



HAL
open science

Intervention dans le Séminaire de F. de Polignac (EPHE): “ Religion, société et institutions dans le monde grec ”. Titre de la conférence donnée: ”Espace mythique, espace d’interprétations: une lecture historique et anthropologique de l’autochtonie thébaine”.

Karin Mackowiak

► **To cite this version:**

Karin Mackowiak. Intervention dans le Séminaire de F. de Polignac (EPHE): “ Religion, société et institutions dans le monde grec ”. Titre de la conférence donnée: ”Espace mythique, espace d’interprétations: une lecture historique et anthropologique de l’autochtonie thébaine”. 2018. cel-01894649v1

HAL Id: cel-01894649

<https://shs.hal.science/cel-01894649v1>

Preprint submitted on 18 Oct 2018 (v1), last revised 20 Jan 2022 (v2)

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.

Séminaire de F. de Polignac : « Religion, société et institutions dans le monde grec »

Titre de la conférence donnée par K. Mackowiak le 15 mai 2018 :

Espace mythique, espace d'interprétations: une lecture historique et anthropologique de l'autochtonie thébaine.

Lorsque François m'a proposé de parler d'autochtonie dans son séminaire, il ne s'agissait pas de revenir sur l'autochtonie athénienne : cette thématique a déjà été bien étudiée sous l'angle de vue politique (Loroux), social ou culturel (Brulé, Sebillotte-Cuchet). Il s'agissait d'aborder l'autochtonie thébaine qui nous est parvenue de manière autrement plus fragmentaire que les récits d'autochtonie athéniens. Les sources à notre disposition sont en effet, dans l'écrasante majorité, d'époque classique et d'obédience athénienne alors que le récit thébain, qui est celui de l'histoire de Cadmos et des Spartes, est d'origine béotienne et d'époque archaïque. Cette configuration des sources pose de nombreuses questions.

Mais, pour commencer, je vous propose de prendre connaissance de cette autochtonie thébaine en lisant quelques textes parmi les plus importants qui résument déjà à eux seuls l'état dans lequel le corpus littéraire nous est parvenu : sous une forme éparse : il s'agit d'extraits d'Euripide, d'Apollodore et de Phérécyde.

D'après ces textes qui décrivent le récit d'autochtonie thébaine, celle-ci s'avère très proche de l'autochtonie athénienne, du moins dans le principe d'une résurgence verticale et végétale depuis la terre d'hommes dit « gégèneis » (« issus de la terre ») et recouverts d'armes dès leur naissance : voilà une différence par rapport à l'autochtonie athénienne qui ignore ce détail d'autochtones armés jusqu'aux dents. Une autre différence narrative intéressante concerne l'autochtonie thébaine : la naissance chtonienne des Spartes a été rendue possible par ce geste très énigmatique, d'apparence séminale – l'éparpillement des dents du serpent d'Arès sur la terre- par le héros Cadmos, qui est le fondateur de la cité de Thèbes avec les Spartes survivants.

Nul doute que ce récit – ou plutôt ce mythe : car je me placerai tantôt à un niveau narratif tantôt au niveau de la production culturelle de l'imaginaire – nul doute, donc, que ce mythe constitue un espace narratif et culturel en soi qui pose un défi aux chercheurs : comment le comprendre ? comment l'interpréter ? et suivant quels paramètres d'analyse ?

C'est pourquoi, dans cet exposé, je comprendrai l'idée d'« espace narratif » d'abord comme « espace d'interprétation » et « espace de constructions culturelles » : les espaces narratifs peuvent en effet être vus comme des programmes narratifs qui, sur la base d'une culture donnée, agencent des unités spatiales et des unités temporelles qui forment le cadre de compréhension d'un récit. Or, il se trouve au cœur du récit d'autochtonie thébain, me semble-t-il, un agent temporel bien spécifique, et fondamental pour la compréhension de cet imaginaire : il s'agit du positionnement des autochtones en un temps particulièrement lointain, un temps des origines, lorsque le mode de génération des humains n'étaient pas encore dépendant de la femme ; et qui donne aux premiers hommes nés de la terre l'aspect d'hommes/prototypes ou, selon certains chercheurs « d'hommes primitifs ».

Or, voilà un outil – l'idée de « primitif », d' »hommes primitifs » - que je voudrais examiner de près suivant une méthode d'anthropologie historique qui peut nous permettre d'entrer dans les arcanes de l'espace narratif et dans celui de la logique de construction de l'imaginaire thébain. La critique de l'idée de « primitif » peut également nous permettre de comprendre les différentes manières dont on peut interpréter un mythe aussi énigmatique.

S'intéresser au concept de « primitif », c'est commencer par voir s'il est opératoire pour comprendre des hommes autochtones. Cette question, qui m'intéressera tout au long de mon exposé, présente 3 intérêts :

- d'abord : ce concept nous permet de déconstruire l'espace narratif des récits d'autochtonie et de les comprendre de l'intérieur des textes ;
- ensuite ce concept permet de mesurer l'écart entre notre mode de pensée, et notre lecture moderne de l'autochtonie, et le mode de pensée grec antique ;
- enfin ce concept, qui est en fait éminemment partial, a constitué un paramètre d'analyse majeur auprès de certains chercheurs et nous fait donc entrer dans l'historiographie de l'autochtonie thébaine. Or, il convient de critiquer, de manière constructive, l'historiographie d'une question : c'est une étape indispensable pour toute recherche qui tente de renouveler une approche, notamment dans le cadre d'études doctorales...

L'exposé que j'ai choisi propose donc de mettre en valeur ce volet méthodologique auquel s'ajoute un autre aspect important : la nécessité d'adopter un angle d'approche historique parce qu'il renouvelle l'historiographie en matière d'autochtonie thébaine. En effet, le mythe de Cadmos et des Spartes, lorsqu'il a été étudié – et tout particulièrement par Francis Vian : historiographie –, l'a été du point de vue de son histoire littéraire et avec une optique structuraliste. Or, il reste à voir comment l'autochtonie thébaine a pu se construire à partir de paramètres culturels (= sociaux et politiques) qui organisent le récit, dans un espace et un temps donné, corrélés à une société et une époque donnée : la culture thébaine archaïque.

Mais cette enquête est difficile : la restitution du point de vue authentiquement thébain et archaïque constitue une grosse enquête et une foule de questions dont je souhaitais vous donner un aperçu ici. Pour bien débiter cette enquête, il faut donc tenter de retrouver la lecture ou la vision du monde originale, grec archaïque, qui a paramétré l'autochtonie des Spartes, à travers la critique des textes et la critique des outils conceptuels et interprétatifs comme « le primitif ».

Ce seront là les deux moteurs de mon analyse – critique des concepts/ critique des textes - qui se relayeront au fur et à mesure de mon exposé dans le but, *in fine*, de mettre à jour une interaction fondamentale pour tout historien mythologue : celle qui se produit entre l'imaginaire, la société, et les institutions, et je pense, bien sûr, au rôle joué par l'ordre social et politique naissant à l'époque archaïque, en Béotie.

COMMENT ENTRER DANS LE MYTHE ? CRITIQUE DE L'HISTORIOGRAPHIE

Mais commençons tout d'abord par la critique historiographique.

Qu'entend exactement par l'idée de « primitif » - les autochtones sont des « hommes primitifs ». C'est ainsi que certains chercheurs ont compris les autochtones thébains - des chercheurs Maria Rocchi, Luisa Breglia Pulci Doria ou Ph. Hardie (exemplier, en section historiographie). Si je résume l'essentiel de ces thèses – elles importent moins pour elles-mêmes que du point de vue de l'interprétation systématique qu'elles ont fini par mettre en place -,

l'argumentation consiste toujours à rendre compte de l'autochtonie comme l'avènement de la civilisation à partir du geste séminal de Cadmos : l'éparpillement des dents du serpent d'Arès sur la terre a en fait été compris comme un geste de semailles dont l'objectif essentiel serait de faire naître symboliquement la céréaliculture. Dans ce cadre d'interprétation, la céréaliculture définissait la « civilisation » d'après ces chercheurs : le mythe de la naissance des autochtones expliquerait donc la naissance de la société sédentarisée et évoluée qui ferait contraste avec un état primitif où la pratique agricole n'existait pas. Cette lecture est compatible avec la raison d'être d'un héros fondateur comme Cadmos : il est le fondateur, venu de très loin d'après les textes classiques, créer la cité de Thèbes ; et il apparaît logique de voir en lui le promoteur d'un nouveau type de société paysanne, l'agriculture étant – surtout à l'époque archaïque - le socle économique, social et politique principal des cités grecques.

Mais déroulons jusqu'au bout les conséquences d'une telle interprétation du mythe thébain. L'idée de primitif correspond également à une conception bien spécifique du temps dont il faut se demander si elle n'obéit pas à des paramètres préformés. En effet, le concept de primitif correspond à une idée d'espace temporel qui est gradué, ancré dans une vision universelle – et moderne – d'évolutionnisme. Ce qui est en œuvre dans ce type de lecture, encore plus précisément, est une conception culturaliste du temps : dans cette vision du monde, le temps se déroule depuis un passé lointain vers le présent suivant une conception linéaire qui oppose en tous points passé et présent sur la base de critères technologiques. Nous qualifions nous-mêmes les hommes préhistoriques de « primitifs » avec cette idée préconçue, et évidente, qu'ils sont dépourvus de maîtrise technique ou n'en sont qu'au balbutiement. Le mythe d'autochtonie thébain devient alors une illustration d'un schéma évolutionniste en termes duquel le primitif se démarque de la civilisation comprise comme un progrès technique, ou alimentaire si l'on se réfère à l'interprétation du geste de Cadmos comme des semailles – les premières semailles de l'humanité. Cette conception du temps conditionne en même temps la définition même des Spartes, de leur nature ontologique si je puis dire : les autochtones prennent d'abord sens suivant une dimension agraire ce que les textes peuvent dans une certaine mesure corroborer puisque l'autochtonie est décrite comme une pousse végétale mais qui concerne des hommes.

Cette première présentation de l'autochtonie thébaine éveille rapidement notre attention à la foule de détails qui s'attache au récit lequel est d'une grande richesse poétique, signifiante ou symbolique. Seulement la lecture culturaliste est-elle la bonne pour approcher correctement ces figures ? Et l'interprétation proposée est-elle la bonne ?

