alors de lierre[1151]. On a généralement vu dans cet aller-retour, une traduction spatiale de la tripartition van gennepienne : encadrée par les phases de séparation et d'intégration qui prennent place dans la cité, la phase de ségrégation se déroule en ses limites, autour du sanctuaire de la Triclaria et du fleuve Meilichos. Ce dernier assume alors un rôle d'espace pivot, en ce sens qu'il assure la transformation ontologique du néophyte, lui permettant un retour auprès de la communauté des adultes : passage d'Artémis à Dionysos donc, de l'enfance à l'âge adulte surtout.

Ailleurs, les configurations contextuelles et spatiales offrent des traits similaires se prêtant également bien, pour qui veut s'en donner la peine[1152], à une interprétation initiatique de ces cultes. Le récit étiologique sicyonien présente pourtant une certaine originalité, en ce sens que l'environnement terrifiant qui y règne ne s'exerce pas directement sur les jeunes

---

[1149] Pausanias, VII, 22, 11. Cf. également Lafond Yves, *Pausanias. Description de la Grèce : Livre VII l'Achaïe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 200-1, pour un résumé de la discussion portant sur les différentes hypothèses d'identification moderne de ce fleuve.

[1150] À l'époque romaine, la nature frontalière du sanctuaire est en effet discutable, puisque, selon A. Rizakis, le territoire de la colonie s'étend au Nord-Est jusqu'au cap Drépanon. Cf. Rizakis Athanas D., *Achaïe II : La cité de Patras : épigraphie et histoire, Meletèmata*, 25, Paris-Athènes, 1998. p. 41.

[1151] Pausanias, VII, 20, 1-2.

[1152] Il est donc nécessaire, parfois, d'un peu forcer le trait !

gens. Si Sicyone, comme Patras, voit en effet s'abattre sur elle une terrible maladie, les jeunes n'en sont pas la cause originelle. L'impiété causale de ce fléau est le seul fait des dieux jumeaux qui sont pourtant les destinataires premiers de ce complexe cultuel : en effet, Pausanias rapporte qu'après avoir terrassé le dragon Python à Delphes, Apollon et Artémis se sont rendus à Aigialée, l'ancienne Sicyone, afin de s'y purifier. Frappés alors par ce que le Périégète nomme un *deima* – une frayeur ? –, à l'endroit-même aujourd'hui appelé *Phobon*, les divins jumeaux s'enfuient en Crète, alors qu'un fléau s'abat sur Sicyone – le fléau apparaissant comme la conséquence directe de cette fuite[1153]. Sept *paides* et sept *parthenoi* sont alors envoyés en supplication auprès du fleuve Sythas afin de persuader les divinités de revenir à Sicyone. Nous aurons, évidemment, l'occasion de revenir sur cette supplication plus avant ; constatons néanmoins, déjà, que les enfants ne semblent pas directement mis en danger dans le récit étiologique, même si Python a parfois été présenté comme l'archétype du monstre initiatique[1154]. En revanche, cette mise en danger des jeunes paraît bien révélée par la localisation du fleuve Sythas : tantôt identifié au moderne Trikkalas, tantôt au Katharoneri, plus à l'est, ce fleuve passe en tout cas pour être la matérialisation de la frontière sicyonienne avec le territoire voisin de Pellène[1155]. Mieux, Audrey Griffin précise qu'en certaines occasions, Sicyone est parvenu à s'étendre aux dépens de Pellène, au-delà de ce fleuve[1156]. Territoire instable et indéfini donc, objet qu'il est de prétentions rivales de la part de deux cités voisines, les alentours du fleuve Sythas incarnent donc avec succès les *eschatiai* grecques, s'offrant comme un No man's land chargé de valeurs mouvantes par rapport au centre civique.

Corinthe, qui offre une configuration contextuelle et spatiale se prêtant également bien à une interprétation initiatique, n'échappe pas non plus au fléau divin. Conséquence du meurtre mythique des enfants de Médée – tantôt par Médée elle-même, tantôt par les Corinthiens –, une mortalité infantile inextinguible, causée par la colère des enfants héros en association à Héra, vient alors frapper la cité de Corinthe. Une scholie au *Médée* d'Euripide (Parméniscos) rapporte ainsi que depuis, sept *kouroi* et sept *kourai* sont contraints de passer un an dans le

[1153] Pausanias, II, 7, 7.

[1154] Cf. par exemple, Brelich Angelo, *Paides*, *op. cit.*, p. 386.

[1155] Cf. pour un condensé de la discussion, Griffin Audrey, *Sikyon*, Oxford, 1982, n. 2 p. 25.

[1156] *Ibid.*, p. 25.

temple d'Héra afin d'expier, par des sacrifices, l'horrible forfait[1157]. Décrivant un rituel peut-être différent, mais se rapportant néanmoins à une cause mythique similaire, Pausanias explique, quant à lui, que la Pythie, consultée pour mettre fin à la crise, a prescrit l'érection d'un *deima*, la mise en place de sacrifices annuels et, pour les *paides*, la coutume de se raser les cheveux et de porter des vêtements noirs[1158]. Tant ces pratiques esthétiques spécifiques que la retraite annuelle ont trouvé dans l'interprétation initiatique une cohérence de sens. L'essentiel des sources suggèrent, en effet, que le rituel de réclusion prend place dans le sanctuaire d'Héra Akraia à Pérachora, à plus de dix kilomètres de l'Isthme[1159]. La localisation de ce sanctuaire aux marges de la cité, à proximité de la Mégaride, renforce sa position d'*eschatia*. Daniela Novaro fait remarquer que les anciens soulignaient déjà l'importance stratégique du positionnement de ce sanctuaire qui permet certes, de par sa proximité avec l'Isthme, de ravitailler Corinthe en vivres, mais constitue aussi une potentielle menace en cas de conquête ennemie[1160]. Ici encore, on perçoit bien l'intérêt qu'ont pu avoir les historiens tenants de l'initiation à souligner la localisation ambiguë, et par là-même dangereuse, de ce sanctuaire. Pourtant, force est de constater que le caractère frontalier de ce sanctuaire ne doit pas être forcément entendu comme synonyme d'une quelconque dangerosité. Souvent apparenté aux principaux sanctuaires de la cité, il est, certes, excentré, mais probablement pas excentrique.

Une homologie presque parfaite semble donc se dégager d'une confrontation des configurations spatiales des cultes patréen, sicyonien et corinthien et de la figure de l'*eschatia* ensauvagée. Mais qu'advient-il si au lieu d'interroger ces espaces rituels grecs de frontières en fonction du modèle de l'*eschatia*, on fait le choix d'interroger, comme nous le suggère Irene Polinskaya[1161], ce modèle de l'*eschatia* en fonction des rituels frontaliers[1162] ? C'est un

---

[1157] Sch. Eur. Med, 264 = Parméniscos fr. 13 Breithaupt.

[1158] Pausanias, II, 3, 7. Il n'est pas assuré que les *paides* fassent ici forcément référence aux sept *kouroi* et sept *kourai* de Parméniscos.

[1159] Pour un état récent de la question, Cf. Menadier Blanche, *The Sixth Century BC Temple and the Sanctuary and Cult of Hera Akraia, Perachora*, Thèse de doctorat, Université de Cincinnati, 1995, Ann Arbor, 1995, p. 202.

[1160] Novaro-Lefèvre Daniela, « Le culte d'Héra à Pérachora (VIII^{e} -VI^{e} s) : essai de bilan », *REG*, 113, 2000, p. 55.

[1161] Polinskaya Irène, « Liminality as metaphors », *op. cit.*

[1162] Il s'agit de faire une distinction entre l'*eschatia* des sources et l'*eschatia* modélisée. Précisons néanmoins

travail de ce type que j'aimerai proposer. Avant cela, cependant, un dernier regard sur l'hypothèse initiatique s'impose.

A.II *Initiation et fête civique : retour sur l'évolutionnisme d'Angelo Brelich*

Nous verrons bientôt que l'hypothèse initiatique s'avère fort fragile en ce qui concerne les trois complexes cultuels de Patras, Sicyone et Corinthe. Angelo Brelich était conscient de cette fragilité, raison pour laquelle il s'est servi de son approche encore teintée d'évolutionnisme pour donner une interprétation plus complexe de ces cultes. L'on a vu que, selon l'historien italien, l'enjeu n'était pas tant de savoir si tel élément rituel observé en Grèce historique était bel et bien le résultat d'une survivance d'époque préhistorique – ou alors nous ne ferions pas œuvre d'historien, mais seulement d'antiquaire. Il s'agissait, au contraire, de contrôler si l'institution historique répondait aux mêmes fonctions fondamentales que celles occupées par l'institution préhistorique. À partir de cette problématique, Brelich a conclu que les trois complexes cultuels qui nous intéressent ici ne pouvaient être qualifiés de rites d'initiation au sens fort du terme. En effet, leur localisation au sein d'une fête de la cité, renvoyant donc au système polythéiste du monde civique, excluait selon lui cette possibilité. Il préférait imaginer que ces complexes cultuels étaient simplement la transposition, dans le système polythéiste qui se met progressivement en place à l'époque archaïque, d'une procédure initiatique préhistorique. Il a constaté, en effet, que les « civilisations supérieures » ne connaissaient pas réellement de rites d'initiation tribale. Si, alors, certains rituels d'époque historique témoignaient de fonctions similaires aux rites d'initiation tels qu'il est possible de les observer dans les sociétés « primitives », c'est nécessairement qu'ils étaient les traces d'antiques rites d'initiation prenant place dans des sociétés « primitives ». Ainsi, a-t-il suggéré – étant donné que la civilisation mycénienne n'a visiblement pas connu de rites d'initiation, en raison d'une centralisation probablement trop importante – qu'il y avait fort à parier que derrière les complexes cultuels de Patras, Corinthe et Sicyone, se soient logés des rites d'initiation trouvant racine à l'époque des Âges sombres, cette époque qui est toujours

qu'il n'est pas question d'envisager que l'on puisse observer ces espaces frontaliers objectivement, dans une sorte d'état pré-discursif qui ferait apparaître comme une sorte de vraie nature.

apparue comme la plus sauvage aux historiens.

Outre le fait qu'elle soit sans fondement, l'hypothèse appelle quelques remarques. L'on a déjà évoqué le caractère tautologique de ce type de raisonnement : il n'y aurait pas, à époque historique, de rites d'initiation tribale en Grèce, néanmoins, des éléments évoquant une fonction similaire aux initiations en tant que concept anthropologique permettraient de supposer l'existence préhistorique de rites d'initiation qui, en retour, finissent eux-mêmes par justifier que l'on en trouve des traces à époque historique. On voit, par ailleurs, comment la notion d'archaïsme est ici à l'œuvre dans ce processus de pensée. L'initiation, comme jadis le sacrifice humain, est rejetée dans un passé plus ensauvagé du monde hellénique, seul capable d'assumer ce type de procédures. Or, il faut voir comment cet *a priori* semble battu en brèche par les découvertes archéologiques : à Pérachora, par exemple, alors que l'on a longtemps penché pour situer l'émergence du sanctuaire au IX^e^ siècle, il semble aujourd'hui préférable d'abaisser cette date à la seconde moitié du VIII^e^ siècle avant notre ère[1163]. Les fouilles (complexes, il est vrai) de Patras, ont révélé que la plus ancienne nécropole de la cité n'était visiblement pas antérieure au V^e^ siècle, de même que le synœcisme n'apparaît pas antérieur à la première moitié du V^e^ siècle[1164]. L'idée même d'une Patras archaïque est donc peu probable. Et quoi qu'il puisse en être, aucun de ces trois sites ne témoigne d'une quelconque continuité entre les Âges Sombres et la Grèce archaïque. Mais, c'est qu'il semble difficile pour Brelich, et d'autres après lui, d'envisager que des rituels de ce type puissent n'être que de création récente. Un témoignage de Pausanias nous prouve pourtant le contraire. À Hermioné, rapporte-t-il, se déroule chaque été une fête en l'honneur de Déméter qui prend pour nom *Chtonia*[1165]. La procession est menée par le prêtre des dieux et par tous les magistrats de l'année. Ils sont suivis par les hommes et les femmes de la cité. Cependant, ajoute Pausanias, dorénavant, la tradition veut que certains de ceux qui sont encore *paides*, honorent la déesse dans la procession. Ces derniers sont vêtus de blanc et portent une couronne de fleurs (iris). Il y a fort à parier qu'en l'absence du témoignage de Pausanias, ce rite aurait sans problème pu rejoindre l'orbe initiatique (chtonien ; *paides* ; blanc ; couronne), et ainsi être interprété comme l'évolution d'un authentique rite d'initiation plongeant ses racines dans les profondeurs temporelles de l'histoire grecque !

[1163] Menadier Blanche, *op. cit.*

[1164] Rizakis Athanas, *op. cit.*, p. 163.

[1165] Pausanias, II, 35, 4-8.

B Espace du mythe, espace du rite : de la transcription à la dynamique spatiale

Outre une description des pratiques rituelles se déroulant en leur sein, les sources ont conservé un ou plusieurs discours évoquant, se référant à, ou proposant d'expliquer les rituels historiques ici considérés : pour faire simple, appelons l'ensemble de ces discours, mythes. Précisons, toutefois, que je ferai une utilisation seulement heuristique du couple mythe/rite, et qu'il ne sera évidemment pas question d'envisager entre les deux termes une quelconque relation chronologique systématique, conférant notamment à l'un des deux une antériorité tendant vers un improbable état originel. L'un n'étant ainsi pas envisagé comme la traduction narrative ou performative de l'autre, je considérerai davantage le mythe et le rite comme deux manifestations distinctes, non figées et autonomes d'une même façon de penser le monde, présentant néanmoins, parfois, des liens manifestes – *aition*. Ceci étant dit, il convient d'observer que si ces mythes rapportés par les sources s'inscrivent certes dans une temporalité qui, à nos yeux au moins, apparaît différente et distincte de celle du temps historique – comme on vient de le voir dans a première partie de ce chapitre –, la spatialité qu'ils décrivent présente en revanche d'importantes similarités avec celle des espaces des rituels qui leur sont supposément connectés. Pourtant, en fonction de ces différentes temporalités, des caractéristiques tantôt communes tantôt divergentes sont associées aux espaces supportant les pratiques rituelles, mythiques comme historiques, caractéristiques qui construisent et définissent les espaces, et notamment leur dimension sacrale[1166]. Il s'avère donc tentant de chercher à identifier dans l'une et l'autre de ces temporalités, ces caractéristiques, voire de repérer comme une sorte de transcription de l'une à l'autre – tout en rejetant, je le répète, l'idée selon laquelle cette transcription pourrait être appréhendée en des termes chronologiques et donc être envisagée comme nécessairement originelle et intentionnelle.

