



HAL
open science

Performances rituelles et expression des hiérarchies sociales dans la Grèce de l'âge du Fer

Karine Rivière

► **To cite this version:**

Karine Rivière. Performances rituelles et expression des hiérarchies sociales dans la Grèce de l'âge du Fer. *Pallas. Revue d'études antiques*, 2018, 107, pp.57-74. hal-03175583

HAL Id: hal-03175583

<https://hal.science/hal-03175583v1>

Submitted on 20 Mar 2021

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.

Performances rituelles et expression des hiérarchies sociales dans la Grèce de l'âge du Fer

Karine RIVIÈRE
École française d'Athènes

En examinant les écueils à éviter pour comprendre le « sacrifice grec », G. S. Kirk a dûment mis en avant les singularités qui distinguent les rituels homériques des *thysiai* qui nous sont connues par des sources plus récentes¹. Il a ainsi plaidé pour une analyse des premiers qui soit affranchie des présupposés venant de l'étude des secondes. Se prêtant lui-même à l'exercice, il souligne le fait que, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, « sacrifices for special occasion or for special purposes (...) emphasize different parts of the possible sequence of ritual actions² ». Cette remarque, qui s'appuie sur les exemples fournis par deux cérémonies très particulières³, pourrait en fait être appliquée à l'ensemble des récits homériques décrivant une séquence rituelle composée de la mise à mort d'un animal domestique et du partage de sa carcasse entre les hommes et les dieux⁴. Aucun ne ressemble en effet tout à fait à un autre : dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, l'immolation de bovins, de caprins ou d'ovins, suivie de la consécration de leurs fémurs par le feu, est présentée comme une performance religieuse minutieusement théâtralisée, offrant à chaque nouvelle occasion un spectacle singulier.

Il convient d'interroger la signification des variations qui différencient, de manière plus ou moins importante, deux scènes en apparence analogues. Elles concernent principalement le choix des gestes à accomplir, la disposition des acteurs et la distribution des rôles parmi eux. Une étude attentive des textes suggère qu'elles dépendent étroitement de la composition du groupe assemblé et de la signification attribuée au rituel. De fait, puisque seule la crémation, productrice de graisse odorante, intéresse les dieux homériques, les divers éléments qui

1 Kirk, 1981, p. 62-68.

2 Kirk, 1981, p. 63.

3 Kirk évoque d'une part le rituel au cours duquel Eumée consacre par le feu des os, mais non spécifiquement des fémurs, puis met de côté une part de viande pour Hermès et les Nymphes (*Od.* 14, 419-448), et d'autre part une cérémonie juratoire menée par Agamemnon (*Il.* 3, 267-296). Cf. Kirk, 1981, p. 63.

4 Cf. *Il.* 1, 447-460 ; *Il.* 2, 401-429 ; *Od.* 3, 4-9 ; *Od.* 3, 443-463 ; *Od.* 9, 550-553 ; *Od.* 12, 353-364 ; *Od.* 13, 23-30. Cette énumération liste seulement les récits décrivant l'accomplissement d'un rituel de crémation des fémurs, si court soit-il, et ne comprend pas les discours qui évoquent rapidement le lointain souvenir d'un rituel passé.

l'accompagnent pourraient avoir une fonction sociale plutôt que religieuse. Il s'agirait à la fois de refléter et de cimenter l'organisation des communautés en assignant à chacun le rôle adapté à son statut.

Les descriptions de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, malgré le caractère palimpsestique de ces œuvres, dessinent un paysage religieux bien cohérent. Plus proches des réalités de l'âge du Fer que de celles de l'âge du Bronze, les mentions homériques offrent un éclairage permettant en particulier de comprendre la diffusion massive, au VIII^e siècle⁵, dans le monde grec égéen, du rituel de crémation des os.

1. La crémation des fémurs dans les épopées homériques : des performances formant des spectacles variés

Dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, les descriptions des cérémonies au cours desquelles des fémurs sont prélevés, préparés et brûlés pour les dieux sont variées. Elles peuvent simplement mentionner le choix des animaux à immoler et le moment critique de la consécration par le feu⁶, ou au contraire s'étendre sur plusieurs dizaines de vers, dans lesquels l'abondance de détails donne à voir un spectacle théâtralisé. Aucune n'est cependant identique à une autre, et l'usage de formules similaires ne fait que souligner la singularité de chaque mise en scène. La comparaison de deux passages, *Od.* 3, 443-463 et *Il.* 2, 401-429, montre que les variations peuvent concerner d'une part la disposition des acteurs et d'autre part la séquence des actes accompagnant les crémations.

En *Od.* 3, 443-463, Nestor et sa famille s'assemblent pour immoler une génisse indomptée, aux cornes plaquées d'or, en l'honneur d'Athéna :

Περσεὺς δ' ἀμνίον εἶχε· γέρων δ' ἱπιπλάτα Νέστωρ
 χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο, πολλὰ δ' Ἀθήνη
 εὔχετ' ἀπαρχόμενος, κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλων.
 αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
 αὐτίκα Νέστωρος υἱός, ὑπέρθυμος Θρασυμήδης,
 ἦλασεν ἄγχι στάς· πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας
 αὐχενίους, λῦσεν δὲ βοὸς μένος· αἱ δ' ὀλόλυξαν
 θυγατέρες τε νυοὶ τε καὶ αἰδοίη παράκοιτις
 Νέστωρος, Εὐρυδίκη, πρέσβα Κλυμέναιο θυγατρῶν.
 οἱ μὲν ἔπειτ' ἀνελόντες ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
 ἔσχον· αὐτὰρ σφάζεν Πεισίστρατος, ὄρχαμος ἀνδρῶν.

5 Les datations indiquées se situent, sauf mention contraire, avant notre ère.

6 *Od.* 13, 24-28. Voir par exemple :

τοῖσι δὲ βοῦν ἱέρευσ' ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο
 Ζηνὶ κελαινεφεῖ Κρονίδῃ, ὃς πᾶσιν ἀνάσσει.
 μῆρα δὲ κήαντες δαίνυντ' ἐρικυδέα δαῖτα
 τερπόμενοι· μετὰ δέ σφιν ἐμέλπετο θεῖος αἰοιδός,
 Δημόδοκος, λαοῖσι τετιμένος.

« Pour les fêter, Sa Force et Sainteté Alkinoos prépara, en l'honneur de Zeus, le fils de Kronos, le dieu des noires nuées, qui règne sur tous les êtres, un bœuf. Les Phéaciens brûlèrent ses fémurs, et se réjouirent d'un noble festin ; puis le divin aède Démodocos, qu'ils révéraient, chanta pour eux. »
 (Trad. P. Mazon, modifiée)

τῆς δ' ἐπεὶ ἐκ μέλαν αἶμα ρύη, λίπε δ' ὀστέα θυμός,
 αἶψ' ἄρα μιν διέχευαν, ἄφαρ δ' ἐκ μηρία τάμινον
 πάντα κατὰ μοῖραν, κατὰ τε κνίση ἐκάλυψαν,
 δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν.
 καῖε δ' ἐπὶ σχίζησ' ὁ γέρον, ἐπὶ δ' αἶθοπα οἶνον
 λείβε· νέοι δὲ παρ' αὐτὸν ἔχον πεμπώβολα χερσίν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ' ἐκάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
 μίστυλλον τ' ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ' ὄβελοῖσιν ἔπειρον,
 ὥπτων δ' ἀκροπόρους ὄβελοῦς ἐν χερσίν ἔχοντες.

