



HAL
open science

Les modes funéraires et la parole dans la Grèce de l'âge du fer ancien

Jean-Marc Luce

► **To cite this version:**

Jean-Marc Luce. Les modes funéraires et la parole dans la Grèce de l'âge du fer ancien. Dialogues d'histoire ancienne, 2014. hal-02169312

HAL Id: hal-02169312

<https://hal.science/hal-02169312>

Submitted on 1 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les modes funéraires et la parole dans la Grèce de l'âge du fer ancien

Jean-Marc LUCE

Les travaux effectués par les sociologues et ethnologues, particulièrement par Fr. Barth¹, et plus récemment par des spécialistes de l'Antiquité², ont établi une rupture entre les traits culturels d'une communauté et son identité, particulièrement son identité ethnique. L'« ethnicité », nous explique-t-on, ne repose pas sur les traits analysables qui permettent de définir le profil culturel d'une civilisation, mais réside dans le discours qu'elle tient sur elle-même, particulièrement sur son passé.

L'identité est donc avant tout un fruit de la parole. En effet, c'est par les mots que l'on peut se nommer et que l'on peut nommer les autres, c'est par la parole que l'on peut raconter l'histoire de son groupe. L'identité se construit dans un discours sur soi. Qui veut connaître l'identité d'un peuple doit donc commencer par l'écouter, au lieu de le décrire.

Toutefois, les personnes qui, dans le passé, ont prononcé ces discours identitaires, avaient aussi des yeux pour voir, des mains pour toucher, des nez pour sentir. Ils avaient une perception du monde et d'eux-mêmes. Nous ne sommes pas, ou pas toujours, les premiers à décrire les civilisations du passé, elles l'ont généralement fait avant nous. Les Grecs de l'Antiquité se sont faits les historiens et les anthropologues d'eux-mêmes, comme l'atteste la vaste littérature historique et érudite qu'ils ont produite. Dans un discours prononcé sur soi, on peut donc porter son regard sur un trait culturel spécifique qui, dès lors qu'il est retenu par les sujets eux-mêmes comme une caractéristique, devient un marqueur ethnique.

Qu'on m'autorise ici à prendre un exemple dans notre monde moderne. Depuis 1993, j'habite à Toulouse, une ville fière d'être la « Ville rose ». Comme elle est installée

¹ Barth 1969 ; Smith 1986 ; Poutignat & Streiff-Fenart 1995 ; Amselle 1990.

² Hall 1997 ; Hall 2002 ; *Confini* 1999 ; Malkin 1998 & 2001 ; Ruby 2006 ; Luce 2007a ; Müller & Prost 2002 ; voir aussi l'application pertinente des principes du constructivisme aux colonies au nord de la mer Noire : Müller 2010, 191-201 ; Morgan 2003.

dans un bassin alluvial sans carrière de pierre, la brique est le matériau traditionnel. On a ainsi sélectionné dans l'histoire de son architecture un trait spécifique dont on a fait, par ce simple travail de sélection et de mise en exergue, un marqueur identitaire. Mais, une fois que le slogan circule sur les lèvres, il ne se contente plus d'enregistrer un héritage particulier de l'histoire, il agit sur les comportements. Depuis quelques décennies, on ne construit plus qu'en briques, on ôte les crépis qui recouvraient les murs des anciens immeubles pour faire apparaître la fameuse couleur, on choisit des teintes roses pour les trottoirs et dans les années 1970-80 on a souvent recouvert les pavillons de banlieue d'un enduit extérieur saumon. La ville rose rosit donc de jour en jour. Elle en a besoin pour se ressembler. Ce marqueur coloré dans lequel on tend à voir un héritage du passé est en fait tout autre chose : c'est un projet identitaire. Cette métamorphose d'un passé en un futur qui dit ce qu'on est, c'est la parole qui l'a réalisée.

C'est là le point essentiel, que l'on peut sans hésiter étendre à quantité de situations. Les traits culturels à portée identitaire ont une dynamique. Ils permettent de passer d'une attitude passive où l'on se contente de recueillir un héritage à une attitude active où l'on entretient cet héritage et où on le développe. Parce qu'on travaille à être conforme à l'image que l'on a de soi, les discours identitaires ont toujours un contenu programmatique, particulièrement lorsqu'ils prétendent simplement décrire le passé. C'est la raison pour laquelle ils ont cette faculté de transformer les comportements, et même l'environnement dans lequel on vit.

Ces propos un peu longs m'ont paru nécessaires pour poser la question qui est aujourd'hui la mienne : les Grecs de l'âge du fer parlaient-ils de leurs morts et de leurs pratiques funéraires ? Poser cette question, ce n'est pas simplement poser une évidence : une société aussi attachée à ses ancêtres ne pouvait qu'avoir un discours sur la mort. Ce serait folie d'imaginer que les hommes de ces époques n'aient jamais discuté entre eux de leurs pratiques funéraires. Mais il s'agit aussi de se demander si ces discours sur la mort n'ont pas eu un effet sur les comportements identitaires des Grecs, s'ils n'ont pas entraîné une attitude plus active dans leurs pratiques funéraires.