Claude Calame a justement montré comment ces qualités sémantiques de l'espace étaient construites par les actions des protagonistes cultuels, dans le rite comme dans le

[1166] Ces caractéristiques spatiales qui varient en fonction des temporalités qui les supportent, évoquent ce que Claude Calame nomme les « qualités sémantiques » de l'espace. Calame Claude, « L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite : un exemple grec », *Degrés*, 35-36, 1983, p. f2.

mythe[1167]. Pourtant, au moment où ils sont appréhendés par ces acteurs, les espaces du mythe et du rite ne s'exposent jamais dans un état pré-discursif. Et si la construction de l'espace, antérieurement à la pratique cultuelle qu'il accueille, semble évidente pour le rite[1168], elle n'en demeure également pas moins vraie dans le domaine du récit étiologique. Simplement, dans le premier cas l'acteur rituel réactualise ou refonde l'espace à partir du modèle d'un prétendu rituel prototype, avec la possibilité néanmoins manifeste de pouvoir le modifier, alors que dans le second cas il est censé s'agir du rituel prototype lui-même qui redéfinit et fonde, avec la prétention à un caractère décisif, un espace différemment construit en amont. Pourtant dans l'un comme dans l'autre cas, l'espace préexiste à la pratique cultuelle. Étant donné que ces espaces, qu'ils soient mythiques ou rituels, nous sont donnés par l'intermédiaire de sources le plus souvent textuelles, Calame explique que "l'acteur" qui progresse dans ces espaces et les construit à travers son parcours, peut être assimilé à celui qui énonce cet espace :

« Cette assimilation de la construction de l'espace avec son énonciation entraîne une double conséquence. Il faut d'abord distinguer soigneusement entre le processus d'énonciation du discours mythologique ou du texte rendant compte du rite, processus qui met en cause l'auteur de la source comme énonciateur et le lecteur comme énonciataire, et l'énonciation dont l'espace est l'objet à l'intérieur même du discours et qu'on vient de mentionner. Dans ce second phénomène, l'énonciateur, interne au texte, correspond à l'acteur qui construit l'espace ; quant à l'énonciataire, il est probablement représenté par le destinateur, sujet de la sanction dont le parcours spatial accompli doit être l'objet au terme du récit au même titre que l'action du sujet de la narration mythique ou rituelle[1169]. »

Et il ajoute :

« Les protagonistes du rite, que celui-ci soit agi directement ou qu'on l'appréhende dans un texte, sont en général les utilisateurs et consommateurs de lieux de culte qui

[1167] *Ibid*. « […] l'espace sera considéré comme un objet construit, un objet qui se construit et qui prend une figure marquée de différentes qualités par l'intermédiaire des sujets qui l'appréhendent en le parcourant et qui organisent ainsi ses différentes déterminations en un ordre syntagmatique. »

[1168] *Ibid*., p. f4.

[1169] *Ibid*., p. f3.

constituent eux-mêmes des espaces construits antérieurement à leur utilisation. Se pose donc le problème de la relation entre le processus d'énonciation que représente leur construction par leur énonciateur (l'architecte) et l'énonciation subséquente dont ils sont l'objet de la part de leurs consommateurs à l'occasion de chaque acte de culte. Énonciataires de l'espace construit par l'architecte-énonciateur, ces utilisateurs en deviennent les énonciateurs au moment où ils le parcourent[1170] ! »

Mais, il me semble que, dans le cadre qui est le nôtre ici, où les *eschatiai* sont pensées comme déjà toujours signifiantes, l'on peut se demander dans quelle mesure l'historien, finalement, ne devient-il pas lui-même un architecte-énonciateur qui fait des marges des espaces ensauvagés ? Et, dans le même temps, n'est-il pas en train de transformer les protagonistes du rituel en des énonciataires différés de sa propre construction, tout en leur reconnaissant la possibilité d'être les énonciateurs de cette même construction ?

C'est avec ces réflexions en tête que, de façon quelque peu artificielle, j'essaierai donc de, d'abord, observer et analyser, dans le mythe comme dans le rite, les qualités sémantiques des espaces qui préexistent à la pratique cultuelle ; puis je tenterai de mettre en exergue la manière dont ces qualités sont modifiées et font sens à travers le parcours des différents protagonistes cultuels.

B.I *Dionysos Aisymnètès ou la célébration de la médiation politique*

Le complexe patréen offre, à cet égard, un cas intéressant. Comme on l'a vu, le récit étiologique rapporté par Pausanias ne prend, en effet, paradoxalement pas place à Patras même, mais autour du *temenos* et du *naos* d'Artémis Triclaria qu'ont en commun « les Ioniens qui habitaient Aroé, Anthéia et Mésatis[1171] », et où se déroulent chaque année une fête et une cérémonie nocturne[1172]. Ce sanctuaire, concentrant à lui seul l'essentiel de la dimension cultuelle du mythe – et qui bientôt arborera un caractère tragique – dévoile, à travers la notion

[1170] *Ibid*., p. f3-4.

[1171] Pausanias, VII, 19, 1. Il s'agit des trois bourgades censées être à la base du futur synœcisme patréen.

[1172] *Ibid*.

de partage, une potentialité fédératrice que rendra viable le synœcisme faisant suite à l'arrivée du héros Eurypyle et du dieu Dionysos[1173]. Du mythe au rite, ce sanctuaire demeure ; néanmoins, sa dangerosité potentielle semble s'évaporer et son culte s'intègre dorénavant à celui de Dionysos Aisymnètès. Quant aux bourgades d'Aroé, Anthéia et Mésatis, devenues à époque historique la cité de Patras, une partie de leur ancienne identité demeure sous la forme de trois statues de Dionysos appelées Aroeus, Antheus et Mesateus, toutes trois conservées près du théâtre, dans le *temenos* d'une « femme du pays » (*gunaikos epichôrias*)[1174]. Du fleuve Meilichos en revanche, rien ne semble attester qu'il ait eu un quelconque rôle cultuel dans le mythe, bien que certains historiens aient voulu y voir le lieu d'hypothétiques sacrifices par noyade[1175]. Et lorsque Pausanias rapporte que d'Ameilichos (impitoyable), le fleuve est devenu Meilichos (doux) quand cessèrent les sacrifices humains, ce changement de nom n'apparaît pas autrement lié aux pratiques rituelles que par la proximité géographique du fleuve et du sanctuaire d'Artémis. Remarquons pourtant qu'au début du mythe, dans ce temps qui précède le synœcisme, le fleuve demeure sans nom. Peut-on suggérer que la première dénomination du fleuve, même enveloppée d'un caractère sombre, s'apparente à une première prétention d'affirmation de souveraineté de la future cité sur ce territoire ? Il est difficile de répondre. Quoi qu'il en soit, cette nouvelle dénomination s'accompagne dans le temps du rite d'un accroissement du rôle conféré au fleuve, puisque c'est ici que les *paides* se baignent avant de procéder à l'échange de couronnes.

Le voyage fondateur d'Eurypyle qui, de la Troie homérique, et après un détour par Delphes, s'en vient par mer à Patras, ne semble pas trouver de correspondance dans le rite. Seule l'installation du nouveau dieu par le héros paraît rejouée par le prêtre de Dionysos qui, lors de la fête du dieu, sort le dangereux *larnax* contenant probablement une statue[1176]. En revanche, la nature étrangère de son arrivée, particulièrement soulignée dans le mythe, semble quelque peu dissipée ; l'honneur lui a ainsi été fait d'avoir, à époque historique, son tombeau sur l'acropole, dans l'intervalle entre le temple et l'autel d'Artémis Laphria, et il reçoit un

[1173] Cf. en ce sens, les interprétations de l'épiclèse *Triclaria* à partir d'une étymologie fondée sur l'existence, en amont du synœcisme, de trois *klaroi*, part de terrain accordée par le sort. On trouvera un état de la question dans : Lafond Yves, *Pausanias. Description de la Grèce : Livre VII l'Achaïe*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 176.

[1174] Pausanias, VII, 21, 6.

[1175] Brelich Angelo, *Paides*, *op. cit.*, n. 148, p. 371.

[1176] Pausanias, VII, 20, 1.

enagismos au cours de la fête de Dionysos[1177]. La folie passée du héros trouve, peut-être, une réminiscence dans le sanctuaire de Sôtèria, élevé par Eurypyle, selon Pausanias, une fois libéré de sa folie, et qui se trouve légèrement en dehors de la ville, en descendant de l'Aisymnètès. Comme si cette folie devait finalement rester marquée aux limites de l'*asty*[1178]. Le sanctuaire de Dionysos n'est, quant à lui, pas explicitement mentionné dans le mythe. C'est néanmoins l'arrivée du dieu étranger (*xenikon daimona*) et sa fixation par Eurypyle, suite à un oracle delphique, qui permet la fin du tribut humain. Le *larnax* mythique suggère le sanctuaire historique dont l'installation prend place sur la frontière narrative mythe/rite, une frontière certes temporelle, mais non chronologique. C'est en effet en son honneur, à époque historique, qu'est consacrée la fête au cours de laquelle prennent place les rituels décrits par Pausanias.

On observe donc clairement, du mythe au rite, un transfert de centralité, du sanctuaire d'Artémis Triclaria vers celui de Dionysos Aisymnètès. L'institution du culte du dieu opère un découpage temporel qui se superpose au découpage spatial et qui prend le synœcisme de la cité pour pivot : s'agit-il d'une reclassification des espaces sacrés en fonction d'une plus ou moins grande sacralité ? Probablement pas. L'élément décisif dans la hiérarchie de ces lieux sacrés, si hiérarchie il y a, se joue ailleurs, dans la priorité "nouvelle" que la société accorde à la médiation dionysiaque. Délivrés de leur folie, leurs tristes sorts ou leurs craintes, Eurypyle, les enfants et l'ensemble de la communauté patréenne peuvent donc dorénavant quitter les marges de la cité pour retourner en son centre. Résumons :

1. Le sanctuaire de la Triclaria : cœur d'une période pré-civique, centripète dans le mythe, il apparaît comme une première étape temporelle.

2. Le sanctuaire de Dionysos : son apparition se situe à cheval entre mythe et rite. Bien que centripète dans le rite historique, il permet, par sa position médiane, la finalisation du synœcisme. Le rite se présente donc comme une focalisation annuelle sur cette période temporelle transitoire et seconde.

[1177] Pausanias, VII, 19, 10.

[1178] Et peu importe que le temple de Sôtèria ne soit peut-être que d'époque hellénistique. Dans une perspective synchronique, seul compte le fait qu'à un moment donné, l'établissement de ce culte par Eurypyle a semblé faire sens. Par ailleurs, la diachronie ne perturbe pas la cohérence de l'ensemble, à partir du moment où cette cohérence n'est pas entendue comme originelle, mais au contraire comme une construction progressive. En ce sens, le témoignage de Pausanias porte clairement la trace d'une agglomération de différentes strates narratives, elles-mêmes associées à des aménagements cultuels (discursifs ou rituels).

3. L'acropole : par sa dimension politique et religieuse, sa centralité est manifeste dans le quotidien des Patréens en dehors du contexte festif dionysiaque. C'est finalement à sa pérennité que s'emploient les deux premières étapes.

Mais au-delà de ce transfert de centralité, à mes yeux, trop statique, c'est la capacité centripète qu'assument successivement, en fonction des différentes temporalités précédemment mises en exergue, le sanctuaire de la Triclaria et celui d'Aisymnètès, qu'il convient de relever. Dans le mythe, c'est cette capacité de la Triclaria qui permet la réunion temporaire, autour d'un point de communication/partage, de diverses bourgades. C'est encore la déesse qui, par la suite, exerce une attraction sur les juvéniles victimes, avant, finalement, d'attirer vers elle, comme une étape sur la voie de la guérison, le héros fou venu de l'étranger. L'installation de Dionysos change la donne, une donne dont l'ensemble rituel est l'expression. La sortie annuelle de l'idole dangereuse du dieu paraît ancrer temporairement dans le sol ce pouvoir centripète, comme si la divinité appelait à elle l'ensemble des agents du culte. C'est naturellement Eurypyle qui en premier se porte vers ce lieu afin d'y fonder le sanctuaire du dieu. Son geste fondateur (re)signifie l'espace alors choisi en fonction de qualités sémantiques préalables qui nous échappent. C'est également vers le sanctuaire du dieu que les *paides* nouvellement couronnés de lierre remontent après leur descente au fleuve Meilichos. Les tenants de l'interprétation initiatique ont, à juste titre, tôt fait remarquer que, dans cette double procession, le retour est différemment connoté que l'aller : la descente au fleuve y est alors interprétée comme un mouvement en direction d'un temps de ségrégation où le jeune, sous la protection d'Artémis, est encore un *pais*, alors que le retour, qui fait suite au bain purificateur (mort/renaissance), permet une remontée vers la vie adulte sous le patronage de Dionysos. Objectant que ce passage à la vie adulte est totalement absent du récit périégétique, on pourrait tout aussi bien envisager que la descente au fleuve rejoue le temps d'avant le synœcisme, celui où chaque bourgade originelle se rendait à la fête annuelle en l'honneur de la déesse, alors que la remontée marquerait l'unité de la nouvelle Patras au sein d'un culte symbolisant l'arbitrage politique (*Aisymnètès*)[1179].

[1179] Le passage dans le fleuve et le changement de couronnes ne seraient alors, comme l'a suggéré René Ginouvès (Ginouvès René, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, De Boccard, 1962, p. 384), que le passage de l'« appartenance » d'une divinité à une autre, ce qui nécessite une purification. Notons que cette interprétation laisse toutefois un point d'ombre, celle de la signification de la

Finalement, Pausanias rapporte comment une fois par an lors de la fête de Dionysos, les trois statues de Dionysos représentant les trois antiques bourgades sont sorties du *temenos* de « la femme du pays », pour être portées au sanctuaire d'Aisymnètès. La dimension politique et arbitrale de Dionysos Aisymnètès engendre donc l'union ou la (ré)union des trois autres Dionysos, dans son propre sanctuaire : une union momentanée dans le rite, mais perpétuelle dans le quotidien de la cité issue du synœcisme[1180]. Yves Lafond explique ainsi :

« De fait, dans un processus où Artémis apparaît comme la déesse qui précède le synécisme, et où l'Aisymnètès peut être considéré comme celui qui patronne le synécisme, la réunion rituelle des trois statues du dieu représente un stade intermédiaire qui conduit à l'unité symbolisée par Dionysos Aisymnètès. Il n'est donc pas étonnant que les trois statues de Dionysos et le sanctuaire de l'Aisymnètès soient situés au cœur même de la cité[1181]. »

Mais, peut-être, est-il possible d'envisager également la question sous un angle légèrement différent. Notons, tout d'abord, que par sa proximité géographique avec le théâtre, le *temenos* de la femme du pays se situe davantage près du cœur de la nouvelle cité que le sanctuaire de Dionysos Aisymnètès[1182]. Ensuite, soulignons que la sortie de la statue d'Aisymnètès, visiblement toujours dangereuse, demeure le privilège d'une seule nuit[1183]. Si l'on imagine donc que le culte d'Artémis Triclaria renvoie à une époque pré-synœcisme, en amont donc de l'arrivée dionysiaque, et que, par ailleurs, la concentration au sein de la cité des trois statues représentant les bourgades originelles symbolise, non un stade intermédiaire, mais la diversité dans l'unité du synœcisme, alors, par un mouvement inverse – le premier vers le centre, le second vers l'extérieur –, la procession et le transfert se retrouvent dans un point médian. C'est ainsi la médiation dionysiaque qui est véritablement mise en exergue lors

---

faute commise par Comaithô et Mélanippe et du courroux artémisiaque qui y a fait suite.

[1180] Doit-on aussi estimer que l'élection de neuf hommes et neuf femmes de Patras, en fonction de leur réputation, en tant que chargés du culte de Dionysos (Pausanias, VII, 20, 1), répond également au même souci de célébration des origines diverses de la cité, mais une diversité dissoute dans une nouvelle unité (9x2 = 3x3x2) ?