« Perseus avait le vase pour le sang. Nestor, le vieux meneur de chevaux, ouvrit la cérémonie en prenant de l'eau pour se laver les mains et des orges à répandre. Il pria abondamment Athéna et offrit les prémices, en jetant dans le feu des poils de la tête. Après qu'ils eurent prié et jeté en avant les orges, aussitôt le fil de Nestor, le bouillant Thrasymède, se tint près et frappa. La hache coupa les tendons cervicaux, et la bête tomba inerte. Entonnèrent alors l'*ololugè* les filles, les brus et la digne épouse de Nestor, Eurydice, l'aînée des filles de Clymène. Les hommes, de leur côté, saisirent la bête et la soulevèrent au-dessus du sol aux larges voies. Pisistrate, le meneur d'hommes, l'égorgea, son sang noir s'écoula, et l'âme quitta les os. Ils la démembrèrent vite, détachèrent les fémurs suivant le rite, les dissimulèrent entièrement sous une double couche de graisse, et posèrent sur le tout des chairs crues. Le vieillard les brûla sur les bûches, et versa sur eux, en libation, le vin étincelant. Après de lui, les jeunes gens tenaient dans leurs mains les broches à cinq dents. Une fois les fémurs consumés et les viscères consommés, ils détaillèrent le reste des viandes, les embrochèrent, et les firent rôtir en maintenant de leurs mains les broches à la pointe acérée. » (Trad. P. Mazon, modifiée)

Le poète ne donne aucune indication concernant la manière dont se placent les personnages, mais il les sépare en trois groupes, auxquels sont attribués des tâches spécifiques. Nestor, roi de Pylos, chef de famille, et maître de cérémonie, accomplit les premiers gestes, prononce la prière solennelle au nom de tous, et consacre les offrandes dans le feu. Les fils aînés se chargent des opérations honorifiques associées à la mise à mort, sans laquelle il n'y aurait pas de fémurs à brûler : l'un assomme la génisse, l'autre l'égorge, un troisième recueille son sang. Aux plus jeunes échoit la cuisine. Les femmes, enfin, accompagnent les actes des hommes d'un cri qui leur est propre. Les rituels préliminaires, accomplis en commun, garantissent la cohésion du groupe. Les opérations de découpe bouchère ne sont pas assez valorisées pour qu'il ait semblé pertinent de préciser qui les accomplit.

Au contraire, quand Agamemnon invite les rois achéens à partager un bœuf en l'honneur de Zeus, en *Il.* 2, 401-429, les officiants sont disposés en cercle et accomplissent la plupart des tâches ensemble :

αὐτὰρ ὁ βοῦν ἱέρουσε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
 πίονα πενταέτηρον ὑπερμενεί Κρονίωνι,
 κίκλησκεν δὲ γέροντας ἀριστήας Παναχαιῶν,
 Νέστορα μὲν πρόπιστα καὶ Ἰδομενῆα ἄνακτα,
 αὐτὰρ ἔπειτ' Αἴαντε δῶο καὶ Τυδέος υἱόν,
 ἔκτον δ' αὐτ' Ὀδυσῆα Διὶ μῆτιν ἀτάλαντον.
 αὐτόματος δὲ οἱ ἦλθε βοῆν ἀγαθὸς Μενέλαος·
 ἦδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὡς ἐπονείτο.
 βοῦν δὲ περιστήσαντο καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο·
 τοῖσιν δ' εὐχόμενος μετέφη κρείων Ἀγαμέμνων·
 Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαινεφέες αἰθέρι ναίων
 μὴ πρὶν ἐπ' ἠέλιον δῶναι καὶ ἐπὶ κνέφας ἐλθεῖν

πρίν με κατὰ πρηνῆς βαλέειν Πριάμοιο μέλαθρον
 (...)
 Ὡς ἔφατ', οὐδ' ἄρα πῶ οἱ ἐπεκράαινε Κρονίων,
 ἀλλ' ὃ γε δέκτο μὲν ἰρά, πόνον δ' ἀμέγαρτον ὄφελλεν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὐξάντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
 αὐέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαζαν καὶ ἔδειραν,
 μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίση ἐκάλυψαν
 δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν.
 καὶ τὰ μὲν ἄρ' σχίζησιν ἀφύλλοισιν κατέκαιον,
 σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπεύραντες ὑπέιρεχον Ἥφαιστοιο.
 αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κή καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
 μίστυλλον τ' ἄρα τᾶλλα καὶ ἀμφ' ὄβελοῖσιν ἔπειραν,
 ὤπτησάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα.

« Agamemnon, seigneur des hommes, consacra un bœuf gras de cinq ans au tout-puissant fils de Cronos. Il invita les Anciens, élites de tous les Achéens, d'abord Nestor et le seigneur Idoménée, puis les deux Ajax et le fils de Tydée, et, en sixième, Ulysse, rusé à l'égal de Zeus. Ménélas à la voix puissante vint de son propre chef, car il connaissait en son cœur les projets de son frère. Ils se mirent autour du bœuf, et prirent les grains d'orge. Priant en leur nom, le roi Agamemnon dit à haute voix : 'Ô Zeus très glorieux, très grand ! Dieu des noires nuées, qui habite l'éther ! Ne laisse pas le soleil se coucher et l'ombre survenir, que je n'aie d'abord jeté bas, la face en avant, le palais de Priam, noirci par la flamme, et livré ses portes au feu dévorant (...) ».

Il dit, mais le fils de Cronos ne se disposa pas à exaucer ses vœux. Il agréa ses offrandes, mais ajouta à sa peine amère. Une fois leur prière achevée et leurs orges répandues, ils relevèrent d'abord les mufles, puis égorgèrent et dépecèrent. Ils prélevèrent les fémurs, les cachèrent sous une double couche de graisse, et disposèrent sur le tout des chairs crues. Ils les brûlèrent sur des bûches sans feuille. Après avoir embroché les viscères, ils les tinrent au-dessus du feu. Une fois les fémurs consommés et les viscères consommés, ils détaillèrent le reste des viandes, les embrochèrent, et firent rôtir le tout avec soin, avant de le retirer du feu. » (Trad. P. Mazon, modifiée)

Participent à la cérémonie Agamemnon lui-même, qui offre l'animal, ainsi que certains chefs achéens qu'il a conviés près de lui. Le poète cite Nestor, roi de Pylos, Idomeneus, roi de Crète, les deux Ajax, respectivement rois Salamine et de Locride, Diomède, roi d'Argos, Ulysse, roi d'Ithaque, ainsi que Ménélas, roi de Sparte. La cérémonie commence comme celle que préside Nestor : tous sont amenés à prendre les orges et seul l'officiant principal prononce la prière solennelle au nom de tous. Certaines formules sont rigoureusement identiques et apparaissent suivant le même ordre. Des variations peuvent cependant être observées. Les officiants se mettent en cercle autour de l'animal. Il ne semble pas être question de se laver les mains. La mise à mort ne comporte que deux étapes, puisque la bête n'est pas assommée. Aucune mention ne suggère que le sang est recueilli. L'*ololugè* des femmes ne se fait pas entendre. Enfin, les participants font presque tout ensemble. La distinction entre un officiant principal et des officiants auxiliaires n'est pas très nette, puisqu'aucun personnage n'a le privilège d'effectuer seul une manipulation.

La complexité de ces séquences et les variations qui les distinguent ne semblent pas dues à la fantaisie d'un poète qui aurait souhaité développer une description plutôt que d'autres, passer sous silence certains éléments et non d'autres. De fait, depuis la fin des années 1970, les spécialistes tendent à reconnaître une fonction narratologique à la présence et à l'absence d'une mention attendue dans une « scène typique » : l'usage homérique de la formule est

en fait assez souple pour permettre au poète d'exprimer précisément ce qu'il veut exprimer dans un contexte donné. Notamment, les travaux fondateurs de S. Saïd sur les repas des prétendants de Pénélope⁷ ont montré en quoi l'emploi des mêmes expressions dans différents passages autorise des comparaisons qui révèlent, à travers l'analyse des écarts observables, la signification des épisodes dans leur contexte. La méthode de l'auteur peut être appliquée sans peine aux récits évoquant le rituel de consécration des fémurs : chaque mise en scène paraît calibrée pour donner à voir la signification des cérémonies⁸. Il s'agirait de représenter une performance rituelle de manière à ce qu'elle reflète et consolide les hiérarchies organisant une communauté.