Dans la Grèce archaïque et classique, on sait combien les oraisons funéraires ont joué un rôle constructeur dans l'identité des Grecs, particulièrement celle des Athéniens. Le genre est justement le lieu privilégié d'un discours identitaire qui, à Athènes, prend la forme d'une affirmation de l'autochtonie, comme l'a bien souligné N. Loraux³. Parmi ces discours, rares sont ceux qui comportent des éléments sur les pratiques funéraires

³ Loraux 1981.

en elles-mêmes. Le texte célèbre de Thucydide est un de ceux-là. L'historien rapporte qu'on identifia les tombes ouvertes à Délos lors de la seconde purification comme appartenant à des Cariens, en se fondant sur le type des armes qu'on y a recueillies et les modes funéraires utilisés⁴. Au V^e s., Hérodote opposait les Perses et les Égyptiens aux Grecs selon leur usage de la crémation, mais ne distinguait pas entre les Grecs eux-mêmes⁵. D'après Élien, Solon aurait légiféré sur les pratiques funéraires : « Voici une autre loi attique : celui qui trouve un mort resté sans sépulture doit dans tous les cas jeter de la terre sur lui, et l'ensevelir orienté vers l'Occident »⁶. Le même auteur rapporte cette histoire concernant la guerre entre Athènes et Mégare pour le contrôle de l'île : à Salamine, Solon, voulant justifier les prétentions athéniennes, « fit ouvrir des tombes anciennes et démontra que tous les Athéniens étaient enterrés orientés vers l'Occident, selon leur habitude ancestrale, alors que les Mégariens sont ensevelis au hasard, comme ça vient »⁷. Cette histoire d'orientation vers l'ouest ne présente aucune correspondance avec la documentation archéologique. Peut-être Solon a-t-il inscrit dans la loi une règle qui était nouvelle et qui ne s'est jamais répandue. L'épisode montre en tout cas qu'on ne négligeait pas les modes funéraires pour caractériser un groupe ethnique, au moins à l'époque où s'est constituée la source à laquelle Élien a puisé.

Ces textes sont récents. Pour l'âge du fer, nous ne disposons presque uniquement que des poèmes homériques. Mais la mort en est justement le sujet principal. Achille et Ulysse auraient pu l'un comme l'autre jouir de la vie éternelle, et tous deux ont choisi la condition humaine. Le premier reprit, pour venger son ami Patrocle, un combat dont il savait qu'il lui serait fatal, le second, refusant de devenir l'époux immortel de Calypso, préféra retrouver son Ithaque. Inversement, les personnages qui, comme Sisyphe, ont tenté d'échapper à la mort, ont reçu des châtiments atroces. Les passages qui décrivent des pratiques funéraires abondent dans l'épopée. Dans l'*Iliade*, le livre

⁴ Thucydide I, 8 : Μαρτύριον δέ: Δήλου γάρ καθαιρομένης ὑπὸ Ἀθηναίων ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ καὶ τῶν θηκῶν ἀναιρεθεισῶν ὅσαι ἦσαν τῶν τεθνεώτων ἐν τῇ νήσῳ, ὑπὲρ ἡμισυ Κάρεις ἐφάνησαν, γνωσθέντες τῇ τε σκευῇ τῶν ὅπλων ζυντεθαμμένη καὶ τῷ τρόπῳ ᾧ νῦν ἔτι θάπτουσιν : « La preuve : lorsque Délos fut, au cours de la présente guerre, purifiée par les Athéniens et qu'on enleva les tombeaux qui appartenaient aux personnes mortes dans l'île, plus de la moitié des défunts se révélèrent être des Cariens, que l'on reconnut à l'équipement militaire inhumé avec eux et à leurs pratiques funéraires, encore en usage aujourd'hui ».

⁵ Hérodote III, 16.

⁶ *Histoires variées* V, 14 (trad. A. Lukinovitch et A.-F. Morand) : νόμος καὶ οὗτος Ἀττικὸς, ὃς ἂν ἀτάφῳ περιτύχῃ σώματι ἀνθρώπου, πάντως ἐπιβάλλειν αὐτῷ γῆν, θάπτειν δὲ πρὸς δυσμὰς βλέποντας.

⁷ *Ibid.* VII, 19 (trad. A. Lukinovitch et A.-F. Morand modifiée) : ἀρχαίας γὰρ θήκας ἀνοιξας ἀπέδειξε πάντας Ἀθηναίους πρὸς δὺσιν κειμένους κατὰ τὸ πάτριον αὐτοῖς ἔθος, τοὺς δὲ Μεγαρεῖς εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε τεθαμμένους.

XXIII est consacré aux funérailles de Patrocle, le livre XXIV à celles d'Hector. L'*Odyssée* comporte également des scènes de funérailles. Les allusions passagères sont nombreuses. Dans l'étude que M. Andronikos a consacrée aux pratiques funéraires dans l'épopée, il a rassemblé l'ensemble des textes sur le sujet⁸. Tous sans exception reproduisent les mêmes pratiques : la crémation, le principe de la tombe individuelle (ou double), le tumulus. La crémation apparaît si nécessaire aux funérailles que des expressions comme *πυρὸς λελάχωσι θανόντα*, « faire obtenir pour le mort le feu »⁹ suffisent à désigner un enterrement. Les textes mentionnent également le tumulus. Les pratiques homériques peuvent donc se décrire de la façon suivante : les tombes sont individuelles ou duelles ; le seul rite connu est la crémation secondaire, avec dépôt des os dans un vase, sur la tombe ; parfois, à l'emplacement même du bûcher, on élève un tumulus. Le caractère exclusif de la crémation semble avoir concerné non seulement l'*Iliade* et l'*Odyssée*, mais même l'ensemble des épopées du cycle troyen. Dans son résumé de la *Petite Iliade*, cette épopée que M. L. West date du 3^e tiers du VII^e s., Proclus écrit¹⁰ :

Ἀγαμέμνων δὲ κωλύει τὸ σῶμα αὐτοῦ καῆναι καὶ μόνος οὗτος τῶν ἐν Ἴλιῳ ἀποθανόντων ἐν σαρῶι κείται, ὁ δὲ τάφος ἐστὶν ἐν Ῥοιτείῳ.