Alors, entrer dans l'autochtonie archaïque suppose ainsi, nous le voyons, de faire un pas de côté et à nous intéresser un tant soit peu aux idées de temps. L'autochtonie athénienne ne pose pas ce genre de problème puisque les textes sont nombreux, et les commentaires, de Platon à Isocrate, précis. Il nous est donc nécessaire, dans la quête de l'autochtonie thébaine, de reconstituer, au-delà du récit, tout un univers culturel, en commençant, tout d'abord par la manière dont les chercheurs l'ont systématiquement compris. Mais cette compréhension moderne est-elle la même que celle des Grecs archaïques ?

Or, il nous est permis de douter de la validité de la lecture culturaliste du temps chez les anciens Grecs. Ce doute est instillé par un certain nombre d'interprétations qui ont été appliquées à d'autres mythes comme des espèces de « recettes » susceptibles de donner le même sens à des traditions très diverses, un peu à la Mircéa Eliade. Le chercheur anthropologue, en quête de critique raisonnée de l'historiographie, et en quête de la vision authentiquement thébaine du monde, doit alors tirer profit d'un champ de recherche complémentaire de celui des Spartes thébains : je veux parler des recherches qui concernent, depuis le XIXe s., le mythe des races d'Hésiode.

Et il se trouve que ce mythe, éminemment connu, s'est prêté à la même lecture culturaliste et linéaire du temps en raison d'habitudes de pensée qui se sont imposées dès les années 1820-1850. En ces années fondatrices de la recherche mythologique, les linguistes allemands cherchèrent à rapprocher les races d'Hésiode de mythes d'origines orientaux, bibliques ou indiens ; ce qui fit appliquer à d'éminents chercheurs, à des philologues fins connaisseurs de la langue grecque comme Willamowitz, une lecture préformée du mythe des races : Willamowitz dans son *Hesiodos Erga*, publié en 1928, cent ans après les premiers philologues allemands, interpréta les 5 races hésiodiques suivant un schéma temporel strictement linéaire, et culturaliste. Je vous propose de vous remémorer ce mythe des races.

Le mythe des races apparaît dans les *Travaux et les Jours* daté du début du VIIe s. av. J.-C. :

- Souvenez-vous : il y avait d'abord, selon Hésiode, les hommes d'or, qui vivaient dans un passé lointain, selon un mode de vie de type paradisiaque ;
- Puis les hommes d'argent, qui firent preuve d'hybris
- Puis les hommes de bronze qui firent preuve à leur tour d'une autre hybris : la guerre à outrance, et à l'exclusion du reste, et Hésiode nous dit ceci – j'ai repris la traduction de P. Mazon.
- Vient la race des héros dont l'une fait la guerre et l'autre accède aux îles des bienheureux
- Enfin la désastreuse race de fer menacée d'anéantissement tant leur respect du serment et des règles de la vie sociale sont bafoués par eux

C'est la race de bronze qui, évidemment m'intéresse le plus car, comme l'a montré Jean-Pierre Vernant, dans deux articles centraux dans l'historiographie, cette race –le *chalkéion génos* - présente de grandes similitudes avec les Spartes : les hommes de bronze sont issus des frênes - ils sont donc autochtones ; leur vie se résume à combattre – comme les Spartes qui se combattent aussitôt leur naissance ; et enfin, comme les Spartes, ils meurent sous leurs propres coups. Or, des chercheurs, comme Willamowitz, font des hommes de bronze l'écho d'un temps préagraire, donc primitif puisque Hésiode dit : « ils ne mangeaient pas le pain ; avec le bronze ils labouraient et de bronze étaient leurs maisons » : les Grecs auraient compris ces hommes comme des créatures vivant à une époque antérieure l'âge de fer, donc une époque de chasseurs-cueilleurs.

Aujourd'hui, de telles associations, où l'on devine les conceptions évolutionnistes des religions mâtinées aux découvertes relatives à la préhistoire, de telles associations, donc, ne sont plus de mise : l'historiographie a évolué et s'est détachée de cette conception tout à fait préhistorique du temps. Et pourtant ! Il reste intéressant de noter que l'actualisation de ces thèses n'a pas écarté du mythe des races l'idée d'un temps qui évolue graduellement, par palier, et suivant les progrès technologiques : selon des chercheurs anglo-saxons, comme Stéphanie Nelson, il faudrait comprendre la race de fer comme étant celle vivant en cité, dotée des sophistications matérielles, technologiques et institutionnelles, par opposition à la race d'or dont la vie, à défaut d'être considérée comme « primitive » est désormais vue comme « plus simple », dégagé des contraintes sociales et techniques nécessaires à la vie des hommes de fer.

Force est donc de constater que la lecture culturaliste du temps conditionne l'interprétation des mythes archaïques des origines plus qu'on ne le pense. Pour revenir à Thèbes, l'historien prend alors conscience de l'importance – et de la partialité - d'une lecture du temps, une lecture totalement extérieure au motif d'autochtonie mais propre à l'impacter. Il ne s'agit évidemment pas de rejeter totalement la validité de ce type de lecture culturaliste, qui peut être valable dans l'interprétation de certains mythes, ou de certaines oeuvres poétiques comme *l'Odyssée* : lorsque Homère parle de peuples de confins, primitifs en un sens, continuant à vivre dans une espèce d'âge d'or, le modèle est incontestablement valable : on pense alors

aux Phéaciens qui évoluent dans une société élaborée, harmonieuse, en tout point opposée, tant sur les plans politiques que techniques, de l'état primitif des Cyclopes vivant dans une sorte d'âge de pierre – dans des grottes et de manière fruste. Mais les mythes des origines n'appartiennent pas tous à cet univers que l'on peut qualifier d'ethnologique : ils s'insèrent dans un contexte mental tout différent.

On peut commencer par dire que le contexte à l'œuvre est celui localement thébain qui n'a pas à se soumettre de facto, sans discussion préalable – et c'est l'objet de l'actuelle réflexion – à des idées de primitifs qui relèvent d'une texture plutôt universelle du temps puisqu'on la trouve aussi bien dans *l'Odyssee*, que chez les chercheurs modernes.

Nous devons donc commencer par nous mettre en quête de la conception du temps, de sa nature et de son objectif, dans le récit des Spartes et reconnaître que si une réflexion sur l'écart entre passé et présent existe bien dans le mythe des Spartes, il reste à voir comment elle se construit exactement et suivant quel paramètres. Mais comment retrouver le contexte mental et culturel localement thébain ?

Je vous propose de commencer par lire les textes d'époque classique et d'époque romaine impériale afin d'étudier les oscillations qu'ils présentent en matière de traitement de l'autochtonie thébaine. L'autochtonie, les temps des origines, ont toujours obéi à des enjeux, narratifs ou idéologiques. C'est dans cette première critique des textes que nous allons progressivement essayer de retrouver quels ont pu être les paramètres initiaux, thébains, de la confection de l'autochtonie des Spartes.

COMMENT ENTRER DANS LE MYTHE ? CRITIQUE DES TEXTES A NOTRE DISPOSITION

Je vous propose donc un petit voyage à travers des textes qui comptent dans l'enquête historique et qui montrent aisément le traitement qualitatif de l'autochtonie thébaine : par « qualitatif » j'entends des degrés élogieux ou au contraire dépréciatifs... et autant donner la réponse de suite : en dehors de Thèbes, les auteurs antiques ont le plus souvent fort mal traités les origines thébaines, après l'époque archaïque.

C'est de la période archaïque que nous sont parvenus les premiers textes, notamment chez Stésichore d'Himère, poète lyrique de la fin du VIIe ou du début du VIe s. av. J.-C. : le fragment 195 Page : c'est la plus ancienne attestation littéraire qui nous soit parvenue.

A suivre la chronologie des textes, les récits qui suivent Stésichore dans le temps se situent au début de l'âge classique : Hellanicos de Lesbos (*FGrH Ia, 4, F51*) nous livre ainsi, dans la première moitié du Ve s., un récit détaillé. Je ne le lirai pas car il reprend dans les grandes lignes les épisodes rapportés par Apollodore. Mais ce texte m'intéresse car il obéit, quelques années avant Euripide, à un style déjà très convenu : le texte d'Hellanicos obéit à des topoi littéraires typiques de la littérature coloniale d'époque classique : le récit se focalise avant tout sur l'histoire de l'errance de Cadmos et de son passage par Delphes.

L'autochtonie est totalement laissée de côté : est-ce une négligence de la part d'Hellanicos ? Ou un choix délibéré pour le thème d'errance ? Certainement oui : Hellanicos semble avoir connu les traditions béotiennes puisque, comme la fin du fragment l'atteste, il a écrit des *Boiotika* ; et d'autres récits de ktiseis, de fondations coloniales qu'il nous a transmis, comme les aventures d'Héraclès en Italie. Ces comparaisons nous permettent de voir qu'il a sans doute privilégié le récit de l'errance de Cadmos pour obéir à une logique d'écriture appréciée en son temps, par son auditoire. Mais nous savons aussi qu'Hellanicos connaissaient bien, en général, les traditions aristocratiques, qui se réclamaient de ces grands héros. Or, l'autochtonie thébaine, qui a toutes les chances d'appartenir à un milieu aristocratique, comme nous le verrons progressivement, est sinon maltraitée – comme ce sera le cas dans les tragédies

attiques postérieures- du moins reléguée à un second plan. Ce texte, au-delà de sa neutralité apparente, pose donc question du point de vue de ses orientations et pourrait déjà obéir à des enjeux idéologiques qui se laissent cependant percevoir plus clairement dans d'autres textes.

Tournons-nous en effet du côté de Pindare : qu'en est-il donc de ce grand poète thébain ? A-t-il décrit le mythe des Spartes ? Guère : les Spartes font l'objet d'allusions rapides et à vrai dire décevantes. Pindare ne semble pas avoir décrit leur naissance prodigieuse mais ils figurent néanmoins en bonne place parmi les traditions politiques locales qu'il égrène, comme en un chapelet dans son premier *Hymne*. Sans doute faut-il comprendre le début de cet hymne comme un foisonnement élogieux des légendes thébaines entre lesquelles le poète a un choix si grand qu'il ne sait sur lequel insister. Pindare connaissait les Spartes qui, de son point de vue, relevaient de l'évidence. Mais nous n'en sommes malheureusement pas mieux informés : la source thébaine s'est tarie.

Force est alors de constater que notre principale source d'information sur la naissance chthonienne est la tragédie classique d'Athènes – Euripide tout d'abord. Il n'y a pas lieu de douter que la tragédie puisait directement dans les traditions thébaines mais elle en offre une lecture partielle à sa manière, imprégnée de péjoratif : n'était-elle pas contrariée par une concurrence en matière d'autochtonie pour une cité – Athènes- qui se prétendait être la seule à être issue de la terre ?