2. Signification des variations entre deux scènes typiques homériques : fonction sociale des performances religieuses

L'idée selon laquelle, dans les épopées homériques, la pratique des cultes serait liée à l'organisation sociale des communautés a récemment fait l'objet d'une attention particulière de la part des chercheurs anglo-saxons. S. Hitch a publié la première étude systématique des représentations associées au « sacrifice » dans l'*Iliade*⁹. Il s'agit pour elle d'opposer les figures d'Agamemnon et d'Achille : le premier, à travers le contrôle qu'il exerce sur la répartition des viandes au cours des cérémonies, se présente résolument comme le chef de l'expédition, le roi des rois achéens ; par son refus d'organiser les rituels ou d'y participer, le second exprimerait sa nature semi-divine. Ch. Stocking s'appuie également sur les modalités du partage des carcasses pour comprendre les fonctions des « sacrifices » dans la *Théogonie*, l'*Hymne homérique à Déméter*, l'*Hymne homérique à Hermès*, et dans l'*Odyssée*¹⁰. À travers la distribution inégalitaire des morceaux, le patriarcat qui caractérise la communauté des immortels structurerait également la société des hommes. Ces réflexions peuvent et doivent être approfondies au moyen d'un examen associant la lecture de l'*Iliade* à celle de l'*Odyssée*, et mettant en avant non plus le partage des viandes, mais plutôt la distribution des prérogatives parmi les acteurs rassemblés pour consacrer par le feu des fémurs. Cet examen, en éclairant sous un jour nouveau la corrélation entre le rôle religieux et le statut social, invite à affiner et à questionner les conclusions déjà formulées.

Le caractère particulièrement fourni des séquences rituelles menées par Nestor et par Agamemnon n'est pas sans parallèle dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*¹¹. Il interpelle cependant. On peut en effet se demander quelle est la fonction des éléments variés qui accompagnent la mise au feu des offrandes, quand seule celle-ci semble intéresser les dieux. Quand ces derniers soulignent les raisons pour lesquelles ils chérissent tel ou tel personnage, ils ne valorisent en effet que les fémurs brûlés et les libations dans les flammes, qui produisent

7 Saïd, 1979 ; Saïd, 1998.

8 Ch. Stocking a appliqué une méthode similaire, basée sur la notion d'*interformularité*, aux cérémonies impliquant une immolation. Il ne s'intéresse cependant pas à la distribution des prérogatives, mais seulement aux modalités du partage des viandes. Cf. Stocking, 2017.

9 Hitch, 2009.

10 Stocking, 2017.

11 Cp. *Il.* 1, 447-460 ; *Od.* 14, 419-448.

la fumée odorante dont ils se repaissent. Il n'est jamais question de disposition en cercle, de pureté, d'orges, de coup de hache, ni de sang recueilli¹². Certains gestes doivent avoir une fonction religieuse, parce qu'ils favoriseraient la réussite de la communication avec le divin, mais il semble que l'agencement des officiants comme la multiplication des actions accessoires permettent surtout d'attribuer à chacun un rôle adapté à son statut.

La cérémonie que Nestor préside en *Od.* 3, 444-463 est avant tout un événement familial. Seuls sont admis à participer activement le roi de Pylos, ses fils, sa femme et ses filles. C'est bien la cohésion d'une famille qui s'affirme à travers la pratique des cultes : au cours de la séquence les acteurs ont une fonction adaptée à leur rang. Le chef préside la cérémonie, et exerce une fonction culturelle majeure. Parce qu'il prononce la prière solennelle et consacre les offrandes, il a le privilège de communiquer avec les dieux, au nom de tous. Les actes associés à la mise à mort et à la cuisine sont répartis entre ses fils. Les plus importants semblent réservés aux aînés. Plus les personnages sont âgés, plus leur place au sein de la famille est éminente, plus le rôle qui leur échoit semble proche du cœur de la cérémonie, de la crémation des fémurs par lesquels les dieux jugent la piété des hommes. La répartition des prérogatives reflète ici, et donc entérine sans doute, l'ordre social qui régit les relations au sein de ce groupe.

Les femmes sont exceptionnellement présentes, et elles se bornent à accomplir des actions caractérisées comme étant féminines. Rien n'interdit de penser qu'elles prient et jettent en avant les orges durant les rituels préliminaires. Les verbes εἴξαντο, « ils prièrent » (*Od.* 3, 447), et προβάλοντο, « ils jetèrent en avant » (*Od.* 3, 447), sont au pluriel, et leur sujet n'est pas exprimé. Si tel est le cas, alors elles ne feraient rien d'autre que ce que peut faire une femme seule quand elle souhaite demander quelque chose aux dieux¹³. En revanche, le contraste produit par le balancement entre le pronom féminin αἱ, au vers 450, et le pronom masculin οἱ, au vers 453, suffit pour suggérer que l'épouse, les filles et les brus de Nestor ne participent pas à la seconde partie de la cérémonie, qui s'ouvre après la mort de la génisse. Elles ne sont pas amenées à manipuler la bête, la carcasse, les offrandes, ou encore les chairs crues. Ce sont des tâches exclusivement réservées à la gent masculine. Elles peuvent seulement accompagner la mise à mort d'un cri spécifiquement féminin.

Dans aucun autre passage le poète ne décrit une cérémonie familiale, et cela explique probablement le caractère exceptionnellement riche et fourni de cette séquence : il s'agit de la seule scène d'immolation où le poète donne les noms propres des personnages chargés d'effectuer seuls des actes rituels à côté de l'officiant principal, où les femmes jouent un rôle, où la mention du vase au sang paraît importante, où la mise à mort se compose de trois étapes, le coup de hache, le soulèvement de l'animal, et enfin l'égorgeage. La multiplication des actes, accomplis par les membres d'une famille en fonction de leur rang, sans que personne ne reste oublié ni passif, permet de marquer l'appartenance au groupe, et la place de chacun au sein du groupe.

La mise en scène des performances religieuses peut tout autant exprimer les hiérarchies régissant l'organisation de la communauté assemblée, que la volonté des officiants d'abolir

12 Cf. *Il.* 4, 48-49 ; *Il.* 22, 169-172 ; *Il.* 24, 33-34 ; *Il.* 24, 69-70.

13 Cp. *Od.* 4, 759-761. Quand Pénélope se rend dans une pièce haute de son palais pour implorer Athéna, elle prononce sa prière et dépose pour la déesse une corbeille de céréales.

entre eux toute forme de hiérarchie. C'est ainsi qu'il faut comprendre la description de la cérémonie au cours de laquelle les compagnons d'Ulysse immolent les vaches du Soleil, en *Od.* 12, 353-364 :

αὐτίκα δ' Ἥελίοιο βοῶν ἐλάσαντες ἀρίστας
 ἐγγύθεν· – οὐ γὰρ τῆλε νεὸς κυανοπρόροιο
 βοσκέσκονθ' ἔλικες καλαὶ βόες εὐρυμέτωποι· –
 τὰς δὲ περιστήσαντο καὶ εὐχέτοῶντο θεοῖσι,
 φύλλα δρεψάμενοι τέρενα δρυὸς ὑψικόμοιο·
 οὐ γὰρ ἔχον κρῖ λευκὸν εὐσσέλμου ἐπὶ νηός.
 αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὕξαντο καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,
 μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν,
 δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν.
 οὐδ' εἶχον μέθυ λειψαί ἐπ' αἰθομένοισ' ἱεροῖσιν,
 ἀλλ' ὕδατι σπένδοντες ἐπόπτων ἔγκατα πάντα.
 αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ' ἐκάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
 μίστυλλόν τ' ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειρον.