[1181] Lafond Yves, *Pausanias. Description de la Grèce : Livre VII l'Achaïe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 190.

[1182] Pausanias, VII, 21, 6.

[1183] Pausanias, VII, 20, 1.

de la fête annuelle du dieu et c'est ici que prend place la transition rituelle. L'espace choisi pour l'installation du sanctuaire de Dionysos serait alors la matérialisation spatiale du découpage temporel évoqué ci-avant. Enfin, englobé dans une dynamique cohérente du mouvement, le sanctuaire d'Artémis, dégagé de son seul statut marginal, trouverait sa place dans une affirmation de souveraineté d'une cité en gestation et de ses dieux sur l'ensemble d'un territoire. Mieux, il marquerait spatialement le lieu d'une première étape d'unification des agglomérations à la base du synœcisme.

B.II *Apollon et Artémis à Sicyone*

Au caractère relativement statique du mythe patréen, s'oppose le mouvement qui caractérise celui de Sicyone. On a déjà vu comment, centré autour des jumeaux Artémis et Apollon, il mettait en scène successivement Delphes, Aigialée, la Crète puis Aigialée de nouveau. Delphes, qui intervient implicitement dans le mythe par la seule évocation du meurtre de Python, n'a pas de correspondant rituel, même symbolique. Angelo Brelich a même suggéré la probable autonomie originelle de deux catégories de mythes distinctes : le meurtre de Python et un mythe initiatique[1184]. Aigialée, l'antique nom de Sicyone, a été choisi comme terrain de purification par Apollon et Artémis. Étrangement, pourtant, c'est alors qu'ils se purifient, qu'éclatent un *deima*, sans que le récit périégétique nous permette d'en comprendre exactement la raison. Celui-ci provoque la peur et la fuite des divinités, ainsi que l'abattement d'un fléau sur la cité. Ici encore, à travers l'emploi d'un nom ancien, c'est une temporalité différente et donc une qualification autre de l'espace qui paraissent soulignées par le récit périégétique. Si Aigialée et Sicyone représentent un seul et même lieu, ils ne forment pas pour autant un seul et même espace. Aigialée n'est certes pas à Sicyone ce que peuvent être à Patras ses trois bourgades originelles ; il n'empêche que cette distinction introduite par Pausanias n'est certainement pas gratuite[1185]. Ce lieu du *deima* correspond au lieu encore appelé *Phobon* du temps de Pausanias, bien que le Périégète reste cependant très évasif sur la localisation de ce lieu. Seules des hypothèses peuvent être faites, sans qu'aucune réponse ne

[1184] Brelich Angelo, *Paides*, *op. cit.*, p. 386-7.

[1185] On a vu que l'on pouvait également observer une distinction similaire dans le récit périégétique de l'*aition* associé à la flagellation des éphèbes en l'honneur d'Artémis Orthia à Sparte. Cf. Pausanias, III, 16, 9.

puisse être donnée :

1. Ce lieu-dit *Phobon* se situe-t-il au cœur de la cité, auquel cas il associerait alors ce cœur à une forme d'impureté. On s'étonnerait alors, cependant, que Pausanias ne cherche pas à le localiser davantage.

2. Angelo Brelich envisage que le lieu du *deima* mythique (donc futur *Phobon* rituel) se soit trouvé auprès du fleuve Sythas[1186]. Pourtant, rien ne justifie une telle hypothèse et, si tel avait été le cas, Pausanias n'aurait probablement pas manqué de nous le préciser.

3. Pausanias a simplement entendu parler du lieu *Phobon*, mais ne l'a lui-même pas personnellement vu. Il reste donc évasif à son sujet.

Dans le mythe, le fleuve Sythas se présente comme un espace de communication qui permet la supplication des divinités se trouvant en Crète. Il conserve ces caractéristiques à l'époque historique. Quelles en sont les raisons ? Le fleuve est-il bien le lieu du *deima* comme l'envisage Brelich ? Nous manque-t-il un élément qui permettrait de lier, dans le mythe, le fleuve, la Crète et les divinités ? Ou bien l'introduction, dans le mythe, du fleuve Sythas, n'est qu'un effort de rationalisation spatiale du complexe cultuel où il s'agirait de mettre en adéquation mythe et rite, en traduisant spatialement un discours ? On aurait alors une équivalence mythe/rite correspondant à Crète/Sythas. Une première hypothèse pourrait faire du temps passé par les jeunes auprès du fleuve le correspondant rituel du temps passé par les divinités en Crète. Pourtant, cette hypothèse entre en contradiction avec le récit de Pausanias. Les jeunes sont effectivement partie intégrante du récit mythique, distinctement différenciés des divinités, même s'il est vrai que leur présence se situe sur cette frontière mythe/rite déjà évoquée, étant donné que c'est leur geste qui fonde le rituel. Auprès du Sythas, ils supplient en effet les divinités, jouant le rôle d'intercesseurs entre la cité et ses divinités exilées. Dans le rituel, le fleuve correspond à la première étape spatiale du parcours des jeunes, bien que malheureusement le lieu de leur départ demeure inconnu.

L'entrée de l'antique acropole, lieu d'arrivée première des divinités convaincues par les enfants, correspond à l'emplacement historique du sanctuaire de Peithô, constituant désormais l'entrée de la nouvelle agora. Ce couple arrivée/fondation marque l'aboutissement mythique et le passage vers la reproduction rituelle, un aboutissement et un passage matérialisés par la présence dorénavant du sanctuaire de Peithô[1187]. Ce lieu constitue la

[1186] Brelich Angelo, *Paides*, *op. cit.*, p. 378.

[1187] Notons, cependant, que Nikolaos Pharaklas (*Sikyônia*, Athènes, 1971), estimant que le sanctuaire de Peithô

seconde étape du parcours des *paides*. L'atteinte de l'acropole/sanctuaire par les dieux est l'objet de toutes les attentions, dans le mythe comme dans le rite, même si dans le rituel il ne constitue pas leur lieu final d'arrivée – il s'agit, en effet, du temple d'Apollon sur l'agora où les statues doivent être réintégrées. Pausanias rapporte, en effet, que les enfants, après leur supplication auprès du fleuve Sythas, accompagnent les divinités – très probablement matérialisées sous forme de statues[1188]. Le sanctuaire de Peithô est, selon Pausanias, vide de statue[1189]. On peut légitimement s'interroger sur la gratuité ou non de cette précision, ce sanctuaire étant périodiquement visité par les statues d'Apollon et Artémis, avant que celles-ci ne gagnent, sur l'agora, le temple d'Apollon. Rien n'est dit de la localisation initiale de ces statues. Si leur prise en charge se fait, au plus tard, suite à la supplication des enfants, il est envisageable qu'elles aient été, au préalable, déplacées auprès du fleuve ; mais à partir d'où (temple d'Apollon ?), vers quoi, par qui et quand ? Nous sommes dans l'impossibilité de répondre à cet ensemble de questions. L'hypothèse de la présence d'un second sanctuaire auprès du Sythas est, si ce n'est douteuse, pour le moins infondée.

Le seul temple d'Apollon connu, situé sur la nouvelle agora, passe pour avoir été originellement construit par Proitos, dont les filles errantes et frappées de folie, font souvent figure de mythiques initiées. Lorsque Pausanias visite Sicyone, c'est néanmoins un temple hellénistique qu'il a visiblement sous les yeux. Dernière étape pour les enfants et les statues, ce sanctuaire n'apparaît toutefois pas dans le mythe. Il semble pourtant légitime de considérer que sa fondation institutionnalise le retour des divinités au sein de la cité, après leur exil crétois. Demeure la question de l'absence d'Artémis aux côtés d'Apollon dans ce temple, alors que, par ailleurs, Pausanias relève, ailleurs dans Sicyone, un temple consacré

---

est une structure hellénistique, suppose que la cérémonie devait originellement se dérouler dans le sanctuaire d'Apollon et d'Artémis sur l'acropole (II, 11, 1). Audrey Griffin (*Sikyon*, Oxford, 1982), au contraire, estime que le culte semble trop lié à un point particulier pour avoir survécu à un déplacement. De mon point de vue, ce débat importe peu, comme d'ailleurs importait peu le fait de connaître avec exactitude la date de fondation du sanctuaire de Sôtèria à Patras. Hellénistique ou « originel » (terme qui, dans ce contexte, n'a d'ailleurs que peu de sens, à moins d'imaginer de façon invraisemblable la création unitaire et simultanée d'un complexe cultuel cohérent), le sanctuaire de Peithô trouve – ou a fini par trouver – sa place dans la cohérence du complexe cultuel.

[1188] Pausanias, II, 7, 8. Notons que le moment où s'effectue cette prise en charge n'est pas précisé par le Périégète.

[1189] Pausanias, II, 7, 7.

conjointement aux jumeaux. De même, le récit de Pausanias désigne comme destinataire unique de l'ensemble de cette fête à la fréquence inconnue, le seul Apollon.

On peut donc constater qu'à l'instar du sanctuaire de Dionysos à Patras, la fondation du sanctuaire de Peithô prend place à cheval, dans le récit périégétique, sur le mythe et le rite. Or, c'est finalement cette divinité qui permet, du point de vue d'Apollon et Artémis, la transformation du caractère de la cité, d'un lieu effrayant en un lieu sûr. Simultanément, désormais rassurées, ces divinités permettent le retour d'une sécurité nouvelle à la Sicyone soumise au fléau. Peithô opère donc un découpage temporel relativement similaire à celui que réalise Dionysos Aisymnètès à Patras.

Le culte sicyonien présente donc des similitudes par rapport au cas patréen, mais aussi des différences. Nous avons déjà vu que le sanctuaire de Peithô, un peu à la façon du sanctuaire de Dionysos à Patras, représentait un élément pivot du complexe cultuel, captant à son profit, dans le rite, la centralité du *deima* mythique amené à devenir le lieu-dit Phobon. Néanmoins, si à Patras nous avons pu constater qu'une force centripète se substituait à une autre force centripète, à Sicyone, le caractère centripète du sanctuaire de Peithô se substitue au caractère centrifuge du lieu du *deima*. Aux divinités s'enfuyant en Crète et aux enfants contraints de partir en supplication auprès du Sythas s'oppose leur retour commun vers le sanctuaire de Peithô, avant une stabilisation au sanctuaire d'Apollon. Pour les uns comme pour les autres, l'exclusion est solitaire, quand le retour se veut accompagné : en effet, si Pausanias explique que les enfants escortent les divinités, on peut envisager, réciproquement, que pour la communauté, c'est une aubaine qu'ils soient eux-mêmes en compagnie des divinités.

Si l'on exclut la possibilité que le Phobon puisse se trouver auprès du Sythas, cette opposition centrifuge/centripète semble se justifier par le fait que, à la différence du cas patréen, peur et persuasion paraissent ici se manifester au cœur de la cité. Comme si l'un et l'autre représentaient deux aspects opposés de la cité de Sicyone. La question n'est pas alors d'intégrer l'ancienne structure à la nouvelle ; elle en fait déjà partie. Les enfants du temps historique, tout comme leurs prototypes mythiques et finalement les divinités, sont donc comme pris entre ces deux flux contradictoires, et leurs déambulations en sont l'incarnation spatiale. Pourtant, on remarque que le sanctuaire de Peithô n'est pas une fin en soi. La procession prend réellement fin lorsque les statues regagnent leur place dans le sanctuaire d'Apollon, lorsque finalement, le retour d'Apollon et d'Artémis est effectif et pérenne.

Au-delà des espaces fixes se crée donc, le temps de la fête d'Apollon, un espace sacré général qui correspond aux déambulations des jeunes, un espace qui se sacralise en rejouant, symboliquement, le parcours mythique des dieux qui, de leur exil, les a conduits à s'installer au cœur de la cité.

B.III *La réclusion corinthienne ou un aller simple vers la mort symbolique ?*

L'appréhension spatiale du culte corinthien d'Héra Akraia peut s'avérer vertigineuse si l'on prend le parti d'entrer dans l'épais débat qui a longtemps opposé, aux partisans d'un dédoublement du sanctuaire d'Héra, leurs adversaires[1190]. Pourtant, je l'ai déjà dit, l'actualité archéologique plaide plutôt en faveur de l'inexistence d'un Héraion urbain. En outre, l'ensemble de ces conjectures aux fondements fragiles émergent, de toute évidence, du seul témoignage de Pausanias qui, contre toute attente, situe sur l'agora corinthienne le *mnèma* des enfants de Médée[1191]. En partant du principe que cette localisation n'implique en rien le caractère automatique de la présence à proximité d'un temple en l'honneur d'Héra, j'écarterai donc cette éventualité pour me concentrer sur le seul sanctuaire de Pérachora.

Dans l'ensemble du corpus de sources, le sanctuaire d'Héra Akraia passe pour accueillir la mort mythique des enfants de Médée. D'Eumélos (rapporté par Pausanias), on apprend que c'est entre autres ici que Médée, dans l'intention de les rendre immortels, venait cacher/enterrer (*katakruptein*) ses enfants[1192]. C'est ici aussi que, selon Euripide, elle les y enterre[1193]. C'est encore ce sanctuaire qui, selon Parméniscos, est le théâtre du meurtre, par les Corinthiens, des enfants qui tentaient de fuir[1194]. Quant à la seule mention rituelle associant clairement les jeunes Corinthiens au temple d'Héra Akraia – en l'occurrence

[1190] Par dédoublement, on entend l'existence d'un sanctuaire sur le promontoire de Pérachora et d'un second au cœur de l'*asty*, sur l'agora corinthienne. Ce débat est d'autant plus complexe qu'il se trouve couplé aux différentes hypothèses de la localisation du tombeau des enfants de Médée. Cf. Menadier Blanche, *op. cit.*, p. 202.

[1191] Pausanias, II, 3, 6.

[1192] Pausanias, II, 3, 11.

[1193] Euripide, *Médée*, v. 1377-1383.

[1194] Schol. Eur. Med., 264.

l'évocation par Parméniscos d'une réclusion annuelle de sept *kourai* et sept *kouroi* –, elle s'accommode parfaitement d'une localisation des rituels à Pérachora, sans toutefois qu'une localisation sur l'agora puisse être catégoriquement exclue. En lien direct avec la fonction mythique et rituelle du sanctuaire d'Héra Akraia émerge la question du rôle du tombeau des enfants. Lieu, en effet, de leurs morts, le sanctuaire apparaît comme le réceptacle naturel de leur tombeau. Dans le rite, ce tombeau semble associé aux honneurs héroïques dus aux enfants[1195]. Si le tombeau se trouve bel et bien dans le temple d'Héra Akraia et que Pérachora accueille seul un temple de la déesse, gageons alors que l'essentiel des rites se déroulent en ce lieu. Pourtant, ceci ne nous autorise en rien à évacuer la localisation sur l'agora, par Pausanias, d'un *mnèma* des enfants : tombeau ou simple cénotaphe, il s'intègre d'une manière ou d'une autre à la géographie de ce complexe cultuel, sans que son rôle ne se laisse aisément appréhender. Cette partie de la description de l'agora corinthienne par Pausanias souffre, en effet, d'un manque de lisibilité. Alors qu'il localise ce *mnèma*, le Périégète rapporte qu'afin d'apaiser la colère des défunts enfants ainsi que celle de la déesse, la Pythie a prescrit des sacrifices annuels ainsi que l'érection d'un *deima*[1196] dont l'apparence était celle d'une vieille dame effrayante, encore existante à son époque. Bien que Pausanias évoque cette statue alors qu'il est sur l'agora, à la différence du *mnèma*, il ne la localise pas. Se trouve-t-elle, de même que les sacrifices, directement liée au *mnèma* ? Rien n'est moins certain. Au contraire, Sarah I. Johnston suggère que le *mnèma* n'est qu'un prétexte à digression pour le Périégète. Elle constate, en effet, que c'est à l'occasion d'un excursus mythologique offert justement par l'évocation du *mnèma*, et non au cours de sa description de l'agora corinthienne, que Pausanias évoque cette statue. Elle en conclut donc que celle-ci doit être localisée à Pérachora, comme d'ailleurs l'ensemble du culte[1197]. La dimension terrifiante de la réclusion des quatorze enfants s'en verrait alors renforcée. Le *mnèma*, quant à la lui, ne serait qu'une manière connexe de rappeler le tragique infanticide.