A déconstruire un tant soit peu les récits attiques, et de tenter d'y circonscrire ce qui relève de l'original thébain et de la traduction athénienne de l'autochtonie, il devient possible de cibler une logique d'écriture littéraire et idéologique. Je viens d'évoquer la concurrence entre deux autochtonies : les textes attiques mettent en effet en concurrence l'autochtonie d'Erichthonios, l'ancêtre primordial des Athéniens engendré par Gê et élevé par Athéna, et l'autochtonie des Spartes. Une polarisation des origines est ainsi créée : la logique d'écriture athénienne fait en effet apparaître, d'une part, une « bonne autochtonie », patronnée par Athéna, qui figure le plus souvent comme déesse pacifique, complémentaire de la nourricière Gê ; et, d'autre part, une « mauvaise autochtonie », patronnée par Arès qui est le père du serpent tué par Cadmos et le grand-père des Spartes. Ce rejet de l'autochtonie thébaine du côté du péjoratif, des forces sombres et chaotiques de la terre, est poussé à son comble par Euripide qui met en valeur, notamment dans les *Phéniciennes*, le meurtre et la folie d'Arès ((-411)).

Mais ce traitement athénien de l'autochtonie des Spartes semble avoir été plus varié : au-delà d'Euripide, il est intéressant de constater qu'Eschyle faisait deux allusions aux Spartes dans *les Sept contre Thèbes* (-467) où il brossait un portrait plutôt élogieux des Spartes... quelques cinquante années avant Euripide. Ce nivellement, en l'espace d'une cinquantaine d'années, peut s'expliquer par les différences de contextes politiques qui, à Athènes, voient naître les pièces d'Eschyle et celles d'Euripide : par le biais des *Phéniciennes*, l'autochtonie thébaine est en effet contextualisée dans la période de crise politique qui déstabilise Athènes autour des années -410 : les démocrates et les oligarques athéniens se déchirent faisant de Thèbes cet anti-modèle qu'avait déjà relevé Froma Zeitlin : la grande cité béotienne, voisine immédiate d'Athènes et qui lui est opposée en tout en matière de régime politique, notamment depuis les guerres médiques, apparaît comme un spectre malfaisant, entraînant dans son sillage les Spartes qui ont dû paraître au public athénien, habitué à une autochtonie plus lumineuse et fleurie, à observer la peinture sur vases de la seconde moitié du Ve s., comme des créatures chthoniennes monstrueuses et sanguinolentes, marquée par l'inceste – les Spartes sont en effet les fils d'Arès et de la Terre comme leur père, le serpent, animal au demeurant, était déjà le fils d'Arès et de la Terre.

Si j'insiste sur ces quelques détails, c'est pour vous faire comprendre combien la lecture athénienne des Spartes a fini par faire école. Elle a distillé une certaine interprétation de l'autochtonie thébaine auprès des chercheurs modernes – nous comprenons aussi de ce point de

vue-là l'élan primitiviste qui a marqué l'interprétation des autochtones thébains associés à la glèbe profonde et noire et à tous les aspects frustes d'une ère sans civilisation

Plus intéressant encore : la lecture athénienne avait déjà profondément influencé les auteurs de l'antiquité, déjà.

Consacrons alors quelques mots aux écrivains romains. Je viens de parler d'inceste : or, les récits poétiques d'Ovide (livre III des *Métamorphoses*) ou ceux de Stace (*Thébaïde* I) regorgent de détails qui disent la consanguinité et les meurtres qui marquent les mythes thébains, depuis les Spartes jusqu'à Étéocle et Polynice. Aussi les auteurs latins mettent-ils en cohérence les autochtonies thébains avec le cycle d'Œdipe et ses désastres, créant un système négatif qui servaient de repoussoir aux empereurs romains, Auguste d'abord, Domitien ensuite.

Comment expliquer ce rejet de Thèbes à Rome ? Rome se réclamait de l'héritage troyen dont la grandeur épique a pu souffrir de la notoriété du cycle thébain. Mais, surtout, les auteurs latins, au service du pouvoir, se firent un devoir de rejeter l'épopée thébaine dans son entier dans le thème des guerres fratricides. Or, Rome, en proie aux guerres civiles du Ier s., se défiait des guerres civiles. Thèbes devint donc, à la suite de la littérature athénienne, un spectre d'autant plus cauchemardesque, entraînant toujours et encore dans son sillage les Spartes nés, à lire Stace, des sillons ensanglantés tracé par un taureau furieux. A considérer cette image en relation avec les rites de fondations civiques des Romains – et avec la fondation de Rome elle-même – nul doute qu'il se dégage de cette image, aux yeux des Romains, la perspective d'une époque de sauvagerie et de barbarie en tous points opposées à la civilisation et, dans un sens antique du terme, « primitive ».

Nous pouvons donc observer que le thème des origines fit l'objet de variations qui, sur fond de repoussoirs idéologiques divers et variés, ont grandement conditionné les lectures de l'autochtonie thébaine au fil des siècles jusqu'à imposer une interprétation canonique qui n'était pas celle thébaine. Cette toile de fond idéologique intéresse l'historien en quête de la version initiale de l'autochtonie : le moteur idéologique de l'écriture des textes est omniprésent ; il tisse une continuité de principe au fil des textes, continuité d'ailleurs bien visible chez Pindare qui donne, en rapport avec la célébration des origines thébaines, une toute autre vision des Spartes : ils sont les ancêtres de la communauté thébaine célébrés pour avoir créé la cité. Euripide lui-même s'en est fait l'écho du point de vue inverse, négatif, mais qui nous permet de comprendre le rôle originellement thébain des Spartes.

Examinons, si vous le voulez-bien, deux scholies aux *Phéniciennes* d'Euripide :

La race issue du dragon. On dit qu'Echion est l'un des Spartes. Lorsque Cadmos tua les *gégèneis*, il en sauva cinq, suivant la volonté d'Athéna. Afin de fonder la *polis*, Cadmos lui donna en mariage sa fille.

Ὅς δράκοντος γένος] λέγεται, Ἐχίωνα εἶναι ἓνα τῶν γηγενῶν, ὅτε ἐφύνευσε τοὺς γηγενεῖς ὁ Κάδμος ἔσωσε πέντε ἐξ αὐτῶν συνεργῶν τῆ γνώμη τῆς Ἀθηνᾶς, εἰς τὸ κτίσαι τὴν πόλιν, καὶ αὐτῷ δέδωκεν ὁ Κάδμος πρὸς γάμον τὴν θυγατέρα αὐτοῦ.

Parmi les survivants des Spartes, comme le dit Eschyle, il ne resta que Chthonios, Oudaios, Pélôros, Hypérénor et Echion, époux d'Agavé, fille de Cadmos, qui donna le jour à Penthée. De celui-ci est issu Clasas, père de Ménécée, lui-même père de Créon et de Jocaste.

Λοιπὸς εἶσπαρτῶν γένους] Οἱ περιλειφθέντες τῶν σπαρτῶν, ὡς Αἰσχύλος φησὶν, ἦσαν Χθόνιος, Οὐδαῖος, Πέλωρος, Ὑπερήνωρ, καὶ Ἐχίων, ὃς ἐγημεν Ἀγαυὴν τὴν Κάδμου θυγατέρα, ἐξ ἧς ποιεῖ Πενθέα, οὗ ὁ Κλάσας, οὗ Μενοικεύς, οὗ Κρέων καὶ Ἰοκάστη.

(Éd. L.C. VALCKENAER, *Euripidis tragoedia. Phoenissae*, Leipzig, J. Brouwer, 1824, 2).

Ces scholies sont tardives, d'époque alexandrine ou impériale mais elles développent, éclaircissent certains détails du texte d'Euripide qui, tout en étant implicites, étaient entendus pour un public connaisseur des traditions : nous apprenons ceci « a propos de la race issue du dragon.

Ces scholies puisent dans des traditions thébaines et nous disent, en résumé, que les Spartes étaient considérés comme les ancêtres des rois thébains, une généalogie détaille ici mais qu'Euripide nous livre de manière très allusive mais non moins claire dans d'autres pièces de théâtre. Nous comprenons donc que les Spartes à Thèbes étaient d'abord des créatures politiques, issus d'un imaginaire expliquant l'origine et l'essence de la cité de Thèbes. Ils étaient des emblèmes de premier plan et c'est ce caractère emblématique qui explique la variabilité de leur traitement au fil des textes. En conséquence de quoi les lectures extérieures au point de vue thébain en ont fait tout autre chose : elles ont fait basculer ces figures ancestrales tantôt dans le primitif tantôt dans le primordial...

... Ce qui, de l'un à l'autre, n'est pas du tout la même chose ou suppose une mise en perspective différente : le primordial, l'ancestral est valorisé quand le primitif, de l'autre côté, est souvent dépréciatif. Les Thébains eux-mêmes, dont les poètes archaïques nous sont à jamais perdus, devaient inclure les Spartes dans la catégorie du primordial, de l'ancestral : c'est ce qui donne du sens et – on peut déjà le dire bien que j'y reviendrai plus tard – ce qui fabrique une texture spécifique et localement thébaine du temps : non-objective par essence, la conception thébaine du temps devait forcément être subordonnée à l'idée de la cité et à un sens très particulier de ce que nous appelons « l'histoire » (avec un grand H).

Pour comprendre cette idée ou cette vision du monde, je vous propose d'explorer cet univers du primordial et de l'originel et de voir comment il est construit, et quels sont les paramètres de pensée à l'œuvre.

Il convient alors de déplacer à peine la loupe pour entrer dans ce monde et quitter la plaine thébaine pour se rendre en Béotie centrale, à Ascra : je veux bien sûr parler des textes d'Hésiode qui sont béotiens et d'époque archaïque comme les Spartes thébains. Or, les créatures chtoniennes associées à une idée de primordial, aux débuts du monde, foisonnent dans la *Théogonie*. Ce poème, daté du VIII^e s. av. J.-C. et plus ancien que les *Travaux et les Jours*, nous parle par exemple des créatures monstrueuses surgies *hypo chthonos* dans une ambiance de chaos et d'anarchie primordiale (voir exemplier).

Il y a parmi ces créatures les Cent-Bras emplis de force terrible et qui se révèlent dans l'atroce bataille (*Théogonie* 619, 650, 672) auxquels les Spartes ressemblent tout à fait. Toutes ces créatures primordiales sont nées de la terre et se caractérisent par un comportement furieux ou démesuré en contraste de Zeus, fondateur de l'ordre cosmique qui eut à affronter la dernière créature chtonienne anarchique comme ses frères et sœurs – Typhon.