« Agamemnon interdit que son corps fût incinéré. Il est le seul parmi ceux qui sont morts à Ilion à reposer dans un cercueil ; sa tombe est à Rhoiteion. »

Σορός, le mot traduit par « cercueil », peut désigner n'importe quel conteneur funéraire¹¹. Par ailleurs, les textes insistent sur certains aspects des funérailles que l'archéologie capte difficilement, comme la cérémonie, l'exposition du mort, les concours, les lamentations.

Cette uniformité des pratiques funéraires correspond au caractère panhellénique de l'épopée¹². Toute la Grèce est devant les murs de Troie. À l'époque mycénienne, les pratiques des Grecs étaient – relativement ! – uniformes¹³, mais, à l'âge du fer, cette relative uniformité se brise, laissant apparaître des différences régionales beaucoup plus considérables. La carte funéraire (fig. 1) rend compte d'une étude globale sur un corpus

⁸ Andronikos 1968.

⁹ *Iliade* VII, 79 ; XV, 350 ; XXII, 342 ; cf. XXIII, 76.

¹⁰ West 2003, 120.

¹¹ Cf. ci-après.

¹² I. Morris (Morris 1986) a beaucoup insisté sur le caractère panhellénique du monde homérique. Nous allons voir que sur le plan funéraire, cette uniformité est en fait une extension d'un phénomène régional.

¹³ Cavanagh & Mee 1998.

d'environ 6 000 sépultures durant la période 1100 à 700 av. J.-C.¹⁴ Les régions sont définies par des combinaisons de traits funéraires spécifiques qui apparaissent de façon récurrente dans la zone considérée. Ces combinaisons se constituent progressivement dans le temps, par l'adoption de nouveaux traits qui viennent s'ajouter à ceux qui existaient déjà, le déroulement temporel et spatial de ces combinaisons constituant ce que j'appelle la séquence funéraire. Les pratiques funéraires homériques correspondent de façon presque complète à la séquence ionienne, en usage de l'Attique à Samos, dans toute la mer Égée, avec quelques variantes locales. Elles diffèrent très fortement des pratiques en vigueur dans le Péloponnèse et dans la Grèce du nord-ouest où, par exemple, la crémation est presque entièrement absente, ainsi que de celles qu'on peut observer en Crète ou en Thessalie, lieux de permanence des tombes à habitacle, et même, dans une moindre mesure, dans le Dodécanèse, où les tombes à fosse, réutilisées maintes fois, recevaient des crémations primaires.

Malgré le projet panhellénique de l'épopée, les pratiques funéraires sont donc situées dans l'espace, à l'intérieur d'une séquence en usage de l'Attique à Samos, de l'Eubée à Naxos, soit une zone incluse entièrement dans le domaine ionien, comme l'était la langue utilisée qui, malgré des emprunts à l'éolien, est principalement de l'ionien de l'est¹⁵. On peut donc légitimement s'interroger sur la façon dont on recevait les poèmes homériques dans le Péloponnèse, où la crémation est presque entièrement inconnue, en Thessalie, où les tombes de l'aristocratie sont toujours des *tholoi* ou encore en Crète, où la tombe à chambre est restée en usage. Les poèmes de Tyrtée comportent maintes allusions à l'épopée. Il est très vraisemblable que les récits épiques circulaient dans toute la Grèce dès le VIII^e s., dans le Péloponnèse comme ailleurs, et probablement bien avant cette date. Le poète péloponnésien le plus souvent cité est Eumélos de Corinthe, auteur supposé d'une *Titanomachie*, de *Korinthiaka* et d'une *Europia*. D'après M. L. West qui a consacré récemment une étude à ce poète¹⁶, ces épopées ne seraient pas antérieures au VI^e s. On attribuait aussi à Eumélos un chant processionnel (*prosodion asma*) que les Messéniens chantaient à Délos en l'honneur d'Apollon¹⁷. D'après Pausanias, ce chant passait pour

¹⁴ Luce (à paraître) ; voir aussi Luce 2009, et, en attendant la parution de ces travaux, Luce 2007b.

¹⁵ Sur les dialectes dans la langue homérique, voir Ruijgh 1995, particulièrement, pour l'ionien de l'est, 13-17.

¹⁶ West 2002. Voir aussi, par le même auteur, l'édition des fragments d'épopées dans l'édition Loeb : West 2003, avec l'introduction.

¹⁷ Paus. IV, 2, 1 : Ἐπὶ δὲ Φίντα τοῦ Συβότα πρώτον Μεσσηῖνοι τότε τῷ Ἀπόλλωνι ἐς Δῆλον θυσίαν καὶ ἀνδρῶν χορὸν ἀποστέλλουσιν τὸ δὲ σφισιν ἄσμα προσόδιον ἐς τὸν θεὸν ἐδίδαξεν Εὐμήλος, εἶναι τε ὡς ἀληθῶς Εὐμήλου νομίζεται μόνα τὰ ἔπη ταῦτα : « Sous Phintas, fils de Sybotas, les Messéniens envoyèrent pour la première fois, pour Apollon à Délos, un sacrifice

la seule œuvre authentique d'Eumélos qui l'aurait composé sous le roi Phintas, une génération avant la première guerre messénienne, soit vers le milieu du VIII^e s. La tradition de ces chants processionnels est bien attestée à Délos dès le VI^e s., et particulièrement à l'époque hellénistique¹⁸. On peut penser, comme l'ont supposé les commentateurs, que ce chant processionnel datait des guerres messéniennes (la première ou la seconde) au plus tard. Si les Messéniens se déplaçaient jusqu'à Délos, comme l'indique le Périégète, et se produisaient ainsi en terre ionienne, c'est que le sanctuaire délien était déjà un lieu d'échanges où l'on pouvait entendre les chants des autres peuples, notamment ceux des Ioniens rassemblés, au témoignage de l'*Hymne homérique à Apollon*¹⁹, dans une fête qui devait déjà être les Apollonia. S'il y a bien une réalité historique dans ce récit de Pausanias, on est fondé à considérer que les choristes messéniens avaient l'occasion de comparer leurs pratiques funéraires à celles décrites par les poètes ioniens.