À l'exception de l'érection du *mnèma* et du *deima*, et si on laisse de côté les hypothèses sans fondement, on constate que du mythe au rite, les lieux ne changent guère de

[1195] Euripide, *Médée*, v., 1381-1383 ; Schol. Eur. Med., 264 ; Diodore de Sicile, IV, 55, 1-2.

[1196] Pausanias, II, 3, 7. Ce terme de *deima* a parfois été traduit par « statue de la terreur ».

[1197] Johnston Sarah I., *op. cit.*, p. 49. On trouve un avis similaire dans Menadier Blanche, *op. cit.*, p. 204, qui n'exclut pas, p. 209, que le *mnèma* ne soit qu'une implantation romaine sans relation topographique directe avec le culte d'Héra Akraia.

caractéristiques. Contrairement à la configuration patréenne, rien ne semble ici contrebalancer l'horreur associée au meurtre : ni héros étranger, ni nouvelle fondation cultuelle. L'horreur se voit au contraire entièrement rejetée en dehors des murs de l'*asty*, aux frontières de la cité, puisque rien ne permet de la tempérer au centre[1198]. Pourtant, l'*asty* corinthien est directement connecté au sanctuaire de la *chôra* puisque les actes commis dans l'un ont des conséquences directes sur l'autre. On pourrait même dire que la survie du premier dépend largement du comportement que l'on observe dans le second, et donc du fait que les divinités y soient ou non satisfaites. Cette exclusion de l'impureté aux marges, sans possibilité de balancement au centre, est-elle rituellement traduite ? Ce n'est pas impossible. La réclusion évoquée par Parméniscos ne comporte, en effet, aucune idée d'aller-retour. Alors évidemment, fera-t-on remarquer, après un an, les jeunes reclus reviennent vers la ville de Corinthe. Mais leur retour fait place à un nouvel envoi. Et c'est uniquement cet envoi – cette expulsion vers les marges – qui est souligné par les sources[1199]. Plus qu'un aller-retour, il semble que nous ayons affaire à un retour-aller, avec substitution au passage d'un groupe de *paides* par un autre. Sans chercher à comprendre le rite à partir du mythe (multiforme d'ailleurs), il me semble que cette différence, au regard de l'exemple patréen, est à même d'expliquer la durée annuelle du rituel effectué par les enfants. Ni le mythe ni le rite n'opèrent, en effet, de transfert de centralité. Le caractère pérenne de la centralité du *téménos* d'Héra renfermant le tombeau des enfants est en relation directe avec la pérennité de l'impureté due au meurtre des enfants. En conséquence, l'expiation ne semble jamais totalement achevée et nécessite, au contraire, une prise en charge continue par les groupes successifs de *kouroi* et *kourai*. En lieu et place d'un aller-retour

[1198] Précisons qu'il serait cependant cavalier de négliger la présence, sur l'agora, du *mnèma* signalé par Pausanias. En liant les deux lieux par un effet commémoratif, il permet, peut-être, de pérenniser, au centre de la cité, le souvenir de la mort des enfants, tandis que la réclusion rituelle des jeunes aux marges de la cité permet en quelque sorte d'exiler l'impureté liée à ces mêmes morts violentes.

[1199] Cf. Brelich Angelo, *Paides*, *op. cit.*, p. 364-5. Brelich remarque aussi la concentration exclusive du mythe sur la mort, traduite rituellement par la réclusion, et l'absence complète d'une idée de renaissance. Si l'on redonne certainement leur liberté aux enfants qui sortent de réclusion, celle-ci ne semble pas ritualisée. Néanmoins, l'absence d'une phase d'intégration à la société, pourtant essentielle dans le paradigme initiatique, n'est pas décisive pour Brelich : il n'est pas rare, dit-il, qu'une fête ne ritualise qu'une seule étape initiatique. Il conclut ainsi : « Les Akraia sont l'élaboration festive, sur le plan d'une religion polythéiste, d'une seule phase de l'initiation, celle au cours de laquelle se réalise la mort rituelle des initiés ». Je pense au contraire que cette absence est assez décisive pour remettre en cause l'interprétation initiatique de ce complexe.

momentané qui aurait pu signifier l'exclusion puis l'intégration des jeunes corinthiens à la société des adultes, la focalisation sur un aller simple associé à une longue durée paraît porteuse d'une signification cultuelle différente. Ce sont d'ailleurs ici les enfants de Médée, premièrement exposés au danger, qui sont au cœur du culte. Leur âge infantile ne plaide pas en faveur de leur rôle en tant que modèle pour les néophytes[1200]. Les quatorze jeunes corinthiens, dans leur année de service auprès de la déesse, paraissent, ainsi, davantage représenter un tribut destiné à calmer les divinités héroïques et la divinité qui accueille leur tombeau[1201]. Sans accepter nécessairement la théorie du paradigme du « démon reproducteur », on peut remarquer, avec Johnston, qu'Héra est aussi bien celle qui protège les enfants que celle qui les met en danger, en promettant à Médée leur immortalité[1202]. Si l'on considère que le *deima* est effectivement un *apotropaion* protégeant de façon permanente l'ensemble de la cité contre la mort prématurée des nouveau-nés, la réclusion annuelle des enfants apparaît alors comme son complément rituel[1203].

En homogénéisant et fixant *a priori* les qualités sémantiques des *eschatiai*, les tenants du paradigme initiatique se sont, en quelque sorte, interdits de penser les rituels juvéniles de marges en dehors de ce paradigme. Or, affirmer qu'il n'existe pas d'ontologie des espaces, mais seulement des qualifications culturelles de ceux-ci, permet de réintroduire la dimension contingente de ces qualifications qui ne peuvent, en conséquence, être définitives. C'est en effet par leurs seules utilisations humaines que ces espaces se définissent, se redéfinissent et finissent par faire sens. Si une analyse de la conception grecque des *eschatiai* s'avère, certes, essentielle, celle-ci ne doit pas nous dispenser de l'analyse du contexte pratique d'utilisation des espaces désignés comme *eschatiai*.

En tentant de procéder ainsi, il m'a semblé possible d'affiner l'interprétation classique des rituels patréen, sicyonien et corinthien, tout en illustrant de façon empirique le manque de spécificité des marqueurs de l'initiation. Non contextualisée, la localisation en marge des pratiques cultuelles juvéniles – tout comme la similarité des acteurs cultuels –, sans être

[1200] Johnston Sarah I., *op. cit*., p. 51.

[1201] Mais peut-être, aussi, représentent-ils les enfants de Médée eux-mêmes, sans pour autant que s'avère nécessaire l'interprétation initiatique.

[1202] *Ibid*., p. 60. Cf. aussi, Schol. Pind. Ol. XIII, 74, g.

[1203] *Ibid.*

insignifiante, s'avère non décisive. Le partage de ces marqueurs par les rituels patréen, sicyonien et corinthien ne les empêchent en effet pas de présenter des configurations de sens différentes : la dimension éminemment politique et civique du premier semble, par exemple, peu présente dans le troisième, davantage centré sur la protection (et donc la reproduction) de la communauté. Cependant, force est de reconnaître qu'à la différence de l'hypothèse initiatique, l'analyse de la configuration des espaces sacrés supportant ces cultes ne permet pas d'en proposer une interprétation totalisante. J'espère, tout du moins, avoir pu mettre au jour quelques lignes de force.

Conclusion
Rites d'initiation et histoire grecque : une catégorie à bout de souffle ?

« Le rôle de la mise en rubrique de l'histoire ne se limite pas à rendre les faits historiques intelligibles : elle les constitue. [...] La signification minimale est la condition de l'existence même d'un fait[1204]. »

Selon Nikolay Koposov, les faits historiques n'existent donc pas en dehors de la signification qu'on leur confère à travers l'interprétation historique. Or, ce qui est vrai des faits d'une manière générale, ne l'est pas moins de ces pratiques rituelles réalisées par les jeunes Grecs. Pour que celles-ci existent à nos yeux, il faut qu'elles soient catégorisées. Dans le cas précis des pratiques sociales grecques qui sont apparues, au regard des historiens, comme autant de représentants de la catégorie des rites d'initiation, ce rôle de la mise en rubrique a été exacerbé par le fait que l'historiographie a eu l'impression de faire face à une forme d'altérité absolue en matière d'éducation. L'on a vu l'importance de l'étrange, de l'extraordinaire et de l'Autre, dans le programme heuristique des Ritualistes de Cambridge. À travers cette nécessité taxinomique, l'historien n'est cependant pas à l'abri d'écueils, à la fois celui de donner l'impression que la taxinomie est auto-suffisante, et celui de réduire l'objet catégorisé à la catégorie sous laquelle il pense qu'il faut le subsumer. « L'historien lui-même se ferait illusion s'il croyait s'être débarrassé de cette étrangeté interne à l'histoire en la casant quelque part, hors de lui, loin de nous, dans un passé clos[1205]. » On comprend donc qu'il ne suffit pas d'avoir dit d'une pratique rituelle qu'elle était un rite d'initiation pour lui avoir complètement réglé son compte. Et pourtant, en affirmant qu'elle en est un, l'historien dit déjà beaucoup, tant de cette pratique, que de lui-même. Avec Nikolay Koposov, on peut conclure que « les catégories historiques ne sont pas arbitraires, parce qu'elles reflètent non seulement les formes de notre esprit et les archives de notre discipline, mais aussi une série de choix existentiels faits par nos prédécesseurs. Or, ce n'est qu'en se référant à ces choix que chacun de nous peut

[1204] Koposov Nikolay, *op. cit.*, p. 146.

[1205] Certeau Michel de, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard, 1990 (1970), p. 327.

faire le sien[1206] ». Forme de l'esprit, archives d'une discipline et choix existentiels des historiens : voilà trois éléments dont, sous une appellation souvent différente, j'ai tenté de montrer comment ils affleuraient, en permanence, à travers l'utilisation, par les historiens, de la catégorie des rites d'initiation comme moyen d'interprétation des réalités sociales et cultuelles grecques anciennes.

Choix existentiels des historiens : concernant, par exemple, Jane E. Harrison, il s'agit du point de départ de ce travail. « Une main a été posée sur leur arche », disait-elle. Cette arche, c'est une vision du monde que permet de soutenir une vision spécifique du passé grec. C'est précisément à cette vision du monde que s'attaque Harrison et c'est une autre vision du monde, un autre rapport au monde qu'elle tente de lui substituer. Or, émettre l'idée que la Grèce antique ait pu connaître des rites d'initiation comme il en existe dans les sociétés non occidentalisées, participe de ce désir de changement de rapport au monde auquel, à travers son appartenance à un milieu intellectuel spécifique, Harrison adhère.

Les critiques non scientifiques auxquelles se laisse aller Charles Picard dans les deux comptes rendus qu'il donne de la thèse d'Henri Jeanmaire, confirme cette idée qu'à travers le recours à la catégorie des rites d'initiation, c'est à un choix existentiel que procède l'historien. Et ce choix relève en partie du croire. On a vu comment l'historien rejetait explicitement le comparatisme auquel se livre Jeanmaire :

« Depuis qu'on travaille sur le répertoire de légendes dont l'imagination grecque nous a dotés si richement, bien des systèmes explicatifs se sont succédé, tous jugés les uns après les autres insuffisants et simplistes à l'excès. On ne croit plus guère aux interprétations astrales, et peut-être juge-t-on qu'il a été fait aussi quelques abus des explications “agraires”. Voici maintenant qu'on nous propose une mythologie couleur d'Afrique, qui serait l'affabulation poétique de rites de sociétés secrètes, une manière de mascarade initiatique[1207]. »

Picard utilise l’article indéfini « on » pour visiblement désigner dans sa totalité la

[1206] Koposov Nikolay, *op. cit.*, p. 148-9.

[1207] Picard Charles, Compte rendu de Jeanmaire Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l’éducation spartiate et sur les rites d’adolescence dans l’antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l’Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939, *RHR*, 122, 1940, p. 168-9.

communauté des hellénistes et des personnes intéressées par l'interprétation de ces légendes. Ce semble, ainsi, être collectivement, et de manière consensuelle, que l'on ne croit plus vraiment à l'explication astrale. Pourtant, ce « on » n'est plus consensuel lorsqu'il propose un nouveau système explicatif « couleur d'Afrique ». C'est donc bien Charles Picard, en tant qu'helléniste et personne, qui semble alors ne pas y croire. La croyance en un système explicatif a beau posséder une dimension collective, elle appelle néanmoins une expression différente en fonction des historiens. En fonction de leurs vécus, de leurs statuts, de leurs sensibilités idéologiques et politiques, ils produisent, par leur adhésion ou leur rejet, ces croyances. On peut croire ou ne pas croire ; on peut vouloir croire ou ne pas vouloir croire.

À partir de là, utiliser la catégorie des rites d'initiation devient en soi, et selon les moments historiographiques, une façon de signifier quelque chose de plus large. Le succès de cette catégorie à partir de la fin des années 60 coïncide ainsi étrangement avec une période marquée par un bouillonnement politique de la jeunesse des sociétés occidentales. Et l'on sait que, plus généralement, la naissance de l'anthropologie historique s'est inscrite dans le mouvement de luttes de libération nationale des pays colonisés. De même, la place grandissante des initiations féminines peut être lue comme une manière pour les historiens de signifier une sensibilité spécifique à la question plus globale de l'histoire des femmes. L'on pourrait multiplier ainsi les exemples, jusqu'à ce travail même où j'ai tenté, à la marge certes, un pas de côté appuyé sur le prisme du genre.

Les archives d'une discipline : le succès de la catégorie des rites d'initiation témoigne en effet de l'émergence d'un consensus comparatiste, consensus auquel son potentiel heuristique lui a permis de contribuer en faisant accepter l'idée d'une commensurabilité des sociétés grecques antiques et des autres sociétés. Éminemment personnelles, cependant, on a vu comment ces différentes formes de comparatisme avaient aussi consisté en autant de biais méthodologiques. Rétrospectivement, d'un point de vue historiographique, il est clair que ces biais fragilisent amplement les bases méthodologiques et épistémologiques sur lesquelles s'est construite l'idée d'une présence, en Grèce ancienne, de pratiques sociales similaires aux pratiques que l'anthropologie a regroupées sous l'étiquette rites d'initiation.