Nos Spartes thébains sont issus du même giron traditionnel et poétique : ils sont caractérisés par l'*arès* incontrôlable qui s'exprime dans cette image curieuse : leur combat fratricide dès leur naissance. Ce détail est sans contexte celui qui a le plus frappé les poètes attiques et romains : cette lutte fratricide et sans raison, tout à fait irrationnelle, les oppose et provoque leur massacre quasi généralisé au point – notons ce détail très important – qu'il n'en resta que 5 survivants – les ancêtres des rois thébains cités plus haut. Ces traits de caractère font, certes, des Spartes des créatures monstrueuses, hors de toute civilisation et les apparentent clairement à la race de bronze d'Hésiode, née des frênes – càd autochtones – et qui ne connaît que les travaux d'Arès : cet aspect belliqueux et sans bornes fait des Spartes des figures authentiquement béotiennes et archaïques. Mais il faut également insister sur l'agencement des données mythiques entre elles, dans l'espace narratif du récit de fondation civique : les attributs des Spartes ne se limitent pas au monstrueux comme la tragédie attique tend à nous le faire

croire : les autochtones acquièrent un sens politique profond susceptible d'appartenir en propre à la culture thébaine, et à la culture épique.

Se demande-t-on pourquoi Stésichore d'Himère s'est intéressé à cette histoire ? Stésichore est fidèle à l'esprit homérique et si le thème de l'autochtonie thébaine l'a intéressé c'est parce que, entre autre, il véhiculait une image forte et traditionnelle du guerrier épique. Or, cette image de la guerre paraît valorisée dans la culture archaïque dans des termes qui, en ce qui concerne les Spartes, n'ont guère été relevés jusqu'à présent par la recherche.

Parlant de vacuité de la recherche, je ne pense pas aux réflexions de F. Vian ou à celles de J.-P. Vernant : en appliquant au mythe des Spartes, pour l'un, et au mythe des races, pour l'autre, une lecture de type dumézilienne, apte à expliciter la fonction sociale guerrière déposée en substrat derrière les autochtones (et les hommes de bronze), ces deux chercheurs ont montré combien ces mythes renfermaient une importante réflexion relative à l'institution guerrière. Il est évident que ces figures, qui se ressemblent tant, ont été forgées dans une culture sociale où les activités militaires étaient prisées, et valorisées. Cependant, ni F. Vian ni J.-P. Vernant n'ont eu le temps, absorbés par d'autres problématiques, de scruter plus précisément les Spartes thébains qu'ils ont interprétés comme une catégorie homogène sur la base de leur ressemblance avec les hommes de bronze.

Qu'est-ce que j'entends par une « catégorie homogène » ? Vian et Vernant ont considéré que les Spartes et les hommes de bronze se ressemblaient en tout, comme de parfaits jumeaux. Mais ce n'est pas vraiment le cas. Certes, il est vrai que, des hommes de bronze aux Spartes, tous constituent des guerriers furieux qui ne connaissent que les gémissants travaux d'Arès et qui aussitôt nés meurent sous leurs propres coups. Mais le récit thébain comprend une nuance importante, visible dans les scholies lues il y a un instant : alors que tous les hommes de bronze, sans exception, sont précipités dans l'Hadès, dans le mythe des Spartes, les autochtones ne meurent pas dans leur totalité. Certains survivent : les 5 autochtones qui épouseront les filles de Cadmos et engendreront les premiers rois thébains.

Autrement dit, une tension est introduite dans le récit thébain qui n'existe pas chez les hommes de bronze d'Hésiode : cette tension se crée entre, d'une part, les Spartes survivants du massacre fratricide et cofondateurs de la cité avec Cadmos, capables, donc, de créer un ordre politique ; et, d'autre part, avec les Spartes qui meurent et qui, comparés aux survivants, échouent dans la fondation d'un ordre politique, incapables de le créer en aucune sorte en raison de leur caractère monstrueux et chaotiques à l'exclusion du reste. Cette nuance est fondamentale : il y a donc parmi les Spartes deux types d'autochtones qui habitent le récit de manière presque imperceptible :

- Les autochtones qui meurent, jumeaux parfaits des hommes de bronze – une ressemblance que F. Vian et J.-P. Vernant avaient appliqués à l'ensemble des Spartes ;
- Et les autochtones survivants, sortis vainqueurs d'un massacre épouvantable, irrésistible comme celui des origines du monde et qui parviennent à fonder une cité

N'y a-t-il pas derrière cette nuance une forme archaïque de pensée politique ? Celle-ci est spécifique à Thèbes à juger la différence d'avec le récit d'Hésiode ; et elle semble paramétrée sur les pratiques guerrières et leur compatibilité avec l'ordre politique – la cité.

Mais ce n'est pas tout. La nuance, imperceptible de prime abord, entre les Spartes qui meurent et ceux qui créent un ordre politique, se répète à un autre niveau de l'espace imaginaire : les Spartes qui meurent font preuve d'*arès* pure et n'aboutissent donc pas à l'humanité proprement dite : incapables de créer une cité, ils sont en même temps incapables d'engendrer ; alors que, de l'autre côté, les Spartes qui parviennent à créer un ordre social et politique, parviennent à l'humanité et quittent définitivement une forme de chaos originel incarné par le serpent d'Arès et ses rejetons presque mort-nés – les Spartes disparus.

Les autochtones thébaines ne constituent décidément pas une catégorie homogène comme les hommes de bronze : entre eux se crée des distinctions au niveau du statut d'humanité : ceux qui meurent restent proches du monstrueux, du chaotiques, de l'animal ; ceux qui survivent engendrent des enfants et créent la cité : ils sont devenus pleinement humains.

En bref, l'espace narratif qui rapporte de manière très parcimonieuse, très elliptique, la naissance chtonienne semble articulée autour d'un schème de passage vers l'harmonie ou la fondation sociale, synonyme d'humanité à laquelle seuls les guerriers les plus forts ont accès. Il y a dans cette forme de passage une valorisation extrême d'une certaine pratique guerrière qui est mise au cœur de la cité et qui présage des valeurs sociales – ou sociologiques – qui ont créé les figures d'autochtones.

Mais alors, avant d'aller plus loin dans cette problématique sociale, n'aurions-nous pas déjà une clé, en parlant de passage, pour comprendre la conception du temps effectivement à l'œuvre dans le mythe thébain ?

L'interprétation du mythe que je propose pourrait en effet toucher du doigt la conception initiale du récit telle qu'elle a été conçue par les poètes thébains archaïques. Les Spartes forment en soi un type d'êtres primitifs parce qu'ils sont marqués par une immaturité à la fois humaine et politique. Ils se rapprochent à la fois des hommes de bronze, par certains aspects, et d'un imaginaire hésiodique de type cosmogonique. Or, cet univers-là nous éloigne de toute idée d'invention de la céréaliculture ou d'interprétation culturaliste du temps. Les supposées "semilles" des dents du serpent faites par Cadmos ne disent pas autre chose : loin de constituer un geste agraire, elles expliquent d'abord la naissance progressive des ancêtres thébains et de la cité avec eux. Sur un plan global, les Spartes naissent d'abord en tant que résurgence du serpent d'Arès, sous une forme anthropomorphique mais assez peu distincte de l'animal puisqu'ils en partagent la fureur indomptable¹.

Mais alors, la définition attendue du "primitif", construite sur un mode de vie susceptible d'appartenir aux premiers hommes, n'est-elle pas logiquement absente des textes ? Ce qui compte dans le discours n'est pas l'enjeu d'une évolution matérielle ou technique mais, d'abord, celle d'un statut des créatures qui, dans ce moment originel de gestation, tentent de se dégager de la monstruosité originelle pour atteindre l'humanité. Certains y arrivent, d'autres pas.

Les Spartes étaient-ils conçus exactement comme les hommes de bronze qui, nous dit Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 147), « ne mangeaient pas le pain » ? On ne peut l'avancer, faute de sources suffisamment précises. Si une connotation alimentaire du primitif est dans une certaine mesure acceptable en ces vers du mythe des races, il reste que le *chalkéion génos* et les Spartes ne sont pas une copie conforme les uns des autres.

Comme nous venons de le voir, la tradition thébaine semble introduire une nuance parmi les Spartes, une scission entre deux groupes d'autochtones qui correspond à l'échelonnement d'une forme d'organisation sociale. Dans le même cadre, l'émergence de la cité thébaine ne se conçoit pas sans une certaine pratique guerrière qui conserve des éléments traditionnels de l'épopée.

Le sens profond du geste de Cadmos se prête d'ailleurs à une interprétation du même ordre : plutôt que de correspondre au geste du semeur, l'éparpillement des dents sur la terre doit être davantage articulé à la logique même du récit et ce geste acquiert alors une connotation

¹ Le nom du Sparte Échion prête matière à réflexion : c'est littéralement « le serpent », « la vipère » : voir Chantraine 1999 : s.v. ἔχις. Il faut noter ensuite la déduction éclairée de Pausanias, *Périégèse*, IX, 5, 3 lorsqu'il visite Thèbes : « Au temps de Cadmos, la puissance la plus importante, après la sienne, était aux mains des Spartes qui s'appelaient Chthonios, Hypérênôr, Pélôros et Oudaïos ; mais ce fut Échion qui, pour sa grande valeur, était le préféré de Cadmos qui le prit pour gendre. Comme je fus incapable de découvrir quoique ce soit à propos de ces hommes, je rapporte les éléments montrant combien les noms résultent de la façon dont ils sont nés » (traduction personnelle). Les noms des cinq Spartes étaient connus, déjà mentionnés à l'époque classique comme chez Hellanicos de Lesbos, *FGrH* Ia, 4, F1 (= scholie à Apollonios de Rhodes, 1177-1187b Wendel).

guerrière : retirer les dents du monstre renvoie en effet à l'ablation d'une partie du corps du vaincu par le vainqueur et on le retrouve dans d'autres mythes archaïques comme l'ablation de la langue du Kètos par Héraclès² (Power Point). Dans l'espace narratif de l'autochtonie thébaine, cet acte donne en plus naissance à des guerriers qui, en tant que fondateurs civiques, servaient de paradigmes aux Thébains.

Nous nous trouvons donc en présence d'un espace narratif qui organise un espace temporel beaucoup plus spécifique que ce que l'on pourrait croire. Cet espace temporel des origines ne ressemble pas à ce que nous, modernes, pourrions concevoir selon nos paramètres de pensée. Si déroulement temporel il y a dans le récit, c'est dans le cadre d'un schéma narratif qui, à partir de l'objectif central du récit – la fondation d'une cité – organise un "avant" et un "après" : dans cette vision du monde, la conception du temps est paramétrée par la cité. La texture spécifique et locale du temps se trouve là : la conscience du monde, le rapport des hommes avec le monde et le temps passe d'abord par leur rapport à la cité qui les définit comme des êtres humains... et des guerriers tout à la fois.