Mais la question qui se pose est de savoir si les traditions littéraires ou légendaires du Péloponnèse reflétaient les pratiques en usage dans cette région. Dans la reconstitution que M. L. West a tentée pour les épopées récentes attribuées à Eumélos, il est question des tombes de Nélée et de Sisyphe²⁰ et d'un culte rendu au sanctuaire d'Héra Akraia en relation aux enfants de Médée (qui peut avoir été ici une déesse²¹). Qu'en était-il dans les textes plus anciens ? Il y a toute chance que des tombeaux, voire des funérailles, aient été évoqués. Nous n'avons pas, dans les quelques fragments ou allusions qu'on a pu rassembler, d'indications sur les modes funéraires. On dispose néanmoins de quelques légendes plus précises qui, malheureusement pour notre propos, ne sont pas attestées

et un chœur d'hommes. Quant au chant processionnel du dieu, ce fut Eumélos qui fut le maître du chœur, et on estime que ces vers sont les seuls qui soient véritablement d'Eumélos ». Le terme *ἐδίδαξεν* est le mot habituellement utilisé dans les inscriptions du V^e s. pour les poètes qui dirigent un chœur. La source de Pausanias date peut-être de cette époque. On sera peut-être moins affirmatif que le Périégète sur l'authenticité du texte, mais ce témoignage semble attester une très ancienne tradition littéraire péloponnésienne.

¹⁸ Voir notamment *ID 1497* (*προσῳδίων γράψας ἔμμελές*): Bruneau 1970, 16, 35-38. Les théories de l'époque hellénistique envoyées à Délos étaient nombreuses. À l'arrivée dans le sanctuaire, on procédait à un sacrifice, puis intervenait le chœur, enfin, on offrait une phiale au dieu, p. 93-114. Pour Ph. Bruneau, le chœur serait, sauf exceptions, celui des Déliades, même quand les textes évoquent le pluriel, mais le texte de Pausanias (note précédente) donne une nouvelle exception. L'habitude d'envoyer un chœur est attestée aux époques archaïque et classique, mais non à l'époque hellénistique. Parmi les peuples qui ont envoyé des théories aux époques classique et hellénistique, les Messéniens ne figurent pas. Ce sont autant d'indices qui, sans en apporter la preuve, coïncident avec une datation de ce *prosodion* au VIII^e ou au VII^e s.

¹⁹ Vers 145-164.

²⁰ West 2003, fragm. 24.

²¹ West 2003 fragm. 24.

avant le V^e s., parfois plus tardivement encore, mais qui remontent probablement au VI^e s. et qui s'articulent à un fond littéraire plus ancien. Hérodote²² raconte l'histoire de Lichas, ce Lacédémonien qui découvrit à Tégée le tombeau d'Oreste, inhumé « dans un cercueil de sept coudées ». La nature héroïque du fils d'Agamemnon apparaît ici dans la taille de son squelette. Plusieurs auteurs ont proposé de dater cette histoire de l'époque de l'éphore Chilon, au milieu du VI^e siècle²³. Pausanias²⁴ nous rapporte une légende très proche à propos de Tisaménos, fils d'Oreste, dont les os ont été transportés d'Héliké à Sparte²⁵. Ces légendes témoignent du désir des Spartiates d'associer à leur passé d'immigrés un passé péloponnésien. Celle de Tisaménos connaît une variante qui fait mourir le héros dans un combat contre les Héraclides. On s'est interrogé sur la signification politique et idéologique de ces récits, mais on a négligé leur sens en ce qui concerne les modes funéraires. Or, Oreste et Tisaménos sont des personnages d'une épopée perdue d'un poète épique péloponnésien : le Lacédémonien Kinaithon, selon Pausanias²⁶. Aurait-on imaginé cette histoire de la découverte d'un squelette gigantesque si ces épopées n'évoquaient que des crémations ? Si les récits du cycle troyen ne connaissent pas d'autres rites, à l'exception de la tombe d'Agamemnon, il est probable qu'il n'en était pas de même pour les autres cycles, et notamment dans les œuvres des poètes péloponnésiens.

À Olympie, c'est encore Pausanias qui nous transmet l'histoire de l'os de Pélops, longtemps conservé dans le Pélopion²⁷ :

Ἡ δὲ ὠμοπλάτη τοῦ Πέλοπος ἠφάνιστο ἤδη κατ' ἐμέ, ὅτι ἐμοὶ δοκεῖν ἐκέκρυπτο ἐπὶ πολὺ κατὰ τοῦ βυθοῦ καὶ ὁμοῦ τῷ χρόνῳ προσέκαμνεν οὐχ ἤκιστα ὑπὸ τῆς θαλάσσης.

« L'omoplate de Pélops avait déjà disparu de mon temps, parce que, à mon avis, elle est restée cachée longtemps dans le fond de l'eau et, surtout, qu'aux injures du temps se sont ajoutées celles de la mer ».