« Ils se mirent aussitôt en chasse et s'approchèrent des meilleures vaches du Soleil : elles ne paissaient pas loin de la nef azurée, ces belles vaches cornues au front large ! Ils les entourèrent, prièrent les dieux, et prirent les tendres feuilles d'un chêne aux branches élevées, car ils n'avaient pas d'orge blanche dans la nef garnie de bancs. Quand ils eurent prié, égorgé, et dépecé, ils prélevèrent les fémurs, les cachèrent sous une double couche de graisse, et disposèrent sur le tout des chairs crues. Comme ils n'avaient plus de vin à offrir en libation sur les parts brûlant, ils répandirent de l'eau suivant le rituel, et firent rôtir les entrailles. Une fois les fémurs consumés et les viscères consommés, ils détaillèrent le reste des viandes et les embrochèrent. » (Trad. P. Mazon, modifiée)

Les compagnons d'Ulysse, qui n'ont pas le droit de tuer les vaches du Soleil, officient en tâchant d'apaiser, par avance, le courroux de la divinité offensée. Ils ne disposent cependant pas des éléments requis pour que le rituel soit juste, et sont contraints de remplacer les orges par des feuilles de chêne, puis le vin par l'eau. Le reste évoque les séquences présidées par Nestor ou par Agamemnon, au détail près que tous les verbes désignant les actes sont ici conjugués au pluriel. C'est ensemble que les compagnons prient, jettent les feuilles, mettent à mort, dépècent, découpent, prélèvent et préparent les offrandes, pour enfin les brûler et verser sur elles la libation. La répartition des rôles reflète ici l'idée que le groupe se compose de membres égaux. De fait, leur chef et roi, Ulysse, ne participe pas – il n'arrive qu'après la cérémonie. Même si certains compagnons sont plus charismatiques que d'autres, on ne peut pas dire qu'en l'absence du roi l'un d'entre eux prend sa place. Les plus influents ne font que proposer énergiquement, ils ne sont pas en position de donner des ordres¹⁴.

Le fait que les officiants se disposent en cercle permet également de mettre en scène l'homogénéité du groupe. De fait, dans les épopées homériques, il ne semble pas nécessaire de délimiter, matériellement ou symboliquement, l'espace choisi pour les cultes¹⁵. La

14 C'est par exemple ce que fait Euryloque, quand il propose à ses pairs d'immoler les vaches du Soleil, en *Od.* 12, 339-351.

15 Cf. à propos de la délimitation des espaces sacrés, dans les épopées homériques, et à l'époque archaïque, cf. Rivière 2016.

circumambulation autour de l'autel, qu'évoquent les sources classiques¹⁶, est inconnue des héros du « monde d'Ulysse¹⁷ ». La volonté de marquer les contours de l'espace choisi pour la performance rituelle aurait donc une fonction sociale, et non religieuse : les assemblées qui se placent en cercle manifestent et revendiquent l'égalité des membres qui les composent.

Quand Agamemnon convie les chefs Achéens à immoler un bœuf avec lui pour honorer Zeus, les actes sont tous accomplis en commun, une fois l'oraison énoncée. Les participants jettent ensemble les orges, s'occupent ensemble de la boucherie et mettent tous ensemble les fémurs à brûler. Les verbes qui désignent ces actions sont au pluriel. Dans cette scène où les prérogatives sont partagées, le poète présente certes Agamemnon comme étant le chef de l'expédition mais, parmi les autres rois, il n'est qu'un *primus inter pares*. Les souverains, pour officier, se sont ainsi dûment placés en cercle¹⁸. Ainsi donc, si on met l'accent non pas sur le contrôle du partage des viandes, mais sur la fonction effective des personnages au sein des cérémonies, la prééminence d'Agamemnon n'est pas si évidente.

Les communautés d'égaux peuvent se composer d'aristocrates partageant un même rang royal ou de compagnons d'armes affranchis de la tutelle de leur chef, mais il peut aussi s'agir de l'ensemble des mortels soumis aux volontés des dieux. C'est ce que suggère la séquence rituelle décrite en *Il.* 1, 447-460 :

τοὶ δ' ὄκα θεῶ ἱερὴν ἐκατόμβην
ἐξείης ἔστησαν ἐϋδμητον περὶ βωμόν,
χερνίψαντο δ' ἔπειτα καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο.
τοῖσιν δὲ Χρύσης μεγάλ' εὐχέτο χεῖρας ἀνασχών·

(...)

αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὐξάντο καὶ οὐλοχύτας προβάλλοντο,
αὔρουσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαζαν καὶ ἔδειραν,
μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν·
καῖε δ' ἐπὶ σχίζῃς ὁ γέρον, ἐπὶ δ' αἶθοπα οἶνον
λείβε· νέοι δὲ παρ' αὐτὸν ἔχον πεμπώβολα χερσίν.
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρε κάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο,
μίστυλλον τ' ἄρα τᾶλλα καὶ ἄμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν,
ᾧπτῆσάν τε περιφραδέως, ἐρύσαντό τε πάντα.

« Alors aussitôt ils disposèrent, en l'honneur du dieu, l'hécatombe sacrée en ordre autour de l'autel bien construit. Ils se lavèrent les mains, et prirent les grains d'orge, et Chrysès, à voix haute, pria en leur nom, les mains tendues vers le ciel.

(...) Une fois leur prière achevée et leurs orges répandues, ils relevèrent d'abord les mufles, puis égorgèrent et dépecèrent. Ils prélevèrent les fémurs, les cachèrent sous une double couche de graisse, et disposèrent sur le tout des chairs crues. Le vieillard les brûla sur les bûches, et versa sur eux, en libation, le vin étincelant. Auprès de lui, les jeunes gens tenaient dans leurs mains les broches à cinq dents. Une fois les fémurs consumés et les viscères consommés, ils détaillèrent le reste des viandes, les embrochèrent, et firent rôti le tout avec soin, avant de le retirer du feu. » (*Il.* 1, 447-460. Trad. P. Mazon, modifiée)

16 Cf. Mehl, 2002.

17 L'expression est empruntée à l'essai fondateur de M. Finley, *The world of Odysseus*. Finley, 1954.

18 *Il.* 2, 401-429.

Les Achéens ont violemment courroucé Apollon en enlevant l'enfant unique de son prêtre chéri, Chrysès. Pour l'apaiser, ils envoient une délégation rendre la fille à son père, et offrir au dieu, en guise de réparation, une hécatombe à immoler. Le chef de la délégation est certes Ulysse, roi d'Ithaque, mais le maître de cérémonie est ici le prêtre, qui prononce la prière solennelle et consacre les offrandes. Tous les Achéens, sans distinction, se sont placés en cercle autour l'autel, près duquel doit se tenir l'officiant principal; ils se chargent ensemble des mises à mort et des opérations de boucherie. Il s'agit ici de montrer que les hiérarchies sociales s'effacent derrière les impératifs religieux. Le prêtre, plus proche des dieux, se place au-dessus du roi. Quel que soit leur rang social, tous les mortels sont égaux eût égard au courroux des immortels.

À travers l'agencement des performances rituelles, les héros homériques montrent leur respect des hiérarchies traditionnelles, ou au contraire affirment leurs vellétés égalitaires. L'exemple des compagnons d'Ulysse donne à voir des sociétés où le pouvoir du roi, loin d'être absolu, se trouve dilué et potentiellement nié. Les mises en scène religieuses semblent ainsi être employées pour suggérer des nuances dans la distribution des pouvoirs. Les tendances égalitaires ne concernent cependant pas les personnages qui, ne possédant pas d'animaux, ne peuvent offrir aux dieux les fémurs qui justifient leurs faveurs. Les femmes et les hommes trop démunis ne peuvent qu'exercer un rôle religieux subalterne, qui reflète et confirme leur statut social inférieur.

Dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, l'agencement des séquences rituelles comprenant l'immolation d'un animal domestique et la crémation de ses fémurs revêt bien une fonction sociale: la distribution des prérogatives comme la disposition des acteurs au cours des cérémonies reflète et entérine la place de chacun au sein des groupes assemblés. S'agissant de la corrélation entre rôle cultuel et statut, les deux épopées homériques conservées présentent une cohérence remarquable. Malgré le fait qu'elles se composent d'éléments agrégés pendant des siècles, il convient donc de suivre les pistes tracées par S. Saïd et par Ch. Stocking¹⁹, et de parler d'un *paysage religieux homérique*, structuré par des normes et par des règles spécifiques.

Ce paysage religieux peut ne pas être totalement artificiel, mais bien évoquer des éléments de réalité. P. Carlier a montré que les royautés homériques doivent davantage refléter les royautés de l'âge du Fer que celles de l'âge du Bronze²⁰. O. Dickinson a également souligné que les aristocrates des épopées, des propriétaires terriens impliqués dans l'agriculture et l'élevage, seraient plus proches des chefs des époques géométriques que les rois mycéniens²¹. Plus récemment, A. Mazarakis-Ainian a montré que, du XI^e au VIII^e siècle, les maisons des dignitaires sont à la fois un espace pour les banquets et pour les cultes communautaires: il ne manque pas de noter les parallèles possibles avec les *mégara* des rois homériques²².

19 Saïd, 1979; Saïd, 1998; Stocking 2017.

20 Carlier, 1984.

21 Dickinson, 1986.

22 Mazarakis-Ainian, 1997, p. 358-371.

Ces divers travaux suggèrent que, comme l'avait pressenti M. Finley²³, les institutions et structures sociales du « monde d'Ulysse » forment un système, qui doit avoir eu pour modèles les réalités de l'âge du Fer. La comparaison entre le paysage religieux homérique et les données livrées par l'archéologie des cultes va dans le même sens. Par la fonction sociale qu'elles attribuent aux séquences rituelles, l'*Iliade* et l'*Odyssée* reflètent des principes d'organisation qui semblent particulièrement caractériser le VIII^e siècle.

3. Distribution des prérogatives religieuses et organisation hiérarchique des communautés grecques du VIII^e siècle

Au VIII^e siècle, l'aménagement de l'espace où consacrer n'est pas neutre. Dans certains contextes, comme à Zagora, sur l'île d'Andros, le lieu de culte de la communauté urbaine est étroitement associé à la maison du chef. Dans d'autres contextes, en revanche, comme à Emporio, sur l'île de Chios, ou à Érerie, en Eubée, il semble au contraire que les communautés ont souhaité affranchir le sanctuaire urbain de la tutelle d'un dignitaire. La scène de la performance peut être installée de manière à entériner ou à récuser le lien qui s'établit entre puissance sociale et prééminence religieuse.

Au centre de l'habitat géométrique de Zagora, dans la seconde moitié du VIII^e siècle, un lieu de culte à ciel ouvert a été installé dans une cour devant le complexe H19, qui devait être une maison de chef²⁴ : un mur de soutènement délimite une terrasse où est construite une structure en pierre ayant servi d'autel. Maigres sont les indices permettant de préciser la nature des rituels accomplis là. Dans les couches associées à l'autel ont été trouvés des fragments de vase et des os d'animaux. Les rapports archéozoologiques disponibles ne sont pas du tout détaillés. Ils suggèrent seulement que des carcasses ont été manipulées : pour la période géométrique ont seulement été identifiés deux os de porcins immatures et un fragment bovin. Les traces de feu relevées ne permettent aucune conclusion, mais on pourrait éventuellement supposer le dépôt de jeunes animaux. À l'époque archaïque, l'autel est incorporé dans le temple consacré à Athéna, et accueille des consécration par dépôt.

Quoi qu'il en soit, l'espace du culte semble avoir été approprié pour les cérémonies de partage : les hommes s'y seraient réunis pour partager entre eux des repas, et pour partager avec les dieux leurs biens, et peut-être leurs nourritures, par le biais d'offrandes. Les dignitaires habitant la seule maison ouverte sur la zone de l'autel devaient contrôler la tenue de ces rituels. La topographie du site suggère ainsi que les chefs de l'âge du Fer ont eu des prérogatives religieuses importantes : ils devaient garantir la consolidation des liens entre les membres de la communauté d'une part, et entre les mortels et les immortels d'autre part, à travers la distribution des viandes.

Le sanctuaire d'Emporio à Chios²⁵ présente des caractéristiques similaires à celles du sanctuaire de Zagora. Dans le cas de Chios, cependant, il ne semble pas exister de lien entre le

23 Finley, 1954. Le détail de ses analyses a cependant été contesté, cf. en dernier lieu Saïd, 2010, avec la bibliographie antérieure.

24 Cf. Cambitoglou, 1988, 1992, pour la publication des fouilles. Pour la mise au point la plus récente, avec la bibliographie antérieure, voir en dernier lieu Mazarakis-Ainian, 2012.

25 Cf. Boardman, 1967 ; le dernier point sur la question est présenté dans Mazarakis-Ainian, 1997.

lieu de culte et la maison du chef. Les différences entre ces deux sites contemporains suggèrent la coexistence, à la fin du VIII^e siècle, de deux manières d'intégrer la religion à la société. À Emporio, comme à Zagora, le sanctuaire est installé au sein de l'habitat géométrique. La structure A, aménagée à cette époque, doit avoir été un autel. Parmi le matériel contemporain pouvant lui être associé, on cite notamment divers vases de qualité, plutôt bien conservés²⁶, mais aussi des figurines féminines, animales, des outils textiles, et divers ustensiles et armes en métal. Aucune trace de feu n'a été identifiée à proximité, mais on sait qu'il a servi de table à offrandes une fois intégré à la cella du temple du VI^e siècle. De même que l'autel de Zagora, la structure A d'Emporio peut avoir été utilisée pour les consécration par dépôt plutôt que pour les crémations²⁷. Il est possible que le sanctuaire ait également abrité le partage de repas. Les publications ne mentionnent pas la découverte d'os d'animaux, mais parmi le matériel trouvé figuraient des couteaux et des broches. L'hypothèse de la cuisson viandes n'est donc pas à exclure. Les lieux de culte de Zagora et d'Emporio pourraient ainsi avoir eu des fonctions similaires. Ils restent tous deux en fonction à l'époque archaïque après l'abandon de l'habitat. Des inscriptions du VI^e siècle nous apprennent que le sanctuaire d'Emporio est alors consacré à Athéna.

À Chios, le lieu de culte, implanté au sommet de la citadelle, a été séparé de la ville basse par un mur d'enceinte. Ce dernier, peut-être érigé vers 700, serait contemporain de la construction de l'autel, ou alors légèrement postérieur. Le sanctuaire, isolé de l'habitat, n'était sans doute pas particulièrement lié à la maison du chef. Celle-ci devait se trouver dans la ville basse. Un seul bâtiment, appelé par les fouilleurs le *Mégaron Hall*, a été construit à l'intérieur de l'enceinte. Il pourrait s'agir du premier temple, d'un bâtiment pour les banquets communs, mais, pour A. Mazarakis-Ainian, c'était une demeure de dirigeant²⁸. Le fait est que les fouilles de l'intérieur de la structure, considérablement perturbé, ne permettent pas d'en déterminer la fonction. Supposer qu'il s'agit d'une salle de banquet paraît d'autant plus séduisant que l'hypothèse s'accorde avec les indices matériels suggérant la préparation de repas de viandes au sein de l'espace sacré.

Les sanctuaires de Zagora et d'Emporio présentent donc des similitudes fonctionnelles, mais ils ne sont pas du tout intégrés à l'habitat de la même manière. Les différences topographiques pourraient refléter des différences concernant la place du sacré dans la communauté. À Zagora, le sanctuaire, ouvert, est intimement lié à la maison d'un chef pouvant ainsi exercer une surveillance sur sa fréquentation et sur les rituels qui y sont accomplis. Aucun bâtiment indépendant ne semble avoir été réservé pour les repas pris en groupe, mais on aurait identifié une salle de banquet dans la demeure. Les élites au pouvoir ont donc joué un rôle particulièrement important lors des partages entre les hommes et vraisemblablement aussi avec les dieux. À Emporio, en revanche, le sanctuaire semble conçu très tôt comme un espace fermé et rien ne permet de penser que l'accès est contrôlé par un dignitaire. Les banquets auraient été organisés dans un bâtiment idoine et intégré dans l'enceinte sacrée,

26 Pour les inventeurs, le bon état de conservation du matériel du sanctuaire géométrique pourrait s'expliquer par son éventuel stockage dans un *oikos* sommaire.