Il est donc nécessaire d'affranchir définitivement le mythe d'autochtonie du concept du primitif et de montrer plutôt combien l'imaginaire est une forme d'expression de pensée politique archaïque : l'autochtonie est d'abord

et tout ce qu'elle comporte comme croyances, idéaux, formes subjectives d'approche du monde de l'autre.

Je voudrais à présent expliciter cette forme d'interaction en dégageant un premier type d'impact sociopolitique sur l'imaginaire et revenir, précisément, sur la forme très archaïque de pensée politique qui se déploie dans cette poésie d'autochtonie / le deuxième type d'impact sociopolitique sur l'imaginaire puise dans des croyances religieuses ou des formes de rite auxquels je viendrai par la suite.

AUTOCHTONIE, SOCIÉTÉ ET INSTITUTIONS : L'ESPACE MYTHIQUE COMME ESPACE INTERACTIF

Nous voilà au cœur de cette équation, de cette dialectique qui met tout ensemble imaginaire, société et institutions, qui est la raison d'être du présent mythe fondateur. Cette dialectique ou cet ensemble de dynamiques interactives entre elles produisent un imaginaire que l'historien doit évidemment contextualiser dans sa culture propre. Ce faisant, nous avons pu comprendre que le temps et les représentations subjectives qu'il engendre crée, en Grèce archaïque, un sens de l'Histoire qui est microcosmique.

Une illustration concrète de ce paramétrage sociopolitique de l'approche du monde, qui est celle de l'homme grec, a été pointée par Nicole Loraux (historiographie :exemplier), lorsqu'elle s'intéressait à l'autochtonie athénienne : l'histoire de la naissance d'Erichthonios hors de la terre, telle qu'elle est fréquemment figurée sur les peintures sur vases classiques, que Laurent Gourmelen a repris dans son ouvrage, esquisse un espace temporel qui nous intéresse de près : il ressemble à celui qui encadre l'autochtonie thébaine.

Sur le vase de Cordros, le passé le plus lointain est ramené au présent, écrasant d'une certaine manière l'espace historique objectif, universel, pour ne rendre compte que de l'essentiel : cet élément essentiel est : l'avènement de la cité. Dans le mythe athénien, la naissance de la cité via le thème de l'autochtonie se trouve admirablement raccourcie d'un point de vue temporel sur ce vase bien connu, qui est celui de Codros montrant, à côté d'Erichthonios

² Vermeule 1984 : 193, Lesky 1967 : 1-6. La signification de l'ablation d'un membre du vaincu (tête, mâchoire inférieure etc.), symbole de gloire individuelle, a déjà été expliquée par Bergmann 1883 : 272-274 : ces pratiques de la haute-antiquité auxquelles se joint la castration (ablation de la virilité et du courage) appartiendraient à des peuples « primitifs ».

enfant, totalement humain, l'ancêtre Cécrops qui assiste à la scène doté de cette énorme queue de serpent : Cécrops incarne l'âge d'"avant la cité" lequel jouxte immédiatement celui de "l'après" ou de la cité en train de naître. Qu'est-ce que cette conception du temps-là, chez Codros ? C'est une subjectivité culturelle construite autour d'un sens du présent totalement politisé.

L'autochtonie thébaine ne nous dit pas autre chose : le groupe des Spartes qui meurt et s'abîme indistinctement dans la terre correspond à cet état d'animalité ou à ce Cécrops demi-animal, pas complètement intégré dans l'humanité ; tandis que le groupe des Spartes qui survit et fonde la cité n'est, après tout, qu'un correspondant de civilisation/cité incarnant une figure du type de celle d'Erichthonios.

Reste que je n'étais pas partie de l'imaginaire athénien pour trouver cette équivalence. En scrutant la peinture sur vases attique, je me suis surtout rendue compte de l'absence, très visible (!), de toute représentation de la naissance chthonienne des Spartes. Le mythe de Cadmos est, certes, régulièrement représenté par la peinture attique mais les artistes athéniens, jusqu'aux artistes italiotes du début du IV^e s., figurent d'abord la scène du combat de Cadmos contre le serpent d'Arès.

Comment comprendre l'absence des Spartes sur la peinture attique ? On peut la mettre sur le compte de cette rivalité idéologique dont je parlais plus haut : les Athéniens, jaloux de leur autochtonie, n'allait pas en représenter une autre, celle des Thébains détestés : ce serait reconnaître de manière implicite l'existence d'une autre autochtonie qui, plus est, semble beaucoup plus ancienne que la leur dans la mesure où les premiers documents relatifs à l'autochtonie athénienne datent seulement de la fin du VI^e s. sur les vases et peut-être les textes – si l'on se souvient des vers 546-549 du Catalogue des vaisseaux de *l'Iliade*, susceptibles d'être corrompus et datés du règne de Pisistrate... mais l'essentiel des textes attiques datent du V^e s. av. J.-C.

Une autre piste d'explication de l'absence de la naissance chthonienne des Spartes dans la peinture attique m'a cependant été communiquée par François Lissarrague avec qui j'avais eu l'occasion d'en discuter dans le cadre d'un colloque qui s'est tenu à Metz en 2015. Si les peintres attiques ne représentent pas la naissance des Spartes, c'est parce que cela ne les intéresse pas ! Sur le moment, cette hypothèse m'avait ébranlée, moi qui cherchait, à scruter tous ces vases, un fil d'explication partant des images elles-mêmes, du visible. Mais à y réfléchir, cette hypothèse m'est apparue convaincante, d'abord parce qu'elle permet d'éviter l'écueil de la surinterprétation des images, ensuite parce qu'elle semble compatible avec l'évolution de la pensée politique des Grecs : au V^e s., l'autochtonie, à Athènes, évolue dans un espace politique institutionnalisé et le petit Erichthonios est lui-même représenté avec le manteau du citoyen (Power point), preuve que l'autochtonie est compatible avec une fonction civique, au sens classique du terme.

→ A l'époque archaïque, l'autochtonie – donc celle de Thèbes – évolue dans un autre contexte politique : l'institutionnalisation de la cité n'est pas entièrement formée, du moins n'est-elle pas comparable à celle du V^e s. même si on s'accorde de façon générale à la dater du VII^e s. av. J.-C. ... mais les cités apparaissent tôt en Béotie, au VIII^e voire peut-être au IX^e s. av. J.-C. d'après certains chercheurs anglo-saxons, à une époque où la constitution politique s'accompagne aussi d'une organisation ethnique.

Si j'insiste sur ces aspects des deux autochtonies, c'est pour expliciter les univers culturels voire politiques différents auquel elles appartiennent. La question se pose décidément de savoir suivant quels paramètres l'autochtonie thébaine a pu être fabriquée, suivant quelle conception de la cité ou quelles valeurs politiques ?

Pour répondre à cette question, il semble qu'il faille se tourner à nouveau vers Hésiode et ses textes, la *Théogonie* et les *Travaux et les Jours* où des indices, très archaïques, et aux

traits religieux, ou cosmogoniques, permettent de comprendre ce qu'a pu être la cité pour les Thébains archaïques.

Revenons alors aux Spartes là où nous les avons laissés : l'espace narratif qui organise leur naissance chthonienne et les dégage véritablement, comme d'une gaine, de leur animalité pour en faire des êtres pleinement humains, met sur le même plan deux valeurs politiques : la cité et la guerre... ou plutôt une certaine pratique de la guerre. Si on formule l'idée d'un point de vue anthropologique, c'est la violence qui habite l'autochtonie thébaine... mais cette violence est un pilier de la réflexion politique archaïque, notamment chez Hésiode.

En citant tout à l'heure les monstres des origines auxquels les Spartes ressemblaient, comme les Cent-Bras, je n'ai évidemment pas encore évoqué le type de figure mythologique auquel ils ressemblent le plus : les géants.

La taille prodigieuse des géants est indiquée par l'adjectif « pélôrios », qui rappelle le nom de l'un des 5 Spartes (Pèloros). Au-delà de ces ressemblances, les Spartes constituent plus précisément encore une espèce de synthèse mythopoétique entre la *Théogonie* et les *Travaux et des Jours* tout à la fois. Ils ont les « longues javelines » et les « armes étincelantes » des « grands géants » (*Théogonie*, 185-186). Leur anéantissement, aussitôt après leur naissance, montre qu'ils ont l'orgueil des hommes de bronze, celui qui les conduit à leur propre perte (*Les Travaux et des Jours*, 152-155), ou encore celui de Ménoitios, un orgueil fait de « folie » et de « force sans pareille » sans oublier son *hybris*³. Proches des Cent-Bras, les Spartes en partagent l'exceptionnelle violence mais également la raison de vivre : « insatiables de guerre », les Cent-Bras ne connaissent « qu'âpre combat » (*Théogonie*, 713-716), déploient une force guerrière incomparable.

Ces emprunts au registre cosmogonique sont intéressants lorsqu'on considère combien les créatures primordiales prennent sens, notamment dans la *Théogonie*, par rapport à la suite de l'histoire cosmogonique qui règle tout cet espace narratif : je l'ai évoqué tout à l'heure : ces créatures violentes forment contraste avec Zeus. Les études d'A. Bonnafé ou de Cl. Ramnoux sur Hésiode ont montré que ce type de schéma narratif déroule d'abord une histoire du monde échelonné en « avancées convulsives »⁴, caractéristiques de la naissance du monde dans les traditions grecques. Ces « avancées convulsives » que sont les phases de combats et d'ébranlements cosmiques créent un rythme temporel spécifique orienté vers l'avènement de l'autorité de Zeus⁵, cette autorité qui se comprend comme une évolution de pratiques du pouvoir, différente de celle de Cronos. C'est ce qui, dans la *Théogonie*, fait passer le monde d'une forme de chaos primitif vers celui d'un gouvernement stable : pour ce faire, Zeus procède à des agissements « politiques » ainsi que l'a montré Vernant⁶ : il noue des alliances et distribue des honneurs qui repoussent dans les temps lointains une pratique déséquilibrée du pouvoir à tout jamais révolue⁷.

Si « primitif » il y a, cette notion, fortement politisée, doit bien se comprendre par défaut : ce qui est d'abord mis en avant, dans la pensée grecque, est la répétition de schémas narratifs qui prennent aussi valeur du point de vue politique : l'autochtonie thébaine, ainsi reprend la

³ *Théogonie*, 510-516 : Ménoitios est ὑπερκύδαντα, « glorieux » mais sa gloire est chaotique. Il est « fier de sa virilité et de la force de ses armes », ἡγορηγὲς ὑπερόπλου, d'un « orgueil fou, présomptueux jusqu'à la démence », ἀτασθαλῆς et il qualifié d'ὕβριστιν.