La présence à Olympie de la tombe de Pélops est également mentionnée par Pindare²⁸. La légende du Pélopion doit retenir particulièrement notre attention, parce

²² I, 68.

²³ Voir Burelli Bergese 1995, 23-26 avec la bibliographie antérieure.

²⁴ VII, 1, 8.

²⁵ Voir Leahy 1955, 26-38 ; Tausend 1992, 24 ; Osanna 1996, 225 ; Malkin 1999, 42-47.

²⁶ II, 18, 6 (West 2003, fragm. Cinaethon 4).

²⁷ V, 13, 6.

²⁸ *Olymp.* I, 90.

que ce sanctuaire est le plus anciennement attesté à Olympie, sans doute le point de départ du sanctuaire de Zeus²⁹. Or, cet *héroôn* est la consécration d'un ancien tumulus qui recouvrait des tombes de l'âge du bronze ancien. C'est autour d'une tombe, ou ce qui passait pour une tombe, que le sanctuaire s'est constitué. Un tel développement n'a pu se produire sans des récits sur la mort du héros dont la statue figurait dans le groupe central du fronton ouest du temple classique. La légende de Pélops est donc celle qui a le plus de chances d'avoir un fond ancien. Quelle qu'en soit la date, ces trois légendes reflètent chacune la pratique de l'inhumation dans des tombes individuelles, avec éventuellement un déplacement de la sépulture pour une inhumation secondaire, présentée comme exceptionnelle. Elles sont le témoignage d'un cycle de légendes, certes difficile à situer dans le temps, au VI^e s. ou avant peut-être pour Pélops, mais issu d'une tradition ancienne. Elles correspondent, pour l'âge du fer, aux pratiques en vigueur dans cette partie du continent, où la crémation reste rare jusqu'au début du V^e s.

Tous ces textes laissent soupçonner une tradition littéraire où l'inhumation avait sa place. On pouvait donc jouer parole contre parole, tradition littéraire contre tradition littéraire. Ce rôle de la parole explique peut-être les particularités de la carte funéraire. Celle-ci présente en effet une certaine similitude avec la carte des dialectes grecs (fig. 2). L'espace ionien correspond aux séquences attique et égéenne. On ne peut qu'être frappé par la précision des limites. La frontière entre la séquence péloponnésienne et celle de l'Attique passe entre Mégare et Éleusis, comme dans la carte dialectale. Salamine se rattache sans ambiguïté à Athènes, tandis qu'Égine a développé des pratiques similaires à celles de l'Argolide orientale. La première séquence se prolonge au nord et englobe toutes les communautés qui utilisaient un dialecte dorien ou proche du dorien. Il est frappant de voir que la zone de transgression entre le béotien et le thessalien, deux zones de dialecte éolien, existe également dans les pratiques funéraires. Peu nous importe ici de savoir si l'éolien a eu un passé préhistorique ou si sa genèse doit être placée au cours des siècles obscurs³⁰, les choses se fixant au VIII^e s., ni même s'il a une cohérence. La zone de transgression, à la fois dialectale et funéraire, est dans tous les cas le fruit d'une histoire distincte.

Si la comparaison entre les deux cartes fait apparaître des similitudes très frappantes par leur précision, elle permet également de repérer des différences significatives. Ainsi, la zone d'extension du dialecte dorien recouvre en réalité trois zones funéraires différentes qui ne comportent qu'un seul trait en commun : la position du corps. De plus, l'Arcadie,

²⁹ Sur le Pélopieon et son histoire, voir désormais Kyrieleis 2006.

³⁰ Voir Brixhe & Vottéro 2006.

qui parlait un dialecte plus proche de celui des Mycéniens, ne se distingue pas, sur le plan funéraire, des régions doriennes environnantes.

Nos observations semblent donc aller dans des directions opposées. D'un côté, les similitudes entre les deux cartes funéraire et dialectale sont trop fortes pour être ignorées. De l'autre, les différences ne permettent pas d'établir une corrélation complète. Il n'y a pas, par exemple, de séquence dorienne à l'échelon de tout le monde dorien, comme il y a une histoire dorienne qui s'est construite dans les mythes et qui s'est inscrite dans la structure de la société par l'intermédiaire de l'organisation tribale. Une conception purement essentialiste ne permettrait pas d'expliquer correctement le phénomène. En effet, elle rendrait compte des similitudes et non des différences. Elle supposerait des pratiques stables dans le temps, alors que nous avons un phénomène combinatoire et évolutif. Or il nous faut aussi bien expliquer les différences que les similitudes, les permanences que les ruptures et les évolutions.

La situation est donc fortement paradoxale. Mais le paradoxe est peut-être celui même du fonctionnement de la parole identitaire. Les hommes parlent de leurs modes funéraires et les comparent à ceux de leurs voisins. La parole qui s'élève ainsi des hommes peut alors prendre une orientation identitaire, particulièrement lorsqu'elle prend une forme poétique. Après avoir enregistré les situations et les traits culturels, elle pousse les peuples à s'y conformer. Quand on a fait le constat que sa ville est rose, on peut décider de construire tout en rose. Quand on a constaté que l'on préfère l'inhumation quand son voisin pratique la crémation, on peut être tenté d'affirmer son identité en renforçant l'inhumation et en refusant la crémation de façon plus complète, mais on peut également ne pas céder à la tentation ou prendre un autre cap. On peut peut-être opposer deux types d'attitudes. La première, plus passive, consiste à associer des éléments nouveaux à des traits funéraires existants. On privilégie alors la tradition locale. On peut restituer une parole accompagnant les funérailles, plus soucieuse de relier les vivants aux anciens. Même en cas de migration, comme pour la Crète de l'âge du fer qui reçoit alors ses locuteurs doriens, on préfère se couler dans le moule des traditions locales remontant à l'âge du bronze, ajoutant simplement aux traits funéraires anciens, à partir du X^e s., la crémation secondaire. Mais la parole funéraire peut aussi souligner les différences, les clivages avec les voisins, avec les autres groupes. Elle peut alors souffler dans des directions diverses. En Crète, le clivage semble opposer davantage l'est (nombreuses tombes à *tholos* à chambre carrée, grottes funéraires, crémation dominante, mais inhumation bien représentée), domaine des Étéocrétois, au reste de l'île (tombes à *tholos* à chambre ronde, tombe à chambre très largement dominante, crémation presque exclusive, grotte