27 C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle aboutit l'inventeur, qui hésite à parler d'autel précisément à cause de l'absence de toute trace de feu, cf. Boardman, 1967, p. 9.

28 Mazarakis-Ainian, 1997, p. 197-198.

mais rien ne permet de penser qu'il était réservé aux élites. Ces dernières peuvent avoir eu un rôle religieux important, articulé autour de la possibilité de fournir des viandes à partager, mais la possibilité d'honorer les dieux en consacrant des offrandes dans un espace adapté permettait de manifester sa piété sans nécessairement passer par l'intermédiaire d'un chef.

Des remarques similaires peuvent être formulées à propos de l'aménagement du sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros, à Érétrie²⁹. La reconstitution de l'histoire du site fait l'objet de débats, mais il semble s'agir d'un bon exemple témoignant des stratégies déployées par les communautés grecques du VIII^e siècle pour affranchir les cultes de la tutelle des chefs. La structure St12, implantée dans un espace à ciel ouvert entouré de bâtiments et de structures diverses, aurait été un autel³⁰. Les deux bâtiments construits à côté de lui, les édifices Ed150 et Ed1 ont dû avoir un statut particulier. Le premier aurait été une salle pour des banquets communautaires. On y a trouvé, *in situ*, les vestiges d'un cratère monumental. On ne peut guère déterminer si le second était plutôt un temple, ou plutôt une maison de chef. Il est abandonné dans la seconde moitié du VIII^e siècle, quand on construit l'*hékatompedon* absidal Ed2, dont la destination est manifestement religieuse. Clairement orienté vers l'autel, il devait s'agir d'un temple dans lequel on entreposait les offrandes.

Quelle qu'ait été la fonction de l'édifice Ed1, il semble qu'à partir de la seconde moitié du VIII^e siècle, les pratiques et l'aménagement du site évoluent de concert, témoignant de la même volonté d'amoindrir la prééminence religieuse des élites. La zone perd définitivement toute fonction domestique et est entièrement affectée à la pratique des cultes : si tel était le cas auparavant, plus aucune maison ne semble placée de manière à pouvoir contrôler l'accès au lieu de culte de la communauté. Les rituels admis se diversifient. Dans la première moitié du VIII^e siècle, ils comprenaient exclusivement des banquets et des crémations, des activités qui laissent la part belle aux hommes possédant, capables de fournir les ustensiles et les animaux requis. Avec la construction de l'*hékatompedon* absidal pour recevoir les dépôts, on inscrit dans l'espace l'idée que l'expression de la piété ne doit plus nécessairement passer par le truchement d'un notable possédant du bétail.

L'installation de la scène accueillant les performances rituelles reflète et entérine l'organisation du groupe social concerné. Il peut s'agir d'admettre ou au contraire de récuser la prééminence religieuse des dignitaires. Le changement du décor est volontiers soutenu par une diversification des performances : garantir l'indépendance religieuse de ceux qui ne disposent ni du statut ni des richesses nécessaires pour partager une carcasse passe aussi par la promotion de pratiques qui demandent peu de ressources, comme les offrandes par dépôt de vases miniatures. De fait, la crémation des os d'animaux n'est pas seulement mise en scène de manière à refléter les hiérarchies, elle est très tôt présentée comme un moyen privilégié pour les cimenter.

29 cf. Verdan, 2013. Certaines des hypothèses développées par S. Verdan au sujet de l'histoire du site ont fait l'objet de débats avant même la publication du volume, cf. Mazarakis-Ainian, 2012 ; *contra* Verdan, 2012.

30 cf. Verdan, 2013, p. 49-50 ; Huber et Méniel, 2013, p. 248-249.

4. Le rituel de crémation des fémurs : une performance communautaire, un instrument de domination

La pratique consistant à honorer les dieux en leur consacrant par le feu des os prélevés sur des animaux immolés pourrait avoir fait partie du paysage religieux des Grecs dès le XIII^e siècle³¹, mais force est de constater que les contextes où elle serait attestée sont rares avant le VIII^e siècle, à partir duquel ils se multiplient considérablement. Pour ne citer que ces exemples, à Kalapodi et à Kommos, deux sanctuaires importants et pourtant fréquentés depuis le second millénaire, les premiers assemblages d'os choisis pour être brûlés dateraient de ce siècle³²; à Erétrie, le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros comme l'« aire sacrificielle » située au nord de celui-ci³³ intègre d'emblée une structure pérenne adaptée aux crémations rituelles. Si la pratique est mieux documentée, ce n'est pas seulement parce que les sanctuaires nouveaux se multiplient³⁴. Elle se répand parce qu'elle gagne en popularité. La confrontation des sources textuelles et archéologiques éclaire ce phénomène. Les représentations associées à la consécration par le feu d'ossements en font un acte de culte privilégié à la fois par les élites et par les communautés plus larges de petits possédants souhaitant une distribution plus étendue des prérogatives religieuses et sociales. Les performances des aèdes auraient diffusé les idées nourrissant les valeurs sociales attachées aux performances religieuses.

Dans les épopées homériques, la crémation de parts de carcasses, accompagnée, ou non, d'une libation, apparaît comme étant l'acte de culte par lequel les dieux jugent la piété des hommes. Tous les animaux ne sont pas aptes à fournir matière à offrandes. Les os doivent être prélevés sur des bovins, des caprins, des ovins, ou des porcins. Il n'est pas question de brûler les parts d'un chien ou d'un lièvre qu'on aurait attrapé. Ceux qui ne disposent pas de bétail ne peuvent donc se permettre de consacrer ce qui plaît le plus, et donc d'obtenir des faveurs divines plus marquées. Cette prérogative échoit aux prêtres comme Chrysès et aux hommes possédants. Pour demander des bienfaits, les démunis et les femmes, qui ne détiennent rien, sont contraints de prier en évoquant les offrandes consacrées par les hommes auxquels ils sont soumis. Placés dans une position d'infériorité sociale et économique, ils se trouvent également dans un état de dépendance religieuse.

Quand Pénélope va prier Athéna, en *Od.* 4, 759-767, elle a beau se présenter propre devant la déesse et lui apporter en offrande une corbeille d'orges, elle doit, pour lui demander de veiller sur son fils, évoquer le souvenir des fémurs gras que son roi et mari, Ulysse, a brûlés en son honneur :

31 C'est l'opinion que défendent, notamment, les fouilleurs de Méthana et d'Eleusis. Cf. Hamilakis et Konsolaki, 2004; Cosmopoulos et Ruscillo, 2014. H. Whittaker a élevé des doutes légitimes au sujet de la validité de leur argumentation, cf. Whittaker, 2008. Les fouilles récentes du mont Lycée pourraient éventuellement argumenter en faveur de l'ancienneté du rituel, mais certains détails de l'analyse posent problème, et suggèrent en fait une évolution des pratiques accomplies sur le site au tournant du X^e siècle. Cf. Romano et Voyatzis 2014.

32 cf. Reese, Rose et Ruscillo, 2000; Stanzel, 1991.

33 Huber, 2003.

34 Tous les sanctuaires nouvellement établis au VIII^e siècle ne semblent pas avoir accueilli des consécration d'ossements par crémation. Ce n'est pas le cas, par exemple, du sanctuaire de Déméter à Cnossos. Cf. Coldstream, 1973.