⁴ Ramnoux 1987 : 153.

⁵ Sur le caractère de justice du pouvoir de Zeus, voir Vernant 1993 : 7-35. Pucci 2009 : 51 et suiv. adopte un raisonnement inverse : le pouvoir de Zeus ne se distinguerait pas vraiment de celui de son père.

⁶ Vernant 1993 : 27. À propos de Zeus et du conditionnement de la pensée théologique par des questions politiques, voir également Ballabriga 1996 : 265-267 qui, par ailleurs, adopte un positionnement médian Vernant 1993 et Pucci 2009 : Zeus a les mêmes agissements que son père mais les anciens auraient résolu la question en rangeant Mêtis de son côté, ce qui aurait été inconcevable pour Cronos.

⁷ Strauss-Clay 2003 à propos du système des alliances et de la distribution des honneurs qui font apparaître comme révolus la fourberie et le pouvoir de Prométhée (chapitres 1 et 5).

logique cosmogonique : le premier groupe des Spartes (qui meurent), laisse place aux autochtones survivants et fondateurs qui sont le gage d'une nouvelle forme de pouvoir stable, laissant à tout jamais derrière elle le monstrueux chaotique. Les anciens eux-mêmes étaient sans doute conscients de la signification, tout implicite, de ce genre de discours.

N'oublions pas, en effet, que l'autorité poétique puise toujours dans la reprise d'idées, d'images de traditions antérieures qu'elle adapte à ses propres objectifs : Hésiode reprit la matière homérique pour lui redonner un sens nouveau ; et il est probable que les poètes thébains, qui ont confectionné l'autochtonie thébaine archaïque, aient fait de même en reprenant des schémas cosmogoniques dont la signification et le message étaient immédiatement compris par l'auditoire. Dans l'autochtonie thébaine, la cité se substitue à l'ordre cosmique de Zeus dans la *Théogonie* : elle est donc mise sur le même plan : elle incarne une forme absolue d'ordre social et politique, à l'image du monde divin, et incarnée par les Spartes survivants. Or, cette structure culturelle de la pensée revient à expliciter les paramètres archaïques de la logique politique grecque, ou thébaine : expliquer la cité à travers l'autochtonie, c'est expliquer le passage d'une forme de chaos primordial vers la stabilisation d'une norme sociale, à savoir la cité. A une période où les institutions civiques ne sont pas encore la référence, ce sont les poèmes cosmogoniques qui jouent ce rôle de référence ou inspirent une forme de pensée fortement poétisée.

La même argumentation peut d'ailleurs être soutenue par le biais d'éléments linguistiques, l'emploi précis de verbes notamment, relatif au fameux geste des fausses "semences" de dents par Cadmos : je me permets de revenir une toute dernière fois sur cette image poétique qui semble avoir été comprise de manière diverse par les mythographes antiques. Quel verbe est-il utilisé dans les textes grecs pour rendre compte du geste de Cadmos ?

Nous trouvons d'abord le verbe « ῥίπτω ». ῥίπτω est employé dans des scholies dont certaines sont très bien renseignées : un commentaire aux *Phéniciennes* d'Euripide, 672 (Valckenaer), un autre à Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 412b (Langwitz Smith), à Lycophron, *Alexandra*, 1206 (Scheer). Un autre verbe intervient cependant dans les textes : σπείρω, comme c'est le cas chez Hellanicos, *FGrH* Ia, 4, F51 (l. 15) ou dans Phérécyde, *FGrH* Ia, 3, F22a (l. 26). D'autres textes utilisent encore δίκω comme c'est le cas chez Euripide, *Phéniciennes*, 668.

Quelles sont les significations exactes de ces verbes, comment les traduire ? Si le verbe σπείρω peut contenir une connotation agraire, il peut aussi signifier « éparpiller » et se rapprocher alors de δίκω qui signifie également « lancer », « jeter », tout simplement, s'agissant de n'importe quel type d'objets. Nous voyons donc que la connotation agraire du geste de Cadmos n'est pas acquise et que ce geste n'est pas « séminale » par évidence. Mais le verbe ῥίπτω est encore plus intéressant : déjà en usage dans la littérature grecque du VI^e s. av. J.-C., ce verbe se comprend au sens de « jeter dans les profondeurs » par allusion aux rivaux des dieux précipités dans le Tartare. Or, « ῥίπτω » (ou ῥιπτάζω) a des connotations spécifiquement théogoniques que les destinataires, connaisseurs des grands textes poétiques, sont susceptibles d'avoir saisi de suite (selon S.E. Harrell⁸). Certes, l'emploi de « ῥίπτω » dans les récits d'autochtonie est surtout signalé dans les textes tardifs – dans les scholies ou chez Lycophron, qui appartiennent à l'univers alexandrin. Reste que « ῥίπτω » est régulièrement lié à un contexte d'*hybris*, et sous-entend le caractère violent avec lequel une autorité politique, en l'occurrence celle de Zeus dans la *Théogonie*, se met en place⁹. Or, je ne reviendrai pas ici sur l'*hybris* qui caractérise les Spartes : elle va de soi, comme chez les Géants et comme chez les

⁸ Harrell 1991 : 308-309 (pour les occurrences de ῥίπτω dans les fragments hésiodiques p. 308-309).

⁹ Harrell 1991 : 319.

hommes de bronze ainsi que l'a montré, encore une fois, Vernant, à partir du mythe des races hésiodiques. Le fait de se battre à outrance sans faire autre chose et avec une violence extrême, c'est cela l'*hybris*.

On peut donc en toute quiétude, je pense, émettre l'hypothèse qu'à Thèbes archaïque, les Spartes précipités dans l'Hadès comme les hommes de bronze expriment, dans un contexte de violence extrême, et hybristique, l'anéantissement d'un danger par rapport à l'ordre, la cité. Le combat fratricide des Spartes est, du point de vue cosmogonique, une sorte de convulsion, une étape nécessaire dans l'émergence d'un ordre stable et définitif : la polis. C'est donc à partir de la polis – et non de l'agriculture- que s'est construit le geste de l'éparpillement des dents du serpent, hautement signifiant et de type politico-cosmogonique.

La signification des autochtones thébains doit décidément se saisir à partir d'un patrimoine mythologique de la Béotie centrale qui a mis au point un type de pensée politico-religieuse fabriquant un sens de l'autochtonie effectivement très lointain de ce que les Athéniens pouvaient concevoir – et comprendre- à l'époque classique : c'est une autre façon, alors, d'effleurer la conception initiale du récit thébain dont la dimension politique, malgré ses accents archaïques, était déjà dotée d'une forte charge idéologique.

C'est cette dimension idéologique archaïque que je souhaiterais souligner pour finir d'étayer tout à fait ce champ interactif entre société, politique et imaginaire.

En rapprochant l'autochtonie thébaine de la poésie hésiodique, la question de la date d'apparition des Spartes émerge forcément, notamment dans un raisonnement historien. Les Spartes sont-ils des figures mythologiques du VIIe s. av. J.-C. ? C'est possible dans la mesure où ils sont associés au serpent qui est, selon certains chercheurs comme Christine Mauduit, caractéristique de l'époque orientalisante (surtout le serpent dévorant). Mais ils peuvent tout autant avoir vu le jour dès le VIIIe s., quand la cité thébaine se constitue héritant peut-être de croyances mycéniennes dont celle de l'érynie semble la plus évidente – le serpent d'Arès étant en effet, d'après une scholie à Sophocle, fils d'une divinité chtonienne, « Erynis Thilphossa », qui rappelle la Déméter Tilphussa à laquelle s'est accouplé Poséidon.

Quelques mots sur le site de Thèbes : Power Point : antre du serpent.

Il y a derrière l'autochtonie thébaine des héritages nombreux et extrêmement difficiles à démêler et c'est sans compter la présence à Thèbes d'un autre mythe fondateur, que je n'ai pas le temps de développer ici, et qui est celui d'Amphion et de Zéthos, qui bénéficie de l'aval de *l'Odyssee*, où ces héros apparaissent au chant XI, tandis que des restes monumentaux mycéniens – montrer l'Amphéion -, toujours visibles dans la Thèbes classique, ont pu inspirer de bonne heure tout un panorama mythique, identitaire auquel les Spartes appartiennent également – je suis en train de publier un article sur les connexions qui ont pu exister entre patrimoine architectural, espace territorial et formations des mythes dans la Thèbes archaïque. Bref, si l'on peut soutenir que les autochtones thébains ont été élaborés à partir des traditions hésiodiques du début du VIIe s. – et je pense notamment aux hommes de bronze -, une plus grande antiquité des Spartes peut également être soutenue.

Par contre, une certitude demeure : les autochtones thébains constituent, de bonne heure déjà, un discours idéologique apte à nous montrer sous un autre angle le caractère invasif, et même assumé, des valeurs sociopolitiques dans le mythe – c'est évident s'agissant d'un mythe fondateur. Mais plutôt que de passer par des truismes, il convient d'argumenter cette dimension idéologique pour faire définitivement perdre à l'autochtonie thébaine les interprétations généralisantes qui se sont emparées d'elle et je ne suis pas allée jusqu'au bout de l'hypothèse formulée plus haut : l'analogie qui, dans l'autochtonie thébaine, s'opère entre la cité et la guerre... ou plutôt une certaine pratique de la guerre.

Il peut paraître curieux, voire contradictoire et discutable, d'amalgamer la guerre, source de violence, à la fondation de la cité thébaine, expression de l'ordre social et cosmique. Mais pratiquer cette lecture en ces termes constitue un raccourci fâcheux qui s'appuie sur l'amalgame

de la totalité des Spartes aux hommes de bronze. Revenons une dernière fois sur la distinction, absolument fondamentale, entre les Spartes qui meurent, et ceux qui survivent et s'en distinguent. S'agissant des hommes de bronze, Hésiode ignore ce type de distinction : le chalkeion génos, regroupé, comme l'expression indique, dans une même famille d'humains guerriers, meurt entièrement victime de son auto-destruction fratricide. On décèle dans le destin outre-tombe des hommes de bronze, fait d'anéantissement total – puisque Hésiode leur refuse même la mémoire – une critique acerbe de la guerre, rejetée d'un bloc sans nuance aucune. Cette vision fort négative de la guerre chez Hésiode se répète une seconde fois dans le mythe des races, au niveau de la race des héros dont je n'ai pas le temps de faire la lecture ici.