Ce consensus n'est néanmoins pas originel ; pas plus que l'acceptation, parmi la communauté historienne, de l'idée d'une existence de rites d'initiation grecs. Suivre les aléas de cette catégorie d'analyse dans le champ des études grecques nous a donc, plus

généralement, permis de suivre les modifications historiographiques ayant touché ce champ historique. À travers les rites d'initiation, c'est donc l'histoire d'une discipline qu'il nous est possible d'appréhender. Mais l'inverse est aussi vrai. Et suivre les méandres de l'historiographie grecque antique permet de comprendre les transformations historiographiques qu'a subies la catégorie des rites d'initiation lorsqu'elle a pénétré le champ des études grecques. L'on a vu qu'à la suite d'une première période pionnière au cours de laquelle ils n'ont été qu'assez peu mobilisés (Harrison – Jeanmaire), *Les rites de passage* d'Arnold Van Gennep ont servi de base à l'établissement d'un relatif consensus épistémologique quant au contenu théorique de la catégorie des rites d'initiation. Le schéma tripartite qu'il a mis en évidence a alors servi de base à la reconstitution de séquences rituelles grecques. Il continue, d'ailleurs, de jouer toujours ce rôle de stabilisateur épistémologique. Néanmoins, au contact du structuralisme tel que l'ont développé des historiens comme Pierre Vidal-Naquet, on a montré, avec Irene Polinskaya, comment ce schéma tripartite avait progressivement mué en un double programme d'opposition binaire : pré-liminaire/liminaire ; liminaire/post-liminaire. Cette transformation est essentielle puisque c'est elle qui permet de penser l'initié grec comme le négatif de l'individu qu'il doit devenir à travers l'initiation. Il est un anti-.

Pour en finir avec l'idée d'archives de la discipline, on a vu, aussi, comment la version grecque des rites d'initiation s'était enrichie, à chaque moment historiographique, de nouveaux points d'ancrage lui permettant de devenir toujours plus efficace : le transfert opéré par Harrison de la catégorie des rites d'initiation, des rites vers le récit ; l'idée défendue par Jeanmaire qu'il est possible de reconstruire des rites disparus à partir des traces qu'ils sont supposés avoir laissé ; Vidal-Naquet et la mise au jour de marqueurs de l'initiation. Autant d'éléments qui ont permis la plasticité de la catégorie des rites d'initiation, ont concouru à son succès, mais ont, peu à peu, dissout sa capacité à catégoriser de manière précise. À force d'élargissement, on a pu suggérer qu'elle finissait par n'énoncer que de simples allant-de-soi.

Forme de l'esprit enfin : si la formulation ne me satisfait pas totalement, elle a le mérite de mettre en évidence un impensé de l'historiographie sur lequel j'ai souhaité insister, à savoir, la capacité qu'ont les objets historiques à retenir inscrite sur eux, comme une forme de mémoire, la manière dont les mécanismes de la pensée historienne les ont construits. On a vu par exemple, avec Claude Calame, comment le fait que la structure de la catégorie des rites

d'initiation – subsumée sous la catégorie plus générale des rites de passage – mette à l'honneur l'idée de changement d'état, un des éléments constitutifs du récit, rendait celle-ci directement opératoire pour analyser celui-ci (ce qu'a, de manière pionnière, réalisé Harrison). On a vu aussi comment l'appréhension nécessairement spatiale de l'histoire par les historiens, favorisait l'appropriation de l'idée de passage, de frontière, de seuil ou de marge, si nécessaire au déploiement de la catégorie des rites d'initiation. J'ai par ailleurs suggéré que l'appréhension des corps des supposés initiés grecs ne pouvait faire l'économie du filtre que constitue le corps de l'historien lui-même, ce dernier essayant de ressentir ce que le jeune néophyte pouvait lui-même avoir ressenti. C'est à nouveau ici un des mécanismes de la pensée historienne qui nous est apparu, mécanisme que j'ai tenté d'interroger à travers le prisme de l'expérience.

Mais s'il fallait ne retenir de cette enquête qu'un seul de ces mécanismes, il me semble qu'il s'agirait de la façon dont l'historien désireux d'utiliser la catégorie des rites d'initiation à des fins interprétatives, est obligé de se construire une représentation personnelle de cette catégorie. Or, j'espère être parvenu à persuader que cette représentation est, outre le schéma tripartite van gennépien, largement dépendante du stock d'images initiatiques que proposent les analyses ethnographiques, ces images constituant une sorte de mille-feuille mental (re)modelable à souhait en fonction des aspirations personnelles de chacun. C'est donc d'une appropriation personnelle imagée d'une représentation collective dont émerge la catégorie des rites d'initiation ; comme une représentation personnelle d'une représentation collective. En opérant une cristallisation de ces divers contextes ethnographiques dits initiatiques, *Les rites de passage* de Van Gennep ont joué un rôle majeur dans l'émergence d'une représentation consensuelle minimale de ce qu'est l'initiation. Concernant plus spécifiquement les études grecques, ce processus de construction d'une représentation personnelle de la catégorie des rites de passage a cependant été médiatisé par une représentation intermédiaire spécifiquement hellène, le chasseur noir. À travers une agglomération de marqueurs initiatiques, Pierre Vidal-Naquet a en effet construit une version indigène grecque de l'initié permettant d'aisément combler les éventuelles lacunes des sources. Difficile de juger si cette médiatisation a compliqué ou, au contraire, facilité ce processus de construction d'une représentation personnelle de l'initiation par les historiens. Quoi qu'il en soit, il est certain que si cette construction *a priori* de ce que “sont” les rites d'initiation constitue un préalable à leur utilisation comme outil de recherche par l'historien, l'historiographie grecque présente

diverses situations où cette représentation est tout simplement venue se substituer à la réalité des pratiques grecques qu'elle était censée rendre tangibles et intelligibles (l'on a dit que c'était là l'un des buts de la catégorisation). Se faisant, l'historiographie, en privilégiant une approche discursive de l'initiation au détriment d'une approche relationnelle de celle-ci, a eu tendance à réifier l'initiation à partir de simples postulats.

Ces éléments étant rappelés, l'heure semble venue d'enfin se confronter à la question qui, à l'état de latence, semble néanmoins sous-tendre l'entièreté de ce travail. Les sociétés grecques anciennes ont-elles oui ou non connu des rites d'initiation tels que ceux qui ont été mis en évidence par l'ethnologie ? *Stricto sensu*, il me semble possible de répondre par la négative. Et d'ailleurs, il est notable que nombreux sont les historiens qui, tout en ayant contribué au déploiement de cette catégorie dans le champ des études grecques, ont d'une manière ou d'une autre, souligné qu'en dernière instance, il n'était pas possible de mettre au jour de complets rites d'initiation. D'où la mobilisation de la notion de traces chez Jeanmaire, de l'intérêt de Brelich pour la notion de fonction initiatique et de potentiel créatif de la religion, ou encore la focalisation de Vidal-Naquet sur les structures. Diverses façons d'avouer que, de réels rites d'initiation tels que l'ethnologie en étudie régulièrement, il ne saurait en être question concernant l'antiquité grecque.

Ceci étant dit, et malgré le zèle dont j'ai fait preuve pour saper les fondements historiographiques de l'idée de l'existence de rites d'initiation dans les anciennes sociétés grecques, il faut reconnaître que les similitudes mises en évidence par les historiens entre les pratiques sociales et cultuelles hellènes, et ce que l'on sait, d'un point de vue anthropologique, des pratiques rassemblées sous la catégorie rites d'initiation, sont, si ce n'est probantes, du moins troublantes. Les pratiques éducatives spartiates, d'une manière générale, et l'*arkteia* attique, plus spécifiquement, présentent notamment des traits saillants que j'aurais tendance à qualifier d'initiatiques. Si cette catégorie des rites d'initiation possède donc encore au moins une raison d'être mobilisée, c'est dans sa capacité à engendrer chez l'historien un nécessaire décentrement par rapport aux pratiques et institutions sociales éducatives de la société d'où il parle. Les processus anthropopoiétiques grecs ne sont pas les processus anthropopoiétiques occidentaux modernes. En tant qu'outil heuristique, la catégorie des rites d'initiation a cette capacité de ne jamais nous le faire oublier. Je conclurai donc, après Claude Calame, qu'il faudrait veiller à ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain[1208].

[1208] Calame Claude, « Les rites d'initiation tribale et le passage à l'âge adulte dans les mythes et rituels grecs. Une

perspective d'anthropologie historique et critique », *in* Abry Christian, Hameau Philippe, Letoublon Françoise (dir.), *Les rites de passage. De la Grèce d'Homère à notre XXI^e siècle*, Musée Dauphinois, Grenoble, 2010, p. 130. En conclusion de cette communication, Calame précise lui aussi sa position quant à la question de l'existence de rites d'initiation en pays grec ancien : « Donc en Grèce classique, pas de rite d'initiation tribale au sens strict où l'entendent les anthropologues et historiens des religions ; mais, dans une perspective d'anthropologue historique critique, des processus éducatifs à caractère rituel et initiatique, notamment par l'effet de la poésie musicale, pour fabriquer et instituer par le geste et par la parole ritualisés des citoyens et des citoyennes responsables et doués d'une mémoire culturelle prégnante. »

Bibliographie

ABRY Christian, HAMEAU Philippe et LETOUBLON Françoise (dir.), *Les rites de passage. De la Grèce d'Homère à notre XXI^e siècle*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2010.

ACKERMAN Robert A., « J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists and the "Scientific" Study of Religion », *in* MOLENDIJK Arie L. et PELS Peter (éd.), *Religion in the Making. The Emergence in the Sciences of Religion*, Proccedings of a conference held May 22-24, 1997 at the University of Amsterdam, Leiden, Brill, 1998, p. 129-158.

ACKERMAN Robert A., « Jane Ellen Harrison: The Early Work », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, 1972, p. 209-230.

ACKERMAN Robert A., *The myth and ritual school. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New-York-Londres, Routledge, 2002.

AFFERGAN Francis, BORUTTI Silvana, CALAME Claude et al. (éd.), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.

ALBERT Jean-Pierre, « L'histoire et l'anthropologie : convergence et spécificités », *in* BRILLI Elisa, DITTMAR Pierre-Olivier et DUFAL Blaise (dir.), *Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge*, *Actes du colloque de Paris, 21 et 22 novembre 2008*, *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, *Revue électronique du CRH*, 06, 2010, [En ligne], mis en ligne le 21 juin 2010, consulté le 08 janvier 2013. URL : http://acrh.revues.org/1914 ; DOI : 10.4000/acrh.1914

ANDERSON John K., *Hunting in the Ancient World*, Los Angeles, Berkeley, 1985.

BALLABRIGA Alain, « L'Anthropologie de la Grèce ancienne entre l'histoire et la structure », *Archives des sciences sociales des religions*, 70, 1990, p. 177-184.

BARNARD-COGNO Camille, *Jane Ellen Harrison : le religieux grec au miroir de l'iconographie et de l'anthropologie*, 2 tomes, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier III, 2005, Lille, Atelier de reproduction des Thèses, 2007.

BARTHOLEYNS Gil, « Le paradoxe de l'ordinaire et l'anthropologie historique », L'Atelier du Centre de recherches historiques [En ligne], 06 | 2010, mis en ligne le 11 juillet 2010, consulté le 10 janvier 2013. URL : http://acrh.revues.org/1928 ; DOI : 10.4000/acrh.1928

BILLHEIMER Albert, « Age-Classes in Spartan Education », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 78, 1947, p. 99-104.

BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire : ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1993.

BLUNDELL Sue, « Marriage and the Maiden. Narratives on the Parthenon », *in* BLUNDELL Sue et WILLIAMSON Margaret (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres-New-York, Routledge, 1998, p. 47-70.

BLUNDELL Sue et WILLIAMSON Margaret (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres-New-York, Routledge, 1998, p. 47-70.

BODIOU Lydie et MEHL Véronique (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, PUR, 2009.

BOEHRINGER Sandra, « Le "hors champ" du sexuel : les Anciens et les relations entre femmes », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 1 | Printemps 2009, mis en ligne le 09 juillet 2009, Consulté le 02 juillet 2012. URL : http://gss.revues.org/index446.html ; DOI : 10.4000/gss.446 gss.

BOEHRINGER Sandra, « Existe-t-il une "homosexualité initiatique" ? Pour une anthropologie de la sexualité antique », *in* MOUTON Alice et PATRIER Julie (éd.), *Life, Coming of Age and Death in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East*, PIHANS vol. 124, XIII, Leiden, 2014, p. 481-506.

BOISSINOT Philippe, « "La Maison brûlée". Document et écriture archéologique », *L'écriture raisonnée*, *Agone*, 1, Automne 1990, p. 23-44.

BONNECHÈRE Pierre, « Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain », *Kernos*, 6, 1993, p. 11-23.

BONNECHÈRE Pierre, « Les indices archéologiques du sacrifice humain grec en question : compléments à une publication récente », *Kernos*, 6, 1993b, p. 23-55.

BONNECHÈRE Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, *Kernos*, Supplément 3, Athènes-Liège, 1994.

BONNECHÈRE Pierre, « Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité », *in* BRULÉ Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XI^e^ colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007*, *Kernos*, Supplément 21, Liège, 2009, p. 189-212.

BONNEMÈRE Pascale, « L'anthropologie du genre en Nouvelle-Guinée. Entre analyse sociologique, psychanalyse et psychologie du développement », *L'Homme*, 161, 2002, p. 205-224.

BORGEAUD Philippe, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 24, 72, 1986, p. 59-75.

BOURCIER Marie-Hélène, « La fin de la domination (masculine). Pouvoir des genres,

féminismes et post-féminisme queer », *Multitudes,* 12, 2, 2003, p. 69-80.

BOURCIER Marie-Hélène, *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Amsterdam-Poches, 2011[3].

BOURDIEU Pierre, « La jeunesse n'est qu'un mot », *in Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 143-154.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 2002.

BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, p. 58-63.

BOUTIER Jean, PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?* Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

BOUVERESSE Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir, 1999.

BOUVIER David, « Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres », *RHR*, [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 03 avril 2008, consulté le 05 mai 2015. URL : http://rhr.revues.org/6093

BRELICH Angelo, « Institution of initiation in the classical ages », *Acta Antiqua*, 9, 1961, p. 267-283.

BRELICH Angelo, « Initiation et histoire », *in* Bleeker Claas J. (éd.), *Initiation*, Contributions to the theme of the study-conference of the international association for the history of religions held at Strasburg, september 17th to 22nd 1964, *Numen*, Supplement 10, Leiden, Brill, 1965, p. 222-231.

BRELICH Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

BREMMER Jan N., « The Role of the Temple in Greek Initiatory Ritual », *in* HARMATTA Janos (éd.), *Actes du VIIe Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques*, I, Budapest, Akadémiai Kiado, 1984, p. 121-124.

BREMMER Jan N., « Cybele's arrival in Rome », *in* VERMASEREN Maarten J., *Studies in Hellenistic Religions,* Leiden, Brill, 1979, p. 7-22.