ἡ δ' ὕδρηναμένη, καθαρὰ χροῖ εἵμαθ' ἔλοῦσα,
 εἰς ὑπερῶ' ἀνέβαινε σὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξίν,
 ἐν δ' ἔθετ' οὐλοχύτας κανέω, ἠράτο δ' Ἀθήνη·
 « κλῦθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἄτρυτόνη,
 εἴ ποτέ τοι πολύμητις ἐνὶ μεγάροισιν Ὀδυσσεὺς
 ἦ βοὸς ἢ δῖος κατὰ πῖονα μηρία κῆε,
 τῶν νῦν μοι μνήσαι καί μοι φίλον νῖα σάωσον,
 μνηστῆρας δ' ἀπάλαλκε κακῶς ὑπερηνορέοντας. »
 ὧς εἰποῦσ' ὀλόλυξε, θεὰ δέ οἱ ἔκλυεν ἀρής.

« S'étant lavée puis revêtue d'un vêtement sans tache, elle monta vers la chambre haute avec ses suivantes, elle remplit la corbeille d'orges et pria Athéna : 'Entends-moi, fille de Zeus portant l'égide, Atrytonée ! Si Ulysse aux mille ruses a jamais consommé pour toi, en sa demeure, les fémurs gras d'un bœuf ou d'un mouton, qu'il t'en souviene ! Sauve mon fils ! Déjoue, des prétendants, la criminelle audace !' Elle dit et entonna l'ololugè. La déesse entendit sa prière. » (Trad. P. Mazon, modifiée)

Dans une autre scène, en *Od.* 17, 58-60, elle implore Zeus en promettant des consécrationes à venir :

ἡ δ' ὕδρηναμένη, καθαρὰ χροῖ εἵμαθ' ἔλοῦσα,
 εὐχετο πᾶσι θεοῖσι τελεέσσας ἑκατόμβας
 ῥέξειν, αἶ κέ ποθι Ζεὺς ἄντιτα ἔργα τελέσσει.

« S'étant lavée puis revêtue d'un vêtement sans tache, elle promet d'immoler de parfaites hécatombes à tous les dieux, si Zeus prenait un jour le soin de les venger. » (Trad. P. Mazon, modifiée)

La reine ne peut évidemment tenir seule la promesse qu'elle formule : elle n'aurait pas pu la présenter si cela ne lui avait pas été conseillé par son fils Télémaque, qui, en l'absence de son père, le roi légitime, est en fait le maître de la maison et des biens qu'elle contient.

L'importance culturelle accordée dans les épopées homériques à la consécration par le feu d'ossements animaux, et surtout de fémurs, pose ainsi le problème de la situation des personnages qui ne disposent pas de bétail à immoler. La protection divine à laquelle ils peuvent prétendre semble être surtout fonction de la piété des hommes dont ils dépendent : subordonnés au sein des communautés, ils le sont aussi du point de vue de leur rapport aux dieux. L'idée que l'accès aux faveurs divines dépend d'abord de la possession d'animaux permet de penser que, de la même manière, la distribution des prérogatives religieuses doit être d'abord et avant tout liée au statut social de l'officiant. Le genre, à lui seul, ne semble pas pouvoir motiver une prescription rituelle. Les femmes ne seraient peut-être pas exclues des opérations sanglantes de mise à mort, de découpage, de préparation et de consécration des offrandes animales parce qu'un règlement religieux, qui n'est jamais exprimé, leur aurait interdit la manipulation de carcasses. Elles se tiennent éloignées de l'autel ou du foyer parce que, dans les sociétés homériques, leur genre est lié à un statut social qui leur défend de posséder des animaux, ou même d'ailleurs de posséder quoi que ce soit.

On peut se demander dans quelle mesure ces représentations, véhiculées dans les chants composant l'*Iliade* et l'*Odyssée*, n'ont pas contribué à accroître la popularité du rituel de crémation des os. Les dignitaires, qui étaient d'ailleurs en mesure de solliciter et de récompenser les aèdes, auraient favorisé cette pratique car elle leur est apparue comme un

moyen d'affermir une domination peut-être déjà vacillante. Ce n'est sans doute pas un hasard si les Argiens, qui ont une importance considérable dans l'épopée³⁵, sont les seuls Grecs du continent à avoir inhumé, au VIII^e siècle, leurs chefs avec des broches et des repose-broches. Ces ustensiles, associés au rôtiage des viandes, symbolisent le lien entre le pouvoir, la possibilité de partager la viande, et la prééminence religieuse.

Des obéloi et des chenets ont été trouvés à l'intérieur de plusieurs sépultures argiennes aménagées dans la seconde moitié du VIII^e siècle, mais la plus fournie, la mieux conservée, et la plus connue, est sans conteste la tombe 45 du Quartier Sud³⁶. Le défunt a été inhumé, vêtu de son armure, dans une ciste d'une taille démesurée, dont la couverture devait s'étendre sur une longueur d'environ 3 mètres. La tombe a été perturbée, et sans doute en partie pillée, à l'époque romaine, mais la richesse du matériel conservé reste exceptionnelle. Outre une cuirasse et un casque à cimier, P. Courbin mentionne divers vases, mais aussi des anneaux en bronze et en or, ainsi que deux haches à double tranchant, douze obéloi, et deux chenets dont l'avant et l'arrière évoquent respectivement la proue et la poupe d'un navire de guerre. P. Courbin n'a trouvé aucune arme offensive, mais les fers de lance et pointes de flèche ont pu être dispersés et perdus quand la tombe a été violée.

On reconnaît volontiers dans les obéloi des objets avec une valeur normée, employés pour les transactions dans un système proto-monnaire. C'est sans doute le cas en Argolide au début de l'époque archaïque, et peut-être dès le VIII^e siècle³⁷. Les exemplaires des tombes argiennes auraient été perçus comme des offrandes pécuniaires, ou comme des éléments de mobilier susceptibles de marquer l'opulence du défunt. Il semble cependant que ceux de la tombe 45 ont été manipulés du vivant du défunt pour rôti. C'est du moins ce que suggèrent les traces de feu prouvant que les chenets, eux, ont bien été utilisés. Les broches pourraient ainsi renvoyer à une aisance certaine, mais elles semblent surtout rappeler une fonction essentielle de leurs propriétaires au sein de la communauté : c'est grâce à eux que la viande est partagée. À la fin du VIII^e siècle, à l'époque où a été aménagée la tombe 45, les banquets pouvaient volontiers accompagner la consécration par le feu des fémurs des animaux abattus, comme c'est le cas dans les épopées homériques. Le défunt n'aurait pas seulement été un banqueteur actif, mais aussi un maître de cérémonie, capable de fournir les outils, et sans doute aussi les animaux, pour nourrir les hommes et honorer les dieux. Il aurait disposé de prérogatives religieuses reflétant sa prééminence sociale, et plaçant les autres membres du groupe dans un état subalterne³⁸.

La mise en scène de la prééminence sociale et religieuse au cours des funérailles aurait en fait servi à revendiquer la jouissance de prérogatives sans doute déjà vivement contestées : dans la seconde moitié du VIII^e siècle se développent à Argos de petits sanctuaires indépendants,

35 Le nom « Argiens » en vient même à être utilisé pour désigner l'ensemble des Grecs. À propos de l'importance d'Argos dans l'épopée, cf. Wathélet, 1992.

36 Courbin, 1957.

37 Courbin, 1983.

38 Si cette hypothèse est juste, alors elle permettrait de comprendre pourquoi ces tombes sont relativement peu nombreuses à Argos et ne représentent qu'une partie des tombes richement dotées du VIII^e siècle : elles auraient été aménagées non pas pour les membres des élites sociales, mais seulement pour les chefs.

installés dans des zones vierges d'habitations, inadaptés aux consécration par le feu ou au partage de viandes, mais où les offrandes par dépôt les plus modestes étaient bienvenues³⁹.