Ces vers correspondent, me semblent-ils, à un positionnement politique de la part d'Hésiode qu'on a souvent tort de résumer au poète des paysans qu'il n'est sans doute pas. Tout au long des *Travaux et des Jours*, datés du début du VIIIe s., alors que la vie et les institutions politiques sont bien formées en Béotie, Hésiode n'a de cesse de créer des images poétiques mises en cohérence les unes avec les autres pour former une réflexion politique en soi. Une polarité profonde habite le cœur de cette pensée politique :

- Elle s'exprime dans la race des héros elle-même qui met en opposition, d'une part, les héros morts à Troie et à Thèbes, dont la vie est proche de celle des hommes de bronze : ils s'abîment dans l'Hadès qui enveloppe tout, « ἀμφεκάλυψε », vers 166 », reprenant en cela l'idée homérique de la Moira qui enveloppe véritablement le héros et l'entraîne dans la mort ; à l'opposé de ces héros guerriers se trouvent ceux qui accèdent dans les îles des bienheureux et qui rappellent, par la sensibilité presque picturale qui se dégage de ces paysages merveilleux, la vie en cité, harmonieuse et florissante comme l'indique le passage des *Travaux et des Jours* aux vers 227 et suiv.
- Une polarité analogue habite le proème lui-même et les études littéraires et philologiques ont abondamment souligné, ces dernières années, l'aspect programmatique des proèmes archaïques qui annoncent – et éclairent – le message poétique. Or, le proème des *Travaux et des Jours* est forgé sur les deux eris, les deux formes de rivalité qui existent nous dit Hésiode, et dont il faut préférer la bonne rivalité, faite d'émulation pacifique, au lieu de la mauvaise, c'est-à-dire la lutte, le conflit, stéril... et donc de la guerre.

Pourquoi insister sur le programme des *Travaux et des Jours* ? Parce qu'ainsi se dégage, dans cette nouvelle mise en perspective, une autre dimension des hommes de bronze, au-delà de leur dimension simplement cosmogonique, originelle, le chalkéion génos s'insère AUCSI dans une critique contre la guerre. La guerre est honnie par Hésiode alors que, à l'inverse, la paix, ou la justice, est portée au rang d'idéal – peut-être d'utopie – à atteindre. Les hommes de bronze semblent s'insérer dans un type de réflexion politique, qui s'exprime par la voie poétique.

La guerre dans les *Travaux et les Jours* est œuvre de mort : cela explique l'image de l'Hadès sombre et moisi où disparaissent les hommes de bronze.

Le destin plus nuancé des Spartes pourrait indiquer quant à lui un autre positionnement politique. Si les autochtones survivant du massacre fondent la cité avec Cadmos, épousent ses filles pour devenir les ancêtres des princes, cela signifie que la cité, à Thèbes, admet la guerre en son sein ou du moins une certaine pratique guerrière qui semble se distancer de l'*hybris* originelle.

Avant d'éclairer tout à fait cette coagulation, cette mise en comptabilité entre cité et pratique guerrière, je souhaite souligner d'abord, dans la comparaison des hommes de bronze et des Spartes, des traces d'une forme de polémique idéologique en Béotie archaïque.

L'historien, soucieux de l'histoire du mythe, est forcément ouvert aux problématiques territoriales et/ ou identitaires que les récits fondateurs amènent avec eux. L'enracinement profond des Spartes dans le sol s'explique forcément par une réflexion politique localement thébaine dans le cadre de laquelle la communauté revendique la possession de son sol, prétend pour cela en être issue, suivant un mécanisme idéologique qui sera le même dans l'Athènes classique. Au VIIe s. av. J.-C. il existe des divergences idéologiques entre Thèbes et Ascrea : différents types de sociétés sont mises en avant ou idéalisées par différents poètes qui puisent dans une tradition commune... ou se répondent.

Un premier type d'impact sociopolitique sur les mythes d'autochtonie peut donc se saisir au moyen de ce fil ténu, au potentiel intéressant : l'existence d'une forme de pensée politique archaïque qui dévoile tout à la fois des logiques de construction culturelle du mythe et des stratégies de création poétique – qui sont deux aspects d'une même réalité mythopoétique.

Ces stratégies sont palpables dans la comparaison des hommes de bronze et des Spartes thébains. Il reste cependant difficile voire impossible de dire lequel des deux mythes, a précédé l'autre dans le temps. Mais nous pouvons néanmoins repérer des valeurs politiques concrètes ou des conceptions de la cité différentes qui présagent, à Thèbes notamment, du rôle d'une élite sociale, de guerriers, moteurs du développement de la cité et de l'imaginaire d'autochtonie. L'autochtonie, de ce point de vue, n'a plus aucune relation avec l'idée de « primitif », notion qui devient à peu près totalement inopératoire : on ne pourra certes pas nier l'arrière-plan culturel rural, agraire, qui a pu prêter son concours à la formation d'un tel imaginaire – les hommes poussent de la terre... Mais, ce qui ressort avec plus de netteté, c'est une dynamique sociale à l'œuvre, voire une dynamique sociologique. Si l'imaginaire et la vision du monde, du temps, sont d'abord le résultat d'une culture locale, que j'ai tenté de circonscrire, ils sont aussi le résultat d'un groupe social en particulier qui édicte ses valeurs, et les rend structurante pour la communauté en place.

Mais comment saisir ce groupe sociologique plus précisément ? C'est ce que je voudrais tenter de faire en abordant le second type d'impact sociopolitique sur l'imaginaire : celui qui puise dans des croyances religieuses ou des formes de rite.

AUTOCHTONIE, SOCIETE ET... RITES ? LES SPARTES ET LE CABIRION THEBAIN

L'espace mythique est-il un espace rituel ? Je pose cette question volontairement en ces termes-là, pour écarter d'emblée une lecture ritualiste de la mythologie grecque qui a fait l'objet de nombreuses critiques parmi les historiens des religions. Mon propos ne consistera donc pas à démontrer que le mythe des Spartes trouve son origine dans des pratiques rituelles. Je voudrais davantage me situer dans l'optique de Henk Versnel¹⁰ qui a réfléchi au schème du passage dont il a été question auparavant dans mon exposé. Une sorte de passage – je le rappelle- est susceptible de s'opérer dans le mythe de la naissance des Spartes qui sont l'objet d'une sorte de « devenir » moins temporel que symbolique : un passage se laisse voir dans cette métamorphose des Spartes qui s'humanisent progressivement jusqu'à incarner l'avènement de la cité, qui fait rupture avec l'ère d'avant, originelle et chaotique : c'est donc un passage du monstrueux vers l'humanité/ du chaos vers la civilisation.

De manière générale, le schéma du passage n'est pas réductible au rite ni ne puise exclusivement dans le rite. Ce schéma peut également exister au plan idéal, concerner les structures et l'organisation sociale(s). Or, dans l'enquête relative à la société thébaine que je propose maintenant, cette idée de passage peut nous servir afin de comprendre concrètement

¹⁰ *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, Brill, 1993, chap. 1.

les valeurs ou les idéaux qui animaient l'élite sociale à Thèbes. C'est une autre façon, aussi, de continuer à immerger le mythe des Spartes dans son milieu culturel et social d'origine.

Mais il convient alors d'exploiter une documentation archéologique. Nous ne pouvons pas ignorer que la cité thébaine s'est constituée avec des croyances dont un certain nombre a survécu dans un sanctuaire bien énigmatique, situé à une dizaine de kilomètres de Thèbes : le fameux Cabirion thébain. Or, le Cabirion nous a livré une documentation archéologique – et sociologique- très intéressante qui prouve l'existence de rites de passage et d'initiation à finalité sociale et guerrière.

Cette documentation archéologique est constituée de peintures sur vases à figures rouges, réalisés suivant les techniques et normes esthétiques des peintures attiques. Ces détails artistiques sont importants pour notre propos dans la mesure où il faut cibler la spécificité de ce type de production picturale à l'échelle globale du sanctuaire cabirique. Voilà ce dont il s'agit : montrer le vase de Cadmos contre le serpent. La peinture dite cabirique est généralement constituée de ces figures grotesques, qui se détachent en noire sur un fond plus claire. Ces peintures, qui célèbrent la difformité et la bouffonnerie reste difficiles à interpréter – sans doute doit-on la connecter à une série de rites et de représentations théâtrales qui avaient lieu dans le sanctuaire... à tout un univers connecté à Dionysos et à Déméter qui étaient les deux principales divinités du lieu.

Mais les vases à figures rouges dont je voudrais vous parler relèvent d'une optique bien différente (canthare : power point). Ce type d'imagerie, classique dans tous les sens du terme – elle date du Ve s. av. J.-C. – signale l'existence de différents types de rituels bien distincts de ceux restitués par la peinture dite « grotesque » : la mise en scène des personnages est très différente – beaucoup plus sobre – et le type de personnage concerné se distingue également de ceux observables sur les figures noires cabiriques : il s'agit exclusivement de jeunes hommes portant des armes – donc d'adolescents, d'éphèbes.

... catégorie bien spécifique comparée à ceux des autres vases où figurent, pêle-mêle, des hommes, des femmes, des enfants, des vieux.

En quoi ces canthares m'intéressent-ils ? Je suis partie, pour les étudier, de l'ouvrage que Michelle Daumas avait consacré au Cabirion, et elle a proposé une interprétation de l'ensemble de la documentation archéologique. Michelle Daumas avait alors remarqué combien les rites d'initiation du sanctuaire suivaient les lignes d'une différenciation sexuelle : les femmes célébraient leurs propres rites dans l'enclos sacré de Déméter Cabiria tandis que l'initiation religieuse principale du sanctuaire, l'initiation aux mystères, qui semble prendre la forme d'un mariage mystique à l'intérieur du sanctuaire, était réservée aux hommes. Cette séparation semble avoir été particulièrement forte au V^e s. av. J.-C., à une époque donc où, comme dans d'autres cités – Athènes par exemple -, l'organisation sociale et politique se fonde sur des critères sexuels¹¹. Or, ces lignes de démarcation qui cantonnaient les individus dans un statut social précis se reflètent sur les peintures de vases, notamment ceux représentant de jeunes mâles.

¹¹ Daumas 1998 : 79-83.

Voyons le canthare du Musée National MN 1374 : la face A du canthare (ci-après) montre un adolescent imberbe : il porte la tenue des chasseurs.

La face B représente cette fois un individu en armes, vêtu de la panoplie du guerrier accompli, et faisant un pas vif vers la droite. M. Daumas avait remarqué le lien de cause à effet qui liait les deux faces : quand le jeune adolescent en tenue de chasseur entre dans le sanctuaire – identifiable par le bouclier suspendu en haut à gauche de la scène de la face A¹² –, le guerrier de la face B, lui, en sort : il s'agit donc d'un seul et même personnage, représenté en deux séquences successives : ce personnage, entré d'abord dans le sanctuaire, s'est ensuite vu remettre des armes.