funéraire inconnue), l'attitude semble cependant assez passive, avec maintien des tombes collectives héritées de la période antérieure. Dans les régions où l'on adopte la rupture par rapport aux traditions de l'âge du bronze, comme c'est le cas dans le Péloponnèse et dans le monde ionien (abandon de la tombe collective à habitacle que ce soit la tombe à *tholos* ou la tombe à chambre), on a pu avoir une attitude plus active.

Que signifie, avoir une attitude plus active ? C'est la transformation du constat que l'on fait de son héritage en un programme de mise en conformité avec cet héritage. Si l'on a observé localement, dans les pratiques funéraires, le clivage entre ceux qui ont adopté la crémation et la position allongée sur le dos, et qui réservent l'enchytrisme aux enfants, et ceux qui préfèrent l'inhumation, ce constat, dès lors qu'il devient l'aliment d'une parole sur la mort, dès lors qu'il est entretenu par une poésie héroïque qui se répand depuis le monde ionien, a pu enclencher un phénomène identitaire. Ceux qui, dans le Péloponnèse, se considèrent comme doriens, ont pu chercher à renforcer le clivage en donnant une signification ethnique aux pratiques funéraires. On se serait alors lancé dans un processus de démarcation, favorisant le recouvrement entre les deux cartes funéraire et dialectale. Ainsi la crémation, prise en elle-même, n'est pas plus attique, plus ionienne que doriennne ou éolienne, elle n'a en elle-même aucune de ces significations, mais du point de vue des Mégariens qui l'observent à Éléusis, elle peut devenir un trait ionien. Dès lors que l'idée se répand, elle a pu encourager les quelques Péloponnésiens qui, au submycénien, pratiquaient la crémation, à l'abandonner complètement, et décourager ceux qui étaient tentés de l'adopter. C'est ainsi que le constat d'une différence se change en marqueur ethnique et met en marche un phénomène aboutissant, localement, à la superposition des frontières linguistique et funéraire. La proximité géographique de l'autre renforce le phénomène. Le terme du chemin est atteint en Argolide où l'une des très rares tombes à crémation du X^e siècle contenait une amphore athénienne : la coloration étrangère du rite adopté, très exceptionnel dans cette région, transparait dans la nature du mobilier³¹.

Mais le vent de l'identité ne souffle pas toujours dans la même direction. Manifestement, les Arcadiens n'ont pas ressenti le besoin de se différencier par la mort des Doriens du Péloponnèse. Peut-être justement parce que la poésie épique rendait les différences avec le monde ionien plus visibles, plus sensibles que celles qui les opposaient au monde dorien.

Au total, on peut tenter de comprendre les relations entre la carte funéraire et la carte dialectale comme le devenir identitaire de pratiques qui se sont combinées

³¹ Luce 2007b, 49.

progressivement. Là où la parole, et notamment la parole poétique, les a transformées en marqueurs identitaires, elle a provoqué une dynamique qui a eu pour effet la superposition des frontières. Les pratiques funéraires deviennent alors ce que j'ai appelé ailleurs³², reprenant le vocabulaire du géographe J. Bonnemaïson, des « géosymboles », c'est-à-dire des éléments qui rendent les frontières identitaires visibles dans l'espace. Une telle hypothèse suppose que l'identité des Doriens, des Ioniens, peut-être des Thessaliens était déjà en place, ou plus probablement en construction, à haute époque, dès le X^e siècle av. J.-C., soit au moment où les dialectes que l'on connaît à l'époque historique se constituent. Mais cette dynamique identitaire n'avait rien de nécessaire, elle est toute entière attachée à la liberté des personnes. Ainsi, en Arcadie, la parole funéraire n'a pas déclenché de dynamique identitaire propre. Quant à la Crète, les pratiques semblent dire autre chose que dans le Péloponnèse, avec une autre relation au passé minoen, et semblent s'articuler aux clivages internes à l'île. Il ne suffit pas d'être Dorien pour l'exprimer dans la mort. Il n'est pas non plus nécessaire de l'être pour vouloir l'être, car c'est la parole qui en décide.

³² Luce 2007a, 22 ; 2007b, 39.