L'*Illiade* et l'*Odyssée* donnent à voir le rituel consistant à brûler pour les dieux des os d'animaux comme étant un spectacle théâtralisé. Il est volontiers mis en scène de manière à affirmer les principes qui régissent l'organisation des communautés assemblées, et parmi eux la nécessaire prééminence de possédants. À travers la distribution inégalitaire des prérogatives, chacun des officiants se charge des tâches qui correspondent à son statut. Au contraire, la disposition en cercle comme la distribution égalitaire des prérogatives manifeste l'homogénéité du groupe, et l'abolition des hiérarchies. Celle-ci ne concerne guère que les hommes disposant de bétail : parce qu'elle est représentée comme l'acte de culte par lequel les dieux jugent la piété des hommes, la crémation des fémurs de bovins, de caprins, ou d'ovins réactualise, à chaque performance culturelle ou poétique, le lien entre ascendant social et maîtrise de prérogatives religieuses critiques.

On ignore dans quelle mesure les épopées homériques et les conceptions qu'elles véhiculent étaient bien diffusées dans le monde grec au VIII^e siècle, mais elles semblent bien refléter les réalités de cette époque⁴⁰. Les vestiges archéologiques laissent en effet supposer que le rituel de consécration des os gagne en popularité alors que s'oppose la tendance à affirmer et à récuser la prééminence religieuse des dignitaires. L'aménagement de lieux de culte communautaires aux abords de maisons de chefs laisse penser que ces derniers contrôlaient les rituels qui y étaient pratiqués, et ainsi la bonne marche de la communication avec le divin. Ils faisaient alors office à la fois de metteurs en scène et d'officiants principaux. Ils se faisaient sans doute aussi régisseurs, puisque, comme l'illustre le matériel de la tombe 45 d'Argos, ils disposaient des ressources requises pour pourvoir aux cérémonies.

Diverses stratégies ont été développées pour défaire le lien entre la prééminence sociale, la possibilité de partager des viandes, et l'exercice de prérogatives religieuses critiques. La scène des performances peut avoir été installée en terrain neutre, dans un sanctuaire indépendant de la tutelle des élites. Les performances peuvent avoir été variées, et la promotion de pratiques modestes peut avoir contrebalancé l'importance accordée à la crémation des os. Ces stratégies ne sont nulle part représentées dans les épopées homériques, qui glorifient les chefs d'un temps antérieur à celui de l'installation des cités grecques. Elles se distinguent ainsi radicalement de l'esprit des poèmes hésiodiques, où les mises en scènes pompeuses n'ont plus guère de sens : il suffit alors, pour plaire aux dieux, de faire ce que l'on peut avec ce que l'on a⁴¹.

Bibliographie

- BOARDMAN, J., 1967, *Excavations in Chios, 1952-1955 : Greek Emporio, ABSA. Suppl.*, 6.
 CAMBITOGLU, A. et BIRCHALL, A., 1988, *Zagora 2 : Excavation of a Geometric Town on the Island of Andros*, Athènes.

39 Des inventaires de lieux de culte argiens fréquentés au VIII^e siècle sont proposés dans Hägg, 1992 ; Vink, 2002.

40 Homère serait bien ainsi le « poète des siècles obscurs » que décrit Dickinson, 1986.

41 cf. *Travaux*, 336-341.

- CAMBITOGLOU, A., BIRMINGHAM, J. M. et COULTON, J. J., 1970, Zagora, Andros : A Settlement of the Geometric Period, *Archaeology*, 23, p. 302-309.
- CAMBITOGLOU, A., COULTON, J. J., BIRMINGHAM, J. M. et GREEN J. R., 1971, *Zagora 1: excavation of a Geometric town on the island of Andros: excavation season 1967, study season 1968-1969*, Athènes.
- CARLIER, P., 1984, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg.
- COLDSTREAM, J. N., 1973, Knossos : the sanctuary of Demeter, *ABSA. Suppl.*, 8.
- COSMOPOULOS, M. B. et Î, D., 2014, Mycenaean burnt animal sacrifice at Eleusis, *OJA*, 33, p. 257-273.
- COURBIN, P., 1957, Une tombe géométrique d'Argos, *BCH*, 81, p. 322-386.
- COURBIN, P., 1983, Obéloi d'Argolide et d'ailleurs, dans R. Hägg (éd.), *The Greek renaissance of the eight century B.C. : Tradition and Innovation*, Stockholm, p. 149-156.
- DICKINSON, O. T. P. K., 1986, Homer, the Poet of the Dark Age, *G&R*, 33, p. 20-37.
- FINLEY, M. I., 1954, *The world of Odysseus*, New York.
- HÄGG, R., 1992, Geometric sanctuaries in the Argolid, dans M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos : Argos de la Fin des Palais Mycéniens à la Constitution de l'État Classique*, Paris, p. 9-35.
- HAMILAKIS, Y. et KONSOLAKI, E., 2004, Pigs for the gods : Burnt animal sacrifices as embodied rituals at a Mycenaean sanctuary, *OJA*, 23, p. 135-151.
- HITCH, S., 2009, *King of sacrifice : ritual and royal authority in the Iliad*, Washington, Cambridge.
- HUBER, S., 2003, *L'aire sacrificielle au nord du sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros : un rituel des époques géométrique et archaïque*, Eretria, 14, Gollion.
- HUBER, S. et MÉNIEL, P., 2013, Le sanctuaire d'Apollon à l'époque géométrique. Annexe archéozoologique : la faune terrestre, dans S. Verdan (éd.), *Le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique*, Eretria, 22, Gollion, p. 243-254, pl. 115-121.
- KIRK, G. S., 1981, Some methodological pitfalls in the study of Ancient Greek sacrifice (in particular), dans B. Grange et O. Reverdin (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité : huit exposés suivis de discussions. Vandœuvres-Genève, 25-30 août 1980*, Genève, p. 41-90.
- MAZARAKIS-AINIAN, A., 1997, *From rulers' dwellings to temples : architecture, religion and society in early Iron age Greece 1100-700 B.C.*, *Studies in Mediterranean Archaeology*, 121, Jonsered.
- MAZARAKIS-AINIAN, A., 2012, The domestic and sacred space of Zagora in the context of the south Euboean gulf, *MedArch*, 25, p. 119-136.
- MEHL, V., 2002, Au plus près de l'autel, la circumambulation au cours des sacrifices, *REA*, 104, p. 25-49.
- RIVIÈRE, K. 2016, Le *témenos* grec archaïque : une affaire politique ?, dans P.-A. Caltot, A. Boiché, H. Berthelot, M. Diarra, Fl. Réveillhac et E. Romieux-Brun (éd.), *Vivre et penser les frontières dans le monde méditerranéen antique*, Bordeaux, p. 81-90.
- ROMANO, D. G. et VOYATZIS, M. E., 2014, Mt. Lykaion Excavation and Survey Project, Part 1: The Upper Sanctuary, *Hesperia*, 83, p. 569-652.
- SAÏD, S., 1979, *Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'Odyssée*, Paris.
- SAÏD, S., 1998, *Homère et l'Odyssée*, Paris.

- STOCKING, C. H., 2017, *The Politics of Sacrifice in Early Greek Myth and Poetry*, Cambridge.
- VERDAN, S., 2012, Geometric Eretria. Some thoughts on old data, *MedArch*, 25, p. 181-189.
- VERDAN, S., 2013, *Le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique, Eretria*, 22, Gollion.
- VINK, M. C. V., 2002, Sanctuaries and Cults in an Early Urban Context: Argos c. 900-500 BC, dans R. Hägg (éd.), *Peloponnesian sanctuaries and cults*, Stockholm, p. 53-62.
- WATHELET, P. 1992, Argos et l'Argolide dans l'épopée, spécialement dans le Catalogue des Vaisseaux, dans M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos : Argos de la Fin des Palais Mycéniens à la Constitution de l'État Classique*, Paris, p. 99-116.
- WHITTAKER, H. 2008, Burnt animal sacrifice in Mycenaean cult: a review of the evidence, *OAth*, 31-32, p. 183-190.