D'autres canthares, comme MN 1373 répètent ce type de scène : cette fois le jeune homme est directement en présence du dieu Cabire, ou de sa statue, représenté sur l'autre face du vase¹³. Le dieu observe le jeune homme et pourrait être figuré comme une divinité protectrice, dont le rôle est d'assurer le bon déroulement du passage.

Ces scènes doivent en effet être comprise tout d'abord du point de vue de la culture civique dont elle procède directement : au Cabirion, comme ailleurs, dans d'autres cités, se déroulaient des pratiques de type initiatique destinées à former les jeunes gens à leur vie de futur citoyen. Il ne s'agissait vraisemblablement pas d'initiations religieuses mais de seuils symboliques qui concernaient les classes d'âges et qui évoluaient dans l'orbite du Cabirion thébain : ce que vous voyez donc là, avec ces jeunes hommes, sont des cérémonies de passage d'un statut social à un autre.

Grâce à ces images, nous pouvons donc déduire de l'existence, dans la Thèbes d'époque classique, de rites symboliques touchant les jeunes gens prêts à intégrer le monde d'Arès. Or, ces traits ne sont pas sans évoquer le mythe des Spartes. Les autochtones aussi subissent, en effet, un processus symbolique d'intégration dans le monde de la cité en passant de cet état d'hybris ou de violence originelle, de type cosmogonique, à cet état- ce statut ! - d'ancêtres, au cœur et aux sources de la cité, engendrant l'humanité et la dynastie royale.

Est-ce d'ailleurs un hasard si, sur la face B du canthare MN 1374, l'épissime du bouclier représente un serpent à la gueule grande ouverte ?

Mais restons prudent. Même s'il surgit, d'une part, un serpent agressif, nous devons nous garder de faire des raccourcis ou des associations directes entre ces images et le mythe d'autochtonie lui-même. En revanche, ce qui paraît acceptable, raisonnable, est de mettre tous ces éléments en faisceaux de convergence pour montrer comment ils appartiennent à un même univers culturel, à un même système de références : un univers de serpents, de monstres à la gueule mutilé et un univers de guerriers.



Canthare MN Ath., 1374 (Ve s. av. J.-C).
Face A.
(Dessin de l'auteur
d'après M. Daumas, *Cabiriaca...*, pl. 5,3).



Canthare MN Ath., 1374.
Face B.
(Dessin de l'auteur
d'après M. DAUMAS, *Cabiriaca...*, pl. 5,4).

¹² Les boucliers tenaient une place importante dans certains sanctuaires thébains : ils constituaient des offrandes comme le rapporte Pausanias, *Périégèse*, IX, 16, 5 dans le cas du sanctuaire de Déméter.

¹³ Daumas 1998 : 96 et pl. 6,1/2.

Ces images du Cabirion appartiennent au même giron socioculturel que le mythe des Spartes sans que l'on puisse précisément identifier à partir d'elles l'ancienneté de ces pratiques et des figures mythologiques.

Il paraît néanmoins aussi raisonnable d'avancer que le mythe comme ces rites d'adolescence – ou de sortie de l'adolescence – puisent dans la même idée d'intégration des individus dans la cité. Et cette intégration se fait via la guerre.

Une certaine pratique de la guerre, compatible avec la cité, est dans les deux cas mise en valeur, voire magnifiée sur les vases. Dans tous ces cas, un processus de passage est exploité, tantôt dans les rites tantôt dans la poésie, pour mettre sur le même plan deux exigences contiguës, inséparables : l'accomplissement humain de l'individu, et son accomplissement social.

Dans la suite des réflexions consacrées à la nature du temps dans le mythe, et à sa corrélation avec l'institution civique, nous pouvons préciser définitivement, ici, ce que pourrait signifier la métamorphose ou le passage des Spartes de la monstruosité vers l'humanité : le temps à l'œuvre n'est absolument pas historique, universel au sens où nous pourrions le concevoir. Ce temps est d'abord celui qui assigne aux individus des seuils, les orientent vers des pratiques socialisées de la guerre. Les autochtones qui se massacrent mutuellement pratiquent une guerre sans ordre et sans avenir – une guerre chaotique ; ceux qui survivent et fondent la cité s'inscrivent à la fois dans une pratique normée de la guerre et dans un ordre déterminé et viable, la *polis*, synonyme de pratique humaine et civilisée de la guerre. Dans le même temps, les Spartes survivants sont *in fine* contrastés de leurs éphémères congénères : modèles ambigus (en apparence !) d'un héroïsme guerrier, ils n'en deviennent pas moins – aux yeux des Thébains - des humains accomplis, des ancêtres royaux et des paradigmes guerriers et civiques, pleinement intégrés dans le monde cosmique, humain et politique.

Les mises en situation guerrières imposées aux jeunes hommes sur les canthares à figures rouges ne disent pas autre chose : il s'agit de « démonstrations de savoirs »¹⁴ ou d'épreuves probatoires, de passages. Le sanctuaire du Cabirion semble avoir pris en charge, avec des moyens symboliques propres, l'intégration des jeunes mâles dans le monde d'Arès : ces pratiques annonçaient ou correspondaient à leur entrée dans le monde des citoyens adultes ; elles étaient placées dans la continuité de priorités politiques. M. Daumas, tout en distinguant ces préparations militaires de l'initiation religieuse cabirique proprement dite, tend malgré tout à associer les deux d'assez près. Mais je n'en suis pas convaincue : si réminiscences il peut y avoir entre ces pratiques guerrières et les rites d'initiation mystériques, rien ne permet d'ajuster strictement l'un à l'autre ces deux sortes de manifestations culturelles. Les jeunes adolescents figurés sur les canthares, peut-être patronnés par le Cabire, me semblent plus nettement associés à un passage qu'à une initiation mystérique. Et ce passage, déjà lisible dans le mythe archaïque des Spartes, plutôt que d'être étroitement lié au *culte* des Cabires¹⁵ paraît davantage intégré dans les *fêtes* du sanctuaire, c'est-à-dire dans une manifestation davantage vécue sous l'angle de son rôle unificateur pour la cité. Il s'agit d'expressions culturelles qui, par le biais des croyances religieuses, participent à la structuration sociale de la *polis*.

Conclusion.

Il me semble donc que le mythe d'autochtonie archaïque et les croyances cabiriques d'époque classique ont évolué au fil des siècles dans le giron d'une culture et d'une volonté communes : conserver les structures sociales de la cité pour dire ce qu'elle est. Or, la cité thébaine, c'est tout d'abord un groupe de guerriers, une élite sociale qui a dirigé la cité depuis l'époque archaïque jusqu'à la période classique. Ce type d'individu – le guerrier, l'hoplite, le

¹⁴ Daumas 1998: 100.

¹⁵ Daumas 1998 : 104.

propriétaire terrien – constituait un paradigme fondateur d’ordre dans l’imaginaire local thébain. Nous comprenons mieux, ainsi, l’importance de la figure du guerrier dans le monde mythologique thébain : mis en perspective, cette figure constitue une forme de patrimoine culturel et social, qui puise autant dans l’histoire sociale que dans celle poétique – songeons aux géants hésiodiques. Le guerrier est partout si je puis dire, dans de multiples formes d’expressions culturelles thébaines donnant à la cité son identité profonde : nous la trouvons dans les mythes comme sur les canthares cabiriques et même sur les magnifiques pierres tombales de la fin du Ve s. qui disent le reste (pierre tombale : power point) : remarquable sur le plan artistique et esthétique, ces monuments mettent d’abord en scène, avec une science consommée de l’héroïsme, les catégories aisées de la société thébaine et toutes les valeurs qu’elles portent avec elles¹⁶.

Est-il alors étonnant d’observer la vivacité d’archaïsmes guerriers à Thèbes ? Diodore de Sicile, XII, 70, 1 mentionne l’usage de chars et nous connaissons également, par d’autres textes, cette autre pratique : le port, très archaïque lui aussi, de la lance par certains magistrats thébains. Aussi l’autochtonie thébaine nous paraît-elle plus compréhensible dans ce milieu socioculturel plus global mais aussi plus cohérent – et totalement dégagé des repères de pensée athéniens : l’histoire sociale et politique de Thèbes est marquée par le maintien d’une forte hiérarchie sociale dominée par une élite de possédants dont la richesse était proverbiale depuis l’époque archaïque – Hésiode mentionne déjà la race des héros partie piller les richesses de Thèbes et les troupeaux d’Œdipe (vers 163-164). C’est cette même élite qui a imposé le cens pour l’obtention des droits politiques dans une cité oligarchique éprise, pendant longtemps, d’arété et de prestige. Est-ce également un hasard si le symbole de la Béotie était le bouclier échancré, jusqu’à l’époque classique, réminiscence épique du bouclier d’Ajax... sachant que Thèbes a joué un rôle dans la diffusion de ce symbole et dans la constitution ethnique de la Béotie. Les Spartes ont pu, les premiers, suite aux textes qui nous sont parvenus, constituer les modèles archaïques de cet élitisme social qui s’est prolongé sur de nombreux siècles.

Ils disent combien le “primitif” se trouve en fait absorbé, à Thèbes, par *l’originel* et *l’ancestral* qui lui donnent tout son sens et ce dans un groupe humain précis : il en allait de la légitimation d’un ordre de la société à la tête de laquelle se trouvait une élite dont le marqueur était l’exercice de la guerre. Enfin, ce n’est pas un hasard si le théâtre attique a volontiers conservé les traces de ce discours, attribuant aux Spartes non seulement l’ancestralité des Thébains mais plus spécifiquement celle de détestables rois¹⁷. Ces *basileis*, d’Étéocle à Créon sans oublier Penthée, étaient honnis par la démocratie athénienne. Pour cause : il s’agissait là de marqueurs identitaires de première importance, mis au pinacle de leurs valeurs politiques par les Thébains mais que les Athéniens absorbèrent dans un sentiment anti-thébain primaire, faisant basculer vers le primitif, et la perte du sens originel, l’autochtonie thébaine si difficile à redécouvrir aujourd’hui.

Karin Mackowiak
ISTA-Besançon

¹⁶ Daumas 1995 : 285-309.

¹⁷ En plus des sources mentionnées *supra* note 4, notons Euripide, *Bacchantes*, 264-265, 541-542, 995-996, 1018-1019 et 1030 où Penthée apparaît comme l’odieux descendant du Sparte Échion. Le roi Créon est fils d’Hypérènor d’après la scholie 674 aux *Phéniennes* d’Euripide (Valckenaer).