BRILLI Elisa, DITTMAR Pierre-Olivier et DUFAL Blaise (dir.), *Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge*, *Actes du colloque de Paris, 21 et 22 novembre 2008*, *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, *Revue électronique du CRH*, 06, 2010, [En ligne], mis en ligne le 21 juin 2010, consulté le 08 janvier 2013. URL : http://acrh.revues.org/1914 ; DOI : 10.4000/acrh.1914

BRIQUEL Dominique, « Initiations grecques et idéologie indo-européenne », *Annales (ESC),* 37, 3, 1982, p. 454-464.

BRISSON Luc, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, les Belles Lettres, 1997.

BRODER Philippe, « Viol des jeunes filles et mort des puissants dans les processions grecques », *in* GAILLIOT Antoine et HOFFMANN Geneviève (dir.), *Rituels et transgressions. De l'antiquité à nos jours*, *Actes du colloque d'Amiens, 23-25 janvier 2008*, Amiens, Encrage, 2009, p. 233-241.

BRUIT-ZAIDMAN Louise, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 27 septembre 2010. URL : http://clio.revues.org/431 ; DOI : 10.4000/clio.431

BRUIT-ZAIDMAN Louise, « Lois et normes religieuses dans les Lois de Platon », *in* BRULÉ Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA de Rennes, septembre 2007*, *Kernos*, Supplément 21, Liège, 2009, p. 29-47.

BRULÉ Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

BRULÉ Pierre, « Retour à Brauron. Repentirs, avancées, mises au point », *DHA*, 16, 2 ,1990, p. 61-90.

BRULÉ Pierre, « La cité en ses composantes : remarques sur les sacrifices et la procession des Panathénées », *Kernos*, 9, 1996, p. 37-63.

BRULÉ Pierre, « La Macédoine et les rites d'initiation », *Kernos*, 10, 1997, p. 319-330.

BRULÉ Pierre, Compte rendu de CALAME Claude, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, translated by COLLINS D. and ORION J., Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New-York-Londres, 1997, *Kernos*, 11, 1998, p. 394-6.

BRULÉ Pierre, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, PUR, 2007.

BRULÉ Pierre, « Artémis en rade de Cork ou "Quand je tambourinais sur la route de Brauron..." », *in* BODIOU Lydie, MEHL Véronique (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, PUR, 2009, p. 65-82.

BRULÉ Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe*

colloque du CIERGA de Rennes, septembre 2007, *Kernos*, Supplément 21, Liège, 2009.
BRULÉ Pierre, « Maître du *ganos*, le Zeus de Palaikastro est un Zeus comme les autres », *in* BOUCHON Richard, BRILLET-DUBOIS Pascale et LE MEUR-WEISSMAN Nadine (éd.), *Hymnes de la Grèce antique : Approches littéraires et historiques*, *Actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008*, CMO 50, Litt. 17, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, 2012, p. 253-268.
BUBLOZ Yvan, « Le comparatisme en histoire des religions : entre *tremendum* et *Fascinans* », *in* BURGER Maya et CALAME Claude (éd.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milan, Archè, 2006, p. 9-16.
BURGER Maya et CALAME Claude (éd.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris-Milan, Archè, 2006.
BURGUIÈRE André, *L'école des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006.
BURKERT Walter, « Kekropidensage und arrhephoria : vom initiationsritus zum Panathenäenfest », *Hermes*, 94, 1, 1966, p. 1-25.
BURKERT Walter, « Causalité religieuse : la faute, les signes, les rites », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens,* 9-10, 1994, p. 27-40.
BURKERT Walter, « Le mythe des Cécropides et les Arrhéphories. Du rite initiatique à la fête des Panathénées », *in Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, 1998, p. 71-111.
BURKERT Walter, *Homo Necans : Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006 (traduction française).
CALAME Claude, « Philologie et anthropologie structurale : à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich », *QUCC*, 11, 1971, p. 7-47.
CALAME Claude, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque. Morphologie, fonction religieuse et* sociale, 1, Rome, Edizioni dell'Ateneo et Bizzarri, 1977.
CALAME Claude, « L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite : un exemple grec », *Degrés*, 35-36, 1983, p. f1-f15.
CALAME Claude, *Thésée et l'imaginaire athénien : légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, Payot, 1990.

CALAME Claude, « Du figuratif au thématique : aspects narratifs et interprétatifs de la description en anthropologie de la Grèce ancienne », *in* ADAM Jean-Michel, BOREL Marie-Jeanne, CALAME Claude et al. (éd.), *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 1995, p. 101-120.

CALAME Claude, « Logiques du temps légendaire et de l'espace cultuel selon Pausanias : une représentation discursive du "panthéon" de Trézène », *Kernos*, Supplément, 8, 1998, p. 149-163.

CALAME Claude, « L'hymne homérique à Déméter comme offrande : regard rétrospectif sur quelques catégories de l'anthropologie de la religion grecque », *Kernos*, 10, 1997, p. 111-133.

CALAME Claude, « Temps du récit et temps du rituel dans la poétique grecque : Bacchylide entre mythe, histoire et culte », *in* DARBO-PESCHANSKI Catherine (dir.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS, 2000, p. 395-412.

CALAME Claude, « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep et Platon) », *RHR,* 220, 1, 2003, p. 5-62.

CALAME Claude, « Modes rituels de la fabrication de l'homme : l'initiation tribale », *in* AFFERGAN Francis, BORUTTI Silvana, CALAME Claude et al. (éd.), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003b, p. 129-173.

CALAME Claude, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006.

CALAME Claude, *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*, Études réunies par BOUVIER David, STEINRÜCK Martin et VOELKE Pierre, Grenoble, Jérôme Million, 2008.

CALAME Claude, « Iphigénie à Brauron : étiologie poétique et paysage artémisien », *in* BODIOU Lydie, MEHL Véronique (dir.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, PUR, 2009, p. 83-92.

CALAME Claude, « Jardins cultuels et rites féminins d'adolescence. L'autochtonie athénienne en ses sanctuaires paysagers », *in* POLIGNAC François de, SCHEID John (dir.), *Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes*, *RHR*, 227, 4, 2010, p. 459-479.

CALAME Claude, « Les rites d'initiation tribale et le passage à l'âge adulte dans les mythes et rituels grecs. Une perspective d'anthropologie historique et critique », *in* ABRY Christian, HAMEAU Philippe et LETOUBLON Françoise (dir.), *Les rites de passage. De la Grèce*

d'Homère à notre XXI^e siècle, Musée Dauphinois, Grenoble, 2010, p. 121-132.

CANTARELLA Eva, « "Neaniskoi". Classi di età e passaggi di status nel diritto ateniese », *Mélanges de l'École française de Rome*, Antiquité, 102, 1, 1990. p. 37-51.

CARASTRO Marcello, « La fabrique de la notion moderne de magie : pratiques du comparatisme chez Frazer, Hubert et Mauss », *Revista de História - edição* especial, 2010, p. 231-248.

CARTLEDGE Paul, *Spartan reflections*, Londres, Duckworth, 2001.

CARTLEDGE Paul et SPAWFORTH Antony, *Hellenistic and Roman Sparta : a tale of two cities*, Londres-New-York, Routledge, 2002.

CASEVITZ Michel, « *Mantis* : le vrai sens », *REG*, 105, 1992, p. 1-18.

CERTEAU Michel de, « Une épistémologie de transition : Paul Veyne », *Annales (ESC)*, 27, 6, 1972, p. 1317-1327.

CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CERTEAU Michel de, « Histoire et anthropologie chez Lafitau », *in* BLANCKAERT Claude (dir.), *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et Missions en Amérique. XVIe-XVIIIe s.*, Paris, Cerf, 1985, p. 62-89.

CHANIOTIS Angelos, « The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult », *in* BRULÉ Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA de Rennes, septembre 2007*, *Kernos*, Supplément 21, Liège, 2009, p. 91-105.

CHANKOWSKI Andrzej S., « Date et circonstances de l'institution de l'éphébie à Érétrie », *DHA*, 19, 2, 1993, p. 17-44.

CHANKOWSKI Andrzej S., *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, 2010.

CHIRASSI Colombo I., « *Paides* e *Gynaikes* : note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica », *QUCC*, 1, 1979, p. 25-58.

CHRISTIEN-TREGARO Jacqueline, « Les temps d'une vie. Sparte, une société à classe d'âge », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 12, 1997, p. 45-79.

CLOCHÉ Paul, Compte rendu de JEANMAIRE Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939, *RH*, 195, 1945, p. 180-181.

COLLEYN Jean-Paul, « Sur le chemin du village : l'initiation au Koro Minyanka », *Journal*

de la Société des Africanistes ,45, 1, 1975, p. 115-125.

CONNELY Joan Breton, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton university press, 2007.

COSTE Florent, « Philippe Descola en Brocéliande », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 06 | 2010, mis en ligne le 14 juillet 2010, consulté le 09 janvier 2013. URL : http://acrh.revues.org/1969 ; DOI : 10.4000/acrh.1969

DAWKINS Richard M. (éd.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Londres, 1929.

DELATTRE Charles, « ΑΙΤΟΛΟΓΙΑ : mythe et procédure étiologique », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 7, 2009, p. 285-310.

DELAVAUD-ROUX Marie-Hélène, *Les danses armées en Grèce antique*, Aix en Provence, Université de Provence, 1993.

DELAVAUD-ROUX Marie-Hélène, *Les danses pacifiques en Grèce antique*, Aix en Provence, Université de Provence, 1994.

DENIS Patricia, *Les services religieux féminins en Grèce de l'époque classique à l'époque impériale*, Thèse de doctorat, Université Lyon II, 2009. Disponible sur : Université Lumière Lyon 2 (France) : http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2009/denis_p#p=0&a=top

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DESHOURS Nadine, *Les mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux, Ausonius, 2006.

DÉTIENNE Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.

DÉTIENNE Marcel, « Rentrer au village. Un tropisme de l'hellénisme ? », *L'Homme*, 157, 2001, p. 137-150.

DÉTIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

DITTMAR Pierre-Olivier, « Deux comparatismes pour une anthropologie historique », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 06 | 2010, mis en ligne le 19 juin 2010, consulté le 09 janvier 2013. URL : http://acrh.revues.org/1956 ; DOI : 10.4000/acrh.1956

DILLON Matthew, *Girls and women in classical greek religion*, Londres, Routledge, 2002.

DODD David B. et FARAONE Christopher A., (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres, Routledge, 2003.

DODD David B., « Adolescent initiation in myth and tragedy. Rethinking the black hunter »,

in DODD David B. et FARAONE Christopher A., (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres, Routledge, 2003, p. 71-84.

DONATO Riccardo di, « Postface. Une œuvre un itinéraire », *in* GERNET Louis, *Les Grecs sans miracle*, textes réunis et présentés par Riccardo di DONATO, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, p. 280-292 (reproduction d'un article paru dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, LI, 1954, p. 403-420).

DONNAY Guy, « L'Arrhéphorie : initiation ou rite civique ? Un cas d'école », *Kernos*, 10, 1997, p. 177-205.

DOSSE François « Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* [En ligne], 78, 2, 2003, p. 145-156. Disponible sur : www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2003-2-page-145.htm. DOI : 10.3917/ving.078.0145.

DOSSE François, *Paul Ricoeur et Michel de Certeau. L'Histoire : entre le dire et le faire*, Paris, L'Herne, 2006.

DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, « D'un sexe, l'autre. Le rituel du kava et la reproduction de l'identité masculine en Polynésie », *L'Homme*, 157, 1, 2001, p. 7-34.

DOVER Kenneth J., *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée Sauvage, 1982.

DOWDEN Ken, *Death and the Maiden. Girl's initiation rites in greek mythology*, Londres, Routledge, 1989.

DOWDEN Ken, « Approaching women through myth: Vital tool or self-delusion? », *in* HAWLEY Richard et LEVICK Barbara (éd.), *Women in Antiquity : new assessments*, Londres-New-York, Routledge, 1995, p. 44-57.

DOWDEN Ken, « Van Gennep et l'initiation dans la mythologie grecque : mort prématurée d'un paradigme ? », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, 14, 2011, p. 171-179.

DUCAT Jean, *Les hilotes*, *BCH*, Supplément 20, EFA, Paris, De Boccard, 1990.

DUCAT Jean, « Un rituel samien », *BCH*, 119, 1995, p. 339-368.

DUCAT Jean, « Crypties », *Cahiers du centre Gustave Glotz*, 8, 1997, p. 9-38.

DUCAT Jean, « la cryptie en question », *in* BRULÉ Pierre et OULHEN Jacques (dir.), *ESCLAVAGE, GUERRE, ÉCONOMIE EN GRÈCE ANCIENNE. Hommages à Yvon Garlan*, Rennes, PUR, 1997, p.-43-74.

DUCAT Jean, « Du vol dans l'éducation spartiate », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens,* N. S. 1, 2003, p. 95-110.

DULUCQ Sophie, « Zulus/Spartiates et autres analogies antiquisantes : des usages de l'Antiquité dans l'Afrique des XIX^e^ et XX^e^ siècles », *in* CAUCANAS Sylvie, CAZALS Rémy et PAYEN Pascal (dir.), *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité. Actes du colloque international de Carcassonne, 19 et 20 mai 2000*, Toulouse, 2001, p. 135-140.

ELEY Geoff et CHARLOT Michel, « De l'histoire sociale au "tournant linguistique" dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980 », *Genèses*, 7, 1992, p. 163-193.

ERNOULT Nathalie et SEBILLOTE-CUCHET Violaine (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, La Sorbonne, 2007.

FABIANI Jean-Louis, « La sociologie historique face à l'archéologie du savoir », *Le Portique* [En ligne], 13-14 | 2004, mis en ligne le 15 juin 2007, Consulté le 15 février 2012. URL : http://leportique.revues.org/index611.html.

FERRY Marie-Paule, « Mariage des femmes et initiation des hommes : Beliyan et Bedik au Sénégal Oriental », *Journal des Africanistes*, 55, 1, 1985, p. 75-83.

FINLEY Moses I., « Anthropologie et Antiquité classique », *in Sur l'histoire ancienne. La matière, la forme et la méthode*, Paris, La Découverte, 1987.

FINTZ Claude, « Les imaginaires des corps dans la relation littéraire. Approche socio-imaginaire d'une corporéité partagée », *Littérature*, 153, 1, 2009, p. 114-131.

FONTENROSE Joseph, Compte rendu de JEANMAIRE Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939, *AJPh*, 64, 1943, p. 361-2.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Tome. 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

FRONTISI-DUCROUX Françoise, « Artémis bucolique », *RHR*, 198, 1, 1981. p. 29-56.

GARCIA Patrick, « Un "pratiquant" de l'espace », *in* DELACROIX Christian, DOSSE François, Garcia Patrick et al. (dir.), *Michel de Certeau. Les Chemins de l'histoire*, Paris, Complexe, 2002, p. 219-234.

GAUTHIER Jean-Gabriel, « Le temps de la croissance. Aspects ethnologiques de l'adolescence », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 5, 1, 1993, p. 169-174.