Figures

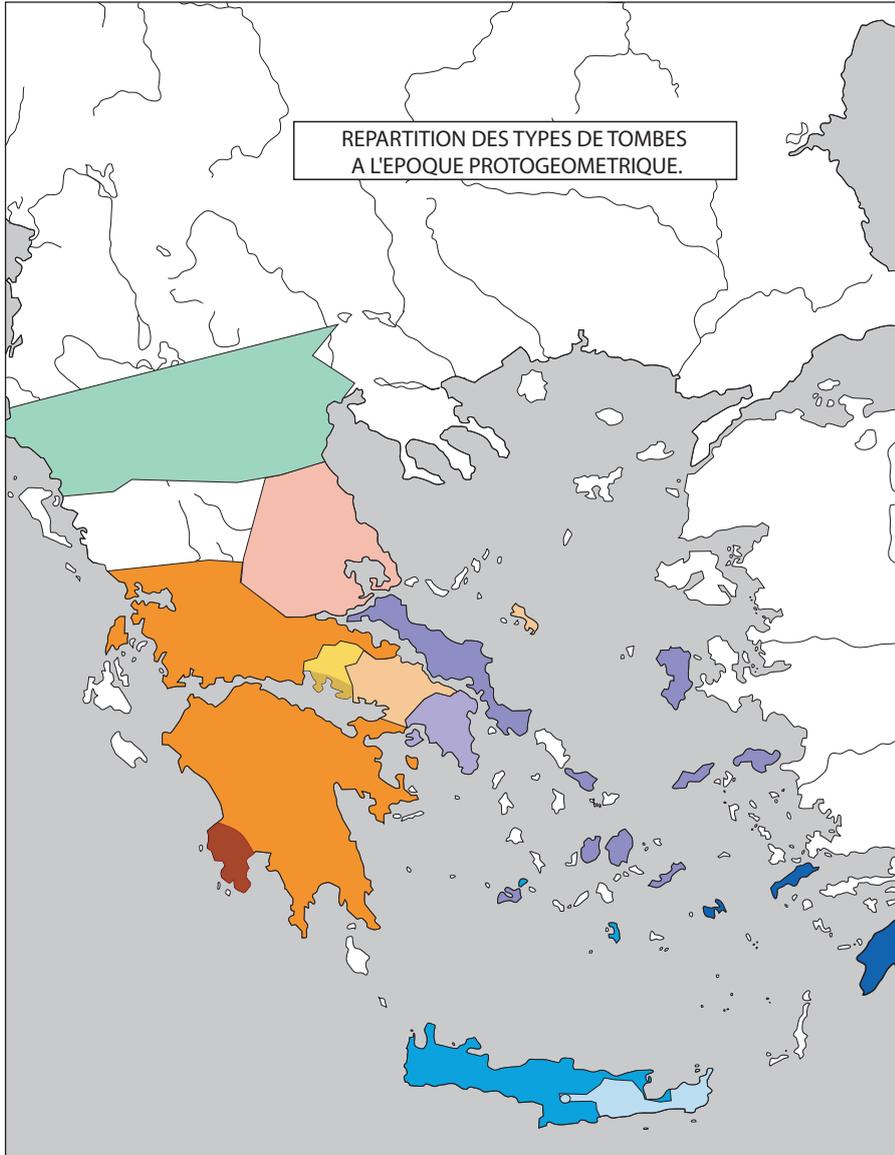


Figure 1 : les séquences funéraires au Protogéométrique

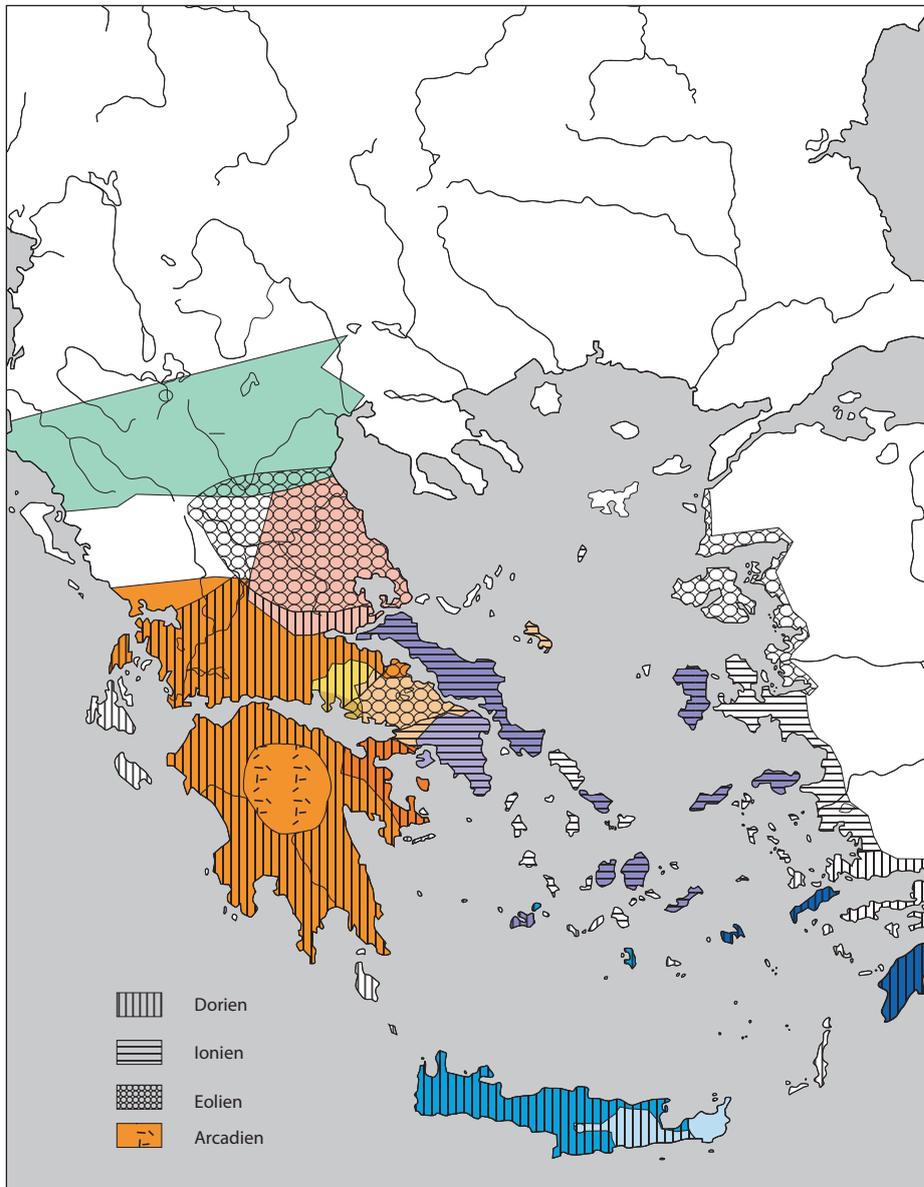


Figure 2 : les séquences funéraires au Géométrique récent, avec, en surimposition, la répartition des dialectes

Bibliographie

- Amselle, J.-L. (1990) : *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris.
- Andronikos, M. (1968) : *Totenkult, Archaeologia Homerica* 3-W, Göttingen.
- Barth, Fr., éd. (1969) : *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen.
- Brixhe, Cl. (2006) : « De la filiation à l'héritage. Réflexion sur l'origine des langues et des dialectes », in : Brixhe & Vottéro 2006, 7-37.
- Brixhe, Cl. et G. Vottéro, éd. (2006) : *Peuplements et genèses dialectales*, Nancy-Paris.
- Bruneau, Ph. (1970) : *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris.
- Burelli Bergese, L. (1995) : *Tra ethne e poleis. Pagine di storia arcade*, Pise.
- Cavanagh, W. G. et Chr. Mee (1998) : *A Private Place: Death in Prehistoric Greece (Studies in Mediterranean Archaeology, 125)*, Jonsered.
- Cavanagh, H. ; W. G. Cavanagh et J. Roy, éd. (2009) : *Honoring the Dead in the Peloponnese. Proceedings of the Conference held at Sparta 23-25 April 2009. CSPS Online Publication*. Publication en ligne de l'université de Nottingham : <http://www.nottingham.ac.uk/cspso/open-source/honouring-the-dead.aspx>.
- Crielaard, J.-P. (1995) : *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology, including the papers of a Conference Organized by the Netherlands Institute at Athens (15 May 1993)*, Amsterdam.
- Confini (1999) : *Confini e frontiera nella Grecità d'Occidente, Atti del trentasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia 1997*, Tarente.
- Hall, J. M. (1997) : *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- Hall, J. M. (2002) : *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago.
- Kyrieleis, H. (2006) : *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia: die Ausgrabungen am Pelopion 1987-1996, Olympische Forschungen XXXI*, Berlin.
- Leahy, D. M. (1955) : « The Bones of Tisamenos, » *Historia* 4, 26-38.
- Loraux, N. (1981) : *L'invention d'Athènes*, Paris.
- Luce, J.-M. (2007a) : « Introduction », in : Luce 2007c, 11-23.
- Luce, J.-M. (2007b) : « Géographie funéraire et identités ethniques à l'âge du fer en Grèce », in : Luce 2007c, 39-52.