GEORGOUDI Stella, « A propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques

critiques », *ARG*, 1, 1999, p. 61-82.
GEORGOUDI Stella, « Institutions religieuses des cités grecques », Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, 115 | 2008, [En ligne], mis en ligne le 20 octobre 2008. URL : http://asr.revues.org/index183.html. Consulté le 02 février 2011.
GERNET Louis, « Variétés : structures sociales et rites d'adolescence dans la Grèce antique, compte rendu bibliographique », *REG*, 57, 1944, p. 242-248 (repris dans GERNET Louis, *Les Grecs sans miracle*, textes réunis et présentés par Riccardo di DONATO, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, p. 201-211).
GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, Maspero, 1968.
GERNET Louis, « Histoire des religions et psychologie. Confrontations d'aujourd'hui », *in Les Grecs sans miracle*, textes réunis et présentés par Riccardo di DONATO, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, p. 280-292.
GERNET Louis, « Association pour l'encouragement des études grecques. Allocution présidentielle, 16 juin 1960 », *REG*, 73, 1960, p. 397-401.
GHERCHANOC Florence et HUET Valérie, « S'habiller et se déshabiller en Grèce et à Rome (I). Pratiques politique et culturelle du vêtement. Essai historiographique », *Revue historique*, 641, 2007, p. 3-30.
GINOUVÈS René, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, De Boccard, 1962.
GOBLOT-CHAHEN Catherine, « S'habiller et se déshabiller en Grèce et à Rome (II). Le héraut entre l'éphèbe et le satyre », *Revue historique*, 642, 2007, p. 259-283.
GODELIER Maurice, *La production des Grands hommes*, Paris, Fayard, 1996.
GODELIER Maurice, « Qu'est-ce qui fait une société », *L'origine des religions*, *Les grands dossiers des sciences humaines*, 5, 2006, p.66-70.
GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.
GOFF Barbara, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 2004.
GOGUEL D'ALLONDANS Thierry, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold Van Gennep*, Laval, Les presses de l'université de Laval, 2002.
GOLDEN Mark, « Childhood in Ancient Greece », *in* NEILS Jenifer, OAKLEY John H.

(éd.), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Cildhood from the Classical Past*, New-Haven-Londres, Yale University Press, 2003, p. 13-29.

GRAF Fritz, « The Locrian Maidens », *in* BUXTON Richard (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, Oxford university press, 2000, p. 250-270.

GRAF Fritz, « Medea, the Enchantress from Afar. Remarks on a well-known Myth », *in* CLAUSS James J. et JOHNSTON Sarah. I. (éd.), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton University Press, 1997, p. 21-43.

GRIFFIN Audrey, *Sikyon*, Oxford, 1982.

GUETTEL COLE Susan, « The Social Function of Rituals of Maturation: The Koureion and the Arkteia », *ZPE*, 55, 1984, p. 233-244.

GUETTEL COLE Susan, « Domesticating Artemis », *in* BLUNDELL Sue et WILLIAMSON Margaret (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres-New-York, Routledge, 1998 p. 27-43.

GUETTEL COLE Susan, *Landscapes, Gender and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2004.

GUILHAUMOU Jacques, « De l'histoire des concepts à l'histoire linguistique des usages conceptuels », *Genèses*, 38, 2000, p. 105-118.

HALPERIN David, *Cent ans d'Homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris, Epel, 2000 (Traduction française).

HAMILTON Charles D., *Agesilaus and the failure of Spartan hegemony*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

HAMILTON Richard, « Alkman and the Athenian *Arkteia* », *Hesperia*, 58, 1989, p. 449-472.

HAR-PELED Misgav, « Décoloniser l'histoire occidentale ; Les naissances politiques de l'anthropologie historique », *in* BRILLI Elisa, DITTMAR Pierre-Olivier et DUFAL Blaise (dir.), *Faire l'anthropologie historique du Moyen Âge*, *Actes du colloque de Paris, 21 et 22 novembre 2008*, *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, *Revue électronique du CRH*, 06, 2010, [En ligne], mis en ligne le 21 juin 2010, consulté le 08 janvier 2013. URL : http://acrh.revues.org/1914 ; DOI : 10.4000/acrh.1914

HARRISON Jane Ellen, « The Kouretes and Zeus Kouros : a study in pre-historic sociology », *The Annual of the British School at Athens*, 15, 1908-1909, p. 308-338.

HARRISON Jane Ellen, *Themis. A Study of the social Origins of greek Religion*, Londres, Merlin Press, 1927[2].

HARTOG François, *Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire*, Paris, La Découverte, 2007.

HARTOG François, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Galaade, 2005.

HATZOPOULOS Miltiades B., *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes, Éditions de Boccard, 1994.

HAWLEY Richard, « The male body as spectacle in Attic drama », *in* FOXHALL Lin et SALMON John (éd.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, Londres-New York, Routledge, 1998, p. 83-99.

HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

HOFFMANN Geneviève, *La jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, Paris, De Boccard, 1992.

HOUSEMAN Michael, « Les artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes*, 54, 1, 1984, p. 41-65.

HOUSEMAN Michael, « Que nous apprennent les secrets initiatiques ?», *L'origine des religions*, *Les grands dossiers des sciences humaines*, 5, 2006, p.78-81.

HOUSEMAN Michael, « Présentation », *in* HOUSEMAN Michael (dir.), *Éprouver l'initiation*, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 18, 2008, p. 7-40.

HUMPHREYS Sarah C., *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978.

HUMPHREYS Sarah C., « The work of Louis Gernet », *in Anthropology and the Greeks*, Routledge, 1978, p. 76-106.

JEANMAIRE Henri, « La cryptie lacédémonienne », *REG*, 117, 1913, p. 121-150.

JEANMAIRE Henri, « Un thème initiatique (?) sur un vase du Dipylon », *Mélanges Gustave Glotz*, tome 2, Paris, PUF, 1932, p. 483-491.

JEANMAIRE Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939.

JODELET Denise, « Place de l'expérience vécue dans le processus de formation des représentations sociales », *in* HASS Valérie (dir.), *Les savoirs du quotidien. Transmissions, Appropriations, Représentations*, Rennes, PUR, 2006, p. 235-255.

JOHNSTON Sarah I., "Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia", *in* CLAUSS James J. et JOHNSTON Sarah I. (éd.), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and*

Art, Princeton University Press, 1997, p. 44-70.

JOST Madeleine, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, EFA, Études Péloponnésiennes IX, Paris, Vrin, 1985.

JOST Madeleine, « Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie », *in* Schachter Albert (éd.), *Le sanctuaire grec*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 37, Vandœuvres-Genève, 1992, p. 205-245.

JOST Madeleine, « Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallisto », *Kernos*, 18, 2005, p. 347-370.

JOURDAIN-ANNEQUIN Colette, « L'initiation : éléments pour une discussion », *Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité*, 102, 1, 1990, p. 133-137.

KAHIL Lilly, « Autour de l'Artémis attique », *AntK*, 8, 1965, p. 20-33.

KAHIL Lilly, « L'Artémis de Brauron : Rites et mystère », *AntK*, 20, 1977, p. 86-98.

KEARNS Emily, « Between God and Man: Status and Function of Heroes and their Sanctuaries », *in* SCHACHTER Albert (éd.), *Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 37, Vandœuvres-Genève, 1992, p. 65-107.

KENNELL Nigel M., *The gymnasium of virtue : education and culture in ancient Sparta*, Chapel Hill (N.C.)-Londres, University of North Carolina press, 1995.

KING Helen, « Bound to Bleed: Artemis and Greek Women », *in* CAMERON Averil et KUHRT Amélie (éd.), *Images of Women Antiquity*, Londres, Routledge, 1993, p. 109-127.

KOPOSOV Nikolay, *De l'imagination historique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009.

KRAEMER Ross S. (éd.), *Women's Religions in the Greco-Roman World: a Sourcebook*, Oxford, Oxford university press, 2004.

LAFITAU Joseph François, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724.

LAFOND Yves, « Lire Pausanias à l'époque des Antonins. Réflexions sur la place de la Périégèse dans l'histoire culturelle, religieuse et sociale de la Grèce romaine », *in* KNOEPFLER Denis et Piérart Marcel (éd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000. Actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg, 18-22 septembre 1998*, Genève, Droz, 2001, p. 387-406.

LAFOND Yves, *La mémoires des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (IIe siècle avant J.-C. - IIIe siècle après J.-C.)*, Rennes, PUR, 2006.

LAFOND Yves, « Pausanias et le panthéon de Patras : l'identité religieuse d'une cité grecque

devenue colonie romaine », *Kernos,* Supplément 8, 1998, p. 195-208.

LAFOND Yves, « Artémis en Achaïe », *REG*, 104, 1991, p. 410-433.

LAGHZAOUI Ghizlaine, « L'initiation : le corps dans tous ses états », *Études françaises*, 41, 2, 2005, p. 25-41.

LAJEUNESSE Maude, « Identité raciale et guerres culturelles dans le champ intellectuel américain : la controverse autour de Black Athena », *in* GINGRAS Yves (dir.), *Controverses. Accords et désaccords en sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS éditions, 2014, p. 65-109.

LALANNE Sophie, *Une éducation grecque : rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, La Découverte, 2006.

LAMBIN Gérard, *L'Alexandra de Lycophron*, Rennes, PUR, 2005.

LAMY A., Compte rendu de JEANMAIRE Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939, *LEC*, 9, 1940, p. 105-106.

LEGRAS Bernard, « Mallokourio et mallocourètes. Un rite de passage dans l'Égypte romaine », *Cahiers du Centre G. Glotz,* 4, 1993, p. 113-127.

LEGRAS Bernard, *Éducation et culture dans le monde grec : VIII^{e} – I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris, SEDES, 1998.

LEGRAS Bernard, *Néotês : recherches sur les jeunes grecs dans l'Egypte ptolémaïque et romaine*, Hautes études du monde gréco-romain, Genève, Droz, 1999.

LEGRAS Bernard, « Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine », *Histoire de l'éducation*, 118, 2008, p. 11-34.

LEITAO David D., « Solon on the Beach: Some Pragmatic Functions of the *Limen* in Initiatory Myth and Ritual », *in* PADILLA Mark W. (éd.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion*, *Society*, Londres, Bucknell University Press, 1999, p. 247-277.

LEMBESSI Anghéliki, « Flagellation ou autoflagellation : données iconographiques pour une tentative d'interprétation », *BCH*, 115, 1, 1991, p. 99-123.

LÉVÊQUE Pierre, « Passage et efficacité sociale », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 102, 1, 1990, p. 7-9.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Presses pocket, 2001 (1955).

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale. 1.*, Paris, Plon, 1996^{2} (première édition

1958).
LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale 2.*, Paris, Plon, 1996[2] (première édition 1973).
LÉVY Edmond, « La kryptie et ses contradictions », *Ktèma*, 13, 1988, p. 245-252.
LÉVY Edmond, « Remarques préliminaires sur l'éducation spartiate », *Ktèma*, 22, 1997, p.-151-160.
LÉVY Edmond, *Sparte : histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Seuil, 2003.
LINCOLN Bruce, « The initiatory paradigm in anthropology? Folklore and history of religions », *in* DODD David B. et FARAONE Christopher A. (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres-New York, Routledge, 2003, p. 241-254.
LIOU-GILLE Bernadette, « La figure du Législateur dans le monde antique », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 78, 1, 2000, p. 171-190.
LUPI Marcello, *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari, Edipuglia, 2000.
LUPU Eran, *Greek Sacred Law. A collection of new documents*, Boston, Brill, 2005.
MA John, *Black Hunter variations*, *PCPhS*, 40, 1993-94, p. 49-80.
MARCHETTI Patrick, « Le "Dromos" au cœur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien. Points de vue nouveaux. », *Kernos*, 9, 1996, p. 155-170.
MARROU Henri-Irénée, « Les classes d'âge de la jeunesse spartiate », *REA*, 48, 1946, p.-216-230.
MARROU Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, *tome 1. Le monde grec*, Paris, Le Seuil, 1981 (première édition 1948).
MARTIN Hervé, « À propos de "l'opération historiographique" », *in* DELACROIX Christian, DOSSE François et GARCIA Patrick (dir.), *Michel de Certeau. Les Chemins de l'histoire*, Paris, Complexe, 2002, p. 107-124.
MASON Peter, *The City of Men. Ideology, Sexual Politics and the Social Formation*, Göttingen, Herodot, 1984.
MAUSS Marcel, « Les civilisations. Éléments et formes », *Civilisation, le mot et l'idée, 1ère semaine internationale de synthèse*, 1930, p. 80-106.
MEHL Véronique, « Le beau et la bête. Initiation et maîtrise des victimes sacrificielles », *in*

PROST Francis et WILGAUX Jérôme (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité, Actes du colloque international de Rennes, 1-4 septembre 2004*, Rennes, PUR, 2006, p. 209-223.

MENADIER Blanche, *The Sixth Century BC Temple and the Sanctuary and Cult of Hera Akraia, Perachora*, Thèse de doctorat, Université de Cincinnati, 1995, Ann Arbor, 1995.

MENU Michel, *Jeunes et vieux chez Lysias. L'akolasia de la jeunesse au IV^e^ siècle av. J.-C.*, Rennes, PUR, 2000.

MEULDER Marcel, Compte rendu de VIDAL-NAQUET Pierre, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981, *L'Antiquité Classique,* 52, 1983, p. 456-458.

MEZZADRI Bernard, « Samos : un rituel contre la transgression », *in* GAILLIOT Antoine et HOFFMANN Geneviève (dir.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours*, *Actes du colloque de Amiens, 23-25 janvier 2008*, Amiens, Encrage, 2009, p. 15-24.

MICHEL Barbara, « Corps colonisé, imaginaire dépossédé », *in* FINTZ Claude (coord.), *Les imaginaires du corps. Pour une approche interdisciplinaire du corps, tome 2, Arts, sociologie, anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 371-380.

MONTEPAONE Claudia, *Lo spazio del margine : prospettive sul femminile nella comunità antica*, Rome, Donzelli, 1999.

MOREAU Alain (éd.), *L'initiation : les rites d'adolescence et les mystères*. *Actes du colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991*, Tome 1, Université Paul Valéry, Montpellier, 1992.

MOREAU, « Initiation en Grèce antique », *DHA*, 18, 1, 1992, p. 191-244.

MORIN Edgar, « Culture adolescente et révolte étudiante », *Annales (ESC)*, 24, 3, 1969, p.-765-776.

MOTSCH Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery-Paris, Septentrion - Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001.

MOTTE André, *MENTOR : Guide bibliographique de la religion grecque*, *in* Pirenne-Delforge Vinciane, Wathelet Paul (dir.), *Kernos*, Supplément 2, 1992.

MOUTON Alice, *Les rituels de naissance Kizzuwatniens. Un exemple de rite de passage en Anatolie hittite*, Paris, De Boccard, 2008.

NEILS Jenifer et OAKLEY John H. (éd.), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Cildhood from the Classical Past*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2003.

NEILS Jenifer, “Children and Greek Religion”, *in* NEILS Jenifer et OAKLEY John H. (éd.), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Cildhood from the Classical Past*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2003, p. 139-161.

NOVARO-LEFÈVRE Daniela, « Le culte d'Héra à Pérachora (VIII^e^-VI^e^ s) : essai de bilan », *REG*, 113, 2001, p. 42-69.

OSBORNE Robin, « Women and Sacrifice in Classical Greece », *in* BUXTON Richard (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford university press, 2000, p. 294-313.

OTÁVIO GUIMARÃES José, « Expérience et méthode : introduction à un entretien avec Jean-Pierre Vernant », *Anabases* [En ligne], 7 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 08 novembre 2012. URL : http://anabases.revues.org/2438.