- Luce, J.-M., éd. (2007c) : *Identités ethniques dans le monde grec antique, Pallas* 73.
- Luce, J.-M., (2009) : « Iron Age Burial Customs in the Peloponnese and their Place in the Funerary Geography of the Greek World », in : Cavanagh, Cavanagh & Roy, 415-426.
- Luce, J.-M., (à paraître) : *Essai de cartographie funéraire du monde grec. Modes funéraires et identité ethnique*.
- Malkin, I. (1998) : *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*, Berkeley.

- Malkin, I. (1999) : *La Méditerranée spartiate. Mythe et territoire*, Paris (version française de *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, 1994, Cambridge).
- Malkin, I., éd. (2001) : *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington.
- Morgan, C. (2003) : *Early Greek States Beyond the Polis*, Londres-New-York.
- Morris, I. (1986) : « Use and Abuse of Homer », *Classical Antiquity* 5, 81-138.
- Morris, I. et B. B. Powel, éd. (1997) : *A New Companion to Homer, Mnemosyne, bibliotheca classica Batava*, Suppl. 163, Leyden, New York, Köln.
- Müller, Chr. (2010) : *D'Olbia à Tanaïs. Territoires et réseaux d'échanges dans la mer Noire septentrionale aux époques classique et hellénistique*, Bordeaux.
- Müller, Chr. et Fr. Prost, éd. (2002) : *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Paris.
- Osanna, M. (1996) : *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Naples.
- Ruby, P. (2006) : « Peoples, fictions ? Ethnicité, identité ethnique et sociétés anciennes », *REA* 108, 25-60.
- Ruijgh, C. J. (1995) : « D'Homère aux origines protomycéniennes de la tradition épique. Analyse dialectologique du langage homérique, avec un excursus sur la création de l'alphabet grec », in : Crielaard 1995, 1-96.
- Smith, A. D. (1986) : *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford-Cambridge (Mass.).
- Tausend, K. (1992) : *Amphyktyonie und Symmachie: Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland, Historia Einzelschriften*, 73.
- Vottero, G. (2006) : « Sur les origines éoliennes du dialecte béotien », in : Brixhe & Vottero 2006, 99-154.
- West, M. L. (2002) : « 'Eumelos': A Corinthian Epic Cycle? », *JHS* 122, 109-133.
- West, M. L. (2003) : *Greek Epics Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Cambridge (Mass.)-Londres.