OTÁVIO GUIMARÃES José, « Note d’introduction », *Anabases* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 07 novembre 2012. URL : http://anabases.revues.org/91.

PADILLA Mark W. (éd.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion*, *Society*, Londres, Bucknell University Press, 1999.

PAILLER Jean-Marie et PAYEN Pascal (éd.), *Que reste-t-il de l’éducation classique ? Relire « le Marrou », Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2004.

PARADISO Annalisa, « Le rite de passage du Ploutos d'Aristophane », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 2, 2, 1987, p. 249-267.

PARADISO Annalisa, « Le corps spartiate. Entre mirage et réalité », *Communications*, 61, 1996, p. 113-124.

PARADISO Annalisa, « Lycurgue spartiate : analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé », *in* DARBO-PESCHANSKI (dir.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 373-391.

PARADISO Annalisa, « Sparte dans l’*Histoire de l’éducation dans l’antiquité* », *in* PAILLER Jean-Marie et PAYEN Pascal (éd.), *Que reste-t-il de l’éducation classique ? Relire « le Marrou », Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2004, p. 87-93.

PAULME Denise (éd.), *Classes et associations d’âge en Afrique de l’ouest*, Paris, Plon, 1971.

PELEKIDIS Chrysis, *Histoire de l’éphébie attique : des origines à 31 avant Jésus Christ*, Paris, de Boccard, 1962.

PELLIZER Ezio, « L'initiation ratée. Retour au Chasseur noir », *Gaia : revue*

interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque, 14, 2011, p. 157-169.

PHARAKLAS Nikolaos, *Sikyônia*, Athènes, 1971.

PICARD Charles, Compte rendu de JEANMAIRE Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939, *Revue Archéologique*, 15, 1940, p. 281-285

PICARD Charles, Compte rendu de JEANMAIRE Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939, *RHR*, 122, 1940, p. 163-169.

PICARD Charles, « L'Héraeon de Parachora et les enfants de Médée », *Revue Archéologique*, 5. 35, 1932, p. 218-229.

PIÉRART Marcel, Compte rendu de BRELICH Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, *L'antiquité classique*, 40, 2, 1971, p. 782-785.

PIÉRART Marcel, « Le blanc, le pourpre et le noir Les funérailles des εὔθυνοι dans les "Lois" de Platon et le culte des grands hommes », *in* DELRUELLE Édouard et PIRENNE-DELFORGE Vinciane (dir.), KÊPOI. *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, *Kernos*, Supplément 11, 2001, p. 153-166.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Ritual Dynamics in Pausanias : The Laphria », *in* STRAVRIANOPOULOU Efgenia (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, *Kernos*, Supplément 16, Liège, 2006, p. 111-129.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, *Kernos*, Supplément 20, Liège, 2008.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « La portée du témoignage de Pausanias sur les cultes locaux », *in* LABARRE Guy (éd.), *Les cultes locaux dans les mondes Grec et Romain. Actes du colloque de Lyon, 7-8 juin 2001*, Lyon-Paris, 2004, p. 5-20.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne », *RHR,* 208, 4, 1991, p. 395-413.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « La loutrophorie et la prêtresse loutrophore de Sicyone », *BCH,* Supplément 28, 1994, p. 147-155.

POLIGNAC François de, compte rendu de LUPI Marcello, *L'Ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta,* Bari, Edipuglia, 2000, p.228, bibl., index («

Pragmateiai » 4), *L'Homme*, 167-168, juillet-déc 2003, p. 342-344. Disponible en ligne : Polignac François de, « *Marcello Lupi, L'Ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta* », *L'Homme*, 167-168 | juillet-décembre 2003, [En ligne], mis en ligne le 11 septembre 2008. URL : http://lhomme.revues.org/index19582.html. Consulté le 07 juin 2010.

POLIGNAC François de, *Naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1996[2].

POLIGNAC François de, « Religions et institutions en Grèce ancienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 115, 2008, [En ligne], mis en ligne le 20 octobre 2008. URL : http://asr.revues.org/index180.html. Consulté le 30 mars 2011.

POLINSKAYA Irene, « Liminality as metaphor: initiation and the frontiers of ancient Athens », *in* DODD David B.et FARAONE Christopher A. (éd.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, Londres, Routledge, 2003, p. 85-106.

POMEROY Sarah B., *Spartan Women*, Oxford University Press, 2002.

POMIAN Krzysztof, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999.

PRITCHETT W. K., *Pausanias Periegetes II*, Amsterdam, 1999.

PROST Francis, « Corps primitif, corps archaïque. Anthropologie et archéologie de la représentation corporelle en Grèce ancienne, *in* PROST Francis et WILGAUX Jérôme (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité, Actes du colloque international de Rennes, 1-4 septembre 2004*, Rennes, PUR, 2006, p. 31-40.

REDFIELD James, « From sex to politics: the rites of Artemis Triklaria and Dionysos Aisymnetes at Patras », *in* HALPERIN David M., WINKLER John J. et ZEITLIN Froma I. (éd.), *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient greek world*, Princeton university press, 1990, p. 115-134.

REMOTTI Francesco, « Thèses pour une perspective anthropopoiétique, *in* CALAME Claude et KILANI Mondher (dir.), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Payot, 1999, p. 15-31.

RENAUD Jean-Michel, « L'histoire de Méléagre : plaidoyer pour une analyse de l'ensemble du mythe », *Kernos*, 6, 1993, p. 291-300.

RICHER Nicolas, « "Eunomia" et "Eudaimonia" à Sparte », *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 4, 2001, p. 13-38.

RICHER Nicolas, *La religion des Spartiates : croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris, Les

Belles Lettres, 2012.
RICOEUR Paul, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 55, 4, 2000, p. 731-747.
RIÈS Julien (éd.), *Les rites d'initiation*, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20-21 nov 1984, Homo religiosus, Louvain-la-Neuve, 1986.
RIZAKIS Athanas D., *Achaïe I : sources textuelles et histoire régionale, Meletèmata*, 20, Paris-Athènes, De Boccard, 1995.
RIZAKIS Athanas D., *Achaïe II : La cité de Patras : épigraphie et histoire, Meletèmata*, 25, Paris-Athènes, De Boccard, 1998.
ROBERT Louis, *Laodicée du Lycos : études*, Paris, De Boccard, 1969.
ROBERTSON Noel, Compte rendu de VIDAL-NAQUET, *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Ancient World*, Traduction SZEGEDY-MASZAK Andrew, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1986., *American journal of Philology*, 109, 1988, p.-282-285.
ROEBUCK Carl, Compte rendu de BRELICH Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, *The American Journal of Philology*, 93, 2, 1972, p. 358-361.
ROGUIN Claire-Françoise de, « Apollon Lykaios dans la tragédie : dieu protecteur, dieu tueur, "dieu de l'initiation ". », *Kernos,* 12, 1999, p. 99-123.
ROSE Henri J., Compte rendu Compte rendu de JEANMAIRE Henri, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle série I. Droit-lettres ; 21), Lille, Bibliothèque universitaire de Lille, 1939, *JHS*, 59, 1939, p. 297-8.
RUDHARDT Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992[2].
SARTRE Maurice, « Aspects économiques et religieux de la frontière dans les cités grecques », *Ktéma*, 4, 1979, p. 213-224.
SCHEID John et SVENBRO Jasper, « Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée ? », *in* BOESPFLUG François et DUNAND Françoise (éd.), *Le Comparatisme en histoire des religions, Actes du Colloque international de Strasbourg, 18-20 septembre 1996*, Paris, 1997, p. 295-312.
SCHEID-TISSINIER Évelyne, « Classe dirigeante, classe dangereuse ? Une représentation des élites dans l'Athènes du IV[e] siècle », *Histoire urbaine*, 10, 2, 2004, p. 27-41.

SCHMITT PANTEL Pauline, *Aithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

SCHNAPP Alain, *Le chasseur et la cité : chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997.

SCHNAPP Alain, « La Fabrique de l'Histoire », entretien réalisé par Emmanuel Laurentin, émission du lundi 4 juin 2007, « Histoire de la Grèce ancienne (1) », transcrite par Taos Aït Si Slimane.

SCUBLA Lucien, « Hiérarchie des sexes et hiérarchie des savoirs ou Platon chez les Baruya », *Cités*, 9, 1, 2002, p. 13-24.

SEBILLOTE-CUCHET Violaine, « La sexualité et le genre : une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la "virginité" des filles sacrifiées pour la patrie », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens,* N.S. 2, 2004, p. 137-161.

SEBILLOTE-CUCHET Violaine, « Une politique des genres, le serment des éphèbes athéniens », *in* ERNOULT Nathalie et SEBILLOTE-CUCHET Violaine (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, La Sorbonne, 2007, p. 233-245

SEBILLOTE-CUCHET Violaine, « Les antiquistes et le genre », *in* ERNOULT Nathalie et SEBILLOTE-CUCHET Violaine (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, La Sorbonne, 2007, p. 11-26.

SEGAL Charles, « Frontières, étrangers et éphèbes dans la tragédie grecque : réflexions sur l'œuvre de Pierre Vidal-Naquet », *in* HARTOG François, SCHMITT Pantel Pauline et SCHNAPP Alain (éd.), *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité*, Paris, La Découverte, 1998, p.-87-109.

SERGENT Bernard, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Paris, Payot, 1996.

SIRAN Jean-Louis, « Initiation : pourquoi la violence » (À propos de Le Moal Guy, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1999), *L'Homme*, 162, 2, 2002, p. 279-289.

SISSA Giulia, *Le corps virginal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

SOMMERSTEIN Alan, « Rape and young manhood in Athenian comedy », *in* FOXHALL Lin et SALMON John (éd.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, Londres-New-York, Routledge, 1998, p. 100-114.

SOURVINOU-INWOOD Christiane, Compte rendu de BRELICH Angelo, P*aides e*

parthenoi, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, *JHS*, 91, 1971, p. 172-177.

SOURVINOU-INWOOD Christiane, *Studies in Girls' Transitions. Aspect of the arkteia and age representation in Attic iconography*, Athènes, Kardamitsa, 1988.

SOURVINOU-INWOOD Christiane, « Lire l'*arkteia*. Lire les images, les textes, l'animalité », *DHA*, 16, 2, 1990, p. 45-60

STEINRÜCK Martin, « La répartition des rites, le "*gender"* grec des VI^e^ et V^e^ siècles et la structure de "marqué/non-marqué" européenne au XX^e^ siècle », *in* FREI-STOLBA Regula, BIELMAN Anne et BIANCHI Olivier (éd.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique. Actes du Diplôme d'Etudes Avancées, Université de Lausanne et Neuchâtel, 2000-2002*, Bern, Peter Lang, 2003. p. 29-43.

SUAREZ DE LA TORRE Emilio, « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », *in* BRULÉ Pierre (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA de Rennes, septembre 2007*, *Kernos*, Supplément 21, Liège, 2009, p. 107-124.

TAZELAAR Chris M., « PAIDES KAI EPHEBOI. Some Notes on the Spartan Stages of Youth », *Mnemosyne*, 20, 4, 1967. p. 127-153.

TOLSTOÏ Jean, « La scholie au vers 264 de la *Médée* d'Euripide », *REG*, 43, fasc. 200-201, 1930, p. 139-146.

TURCAN Robert, Compte rendu de BRELICH Angelo, *Paides e parthenoi*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1969, *RHR*, 180, 2, 1971, p. 171-175.

TZANETOU Angeliki, « Ritual and Gender: Critical Perspectives », *in* PARCA Maryline et TZANETOU Angeliki (dir), *Finding Persephone. Women's Rituals in the Ancient Mediterranean*, Bloomington Indianapolis, Indiana University Press, 2007, p. 3-26.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage : Étude systématique des rites de la porte, du seuil, de l'hospitalité et de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Picard, 1981 (1909).

VAN SICHELEN L., « Nouvelles orientations dans l'étude de l'arrhéphorie attique », *L'Antiquité Classique*, 56, 1987, p. 88-102.

VERILHAC Anne-Marie et VIAL Claude, *Le mariage grec. Du VIème siècle av. J.- C. à l'époque d'Auguste*, *BCH*, supplément 32, EFA, Paris, De Boccard, 1998.

VERNANT Jean-Pierre, « La guerre des cités », *in Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris,

Maspero, 1974, p. 31-56.
VERNANT Jean-Pierre, « Étude comparée des religions antiques », *Annuaire du Collège de France,* 83, 1982-1983, p. 443-58.
VERNANT Jean-Pierre, « Une divinité des marges : Artémis Orthia », *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, *Cahiers du centre Jean Bérard*, 9, 1984, p. 13-27.
VERNANT Jean-Pierre, « Entre la honte et la gloire », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 2, 2, 1987, p. 269-299.
VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
VERNANT Jean-Pierre, *Figures, Idoles, Masques*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1990.
VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison*, Seuil, Paris, 1990b.
VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *La Grèce ancienne. 2. L'espace et le temps*, Seuil, Paris, 1991.
VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Seuil, Paris, 1992.
VERNANT Jean-Pierre (dir), *L'Homme grec*, Seuil, Paris, 1993.
VERNANT Jean-Pierre, « Entretien inédit (I) : "Comme une barque sur un fleuve…" », *Anabases* [En ligne], 7 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 07 novembre 2012. URL : http://anabases.revues.org/2439.
VERNANT Jean-Pierre, « Entretien inédit (II) : "Ce que je pensais, ce que je faisais" », *Anabases* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 07 novembre 2012. URL : http://anabases.revues.org/93.
VERNIÈRE Yvonne, Compte rendu de VIDAL-NAQUET Pierre, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1981, *REG*, 95, 1982, p. 184-185.
VERSNEL Hendrik S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Tome II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1994.
VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1983.
VEYNE Paul, « L'identité grecque contre et avec Rome : "collaboration" et vocation supérieure », *in L'empire gréco-romain*, Seuil, Paris, 2005, p. 163-257.

VIALLE Jacques, « Écriture et partage de la raison. Objectivisme et relativisme en sociologie », *L'écriture raisonnée*, *Agone*, 1, Automne 1990, p. 45-64.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *RHR*, 157, 1, 1960, p. 55-80.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Annales (ESC),* 23, 2, 1968, p. 947-964.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Les esclaves immortelles d'Athéna Ilias », *in* BINGEN Jean, CAMBIER Guy et NACHTERGAEL Georges (éd.), *Le monde Grec : hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1975, p. 496-507.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Retour au chasseur noir », *in Mélanges Pierre Lévêque 2*, *Anthropologie et société*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 387-411.

VIDAL-NAQUET Pierre, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005[3].

VIDAL-NAQUET Pierre, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *in Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005[3], p. 151-175.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie », *in Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 2005[3], p. 267-288.

WALLON Henri, *Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycurgue nommée la Cryptie. Fragment d'une histoire des institutions politiques de la Grèce*, Paris, 1850.

WARNIER Jean-Pierre, « Le corps du litige en anthropologie », *in* MEMMI Dominique, GUILLO Dominique et MARTIN Olivier (dir.), *La tentation du corps. Corporéité et sciences sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009, p. 171-197.

WEBSTER Hutton, *Primitive Secret Societies : A Study in Early Politics and Religion*, New-York, Macmillan, 1932[2] (1908).

WILL Édouard, *Korinthiaka*, Paris, 1955.

WINKLER John J., *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, EPEL, 2005[2].