



Aglauros, une héroïne à Athènes

Violaine Sebillotte Cuchet

► To cite this version:

Violaine Sebillotte Cuchet. Aglauros, une héroïne à Athènes. Anna Caiozzo, Nathalie Ernoult. Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires, Armand Colin, pp.267-291, 2012, Recherches, 9782200272814. halshs-01853893v2

HAL Id: halshs-01853893

<https://shs.hal.science/halshs-01853893v2>

Submitted on 4 Jan 2019

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

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

Aglauros, une héroïne à Athènes

Violaine Sebillotte-Cuchet

Si les femmes d'Athènes sont exclues des combats menés par les phalanges d'hoplites, les cavaliers, les archers ou les rameurs enrôlés par la cité, des femmes mythiques ou divines s'imposent dans les sources antiques comme compagnes indissociables des victoires masculines. Parmi elles, bien entendu, il faut citer Athéna Polias qui, au ^v^e siècle avant J.-C., domine la *polis* de son sanctuaire de l'Acropole. Munie du bouclier et de la lance, casquée, une autre Athéna, la Promachos, c'est-à-dire celle qui conduit le combat, se dresse dans le coin sud-ouest du sanctuaire¹. Toujours sur l'Acropole, Athéna Nikè, la Victoire, développe un autre aspect de la fonction guerrière dans un sanctuaire situé à l'entrée sud-est du bastion rocheux. Enfin la Parthénos, la Vierge ou la Jeune Fille, ici divine fille de Zeus est, de manière plus pacifique, statufiée au ^v^e siècle la lance dans une main mais le bouclier déposé à son pied. Elle porte la Victoire à l'autre main².

Le sentiment d'étrangeté que suscite chez nous l'association de la jeune femme (au corps fémininisé par les formes et le vêtement) et de la guerre n'est pas uniquement dû au décalage culturel incontestable qui nous éloigne des anciens Athéniens et de notre difficulté, non moins incontestable, à comprendre des modes de penser antiques. En effet, Aristophane, le poète

1. La statue de la « Promachos » date des années 450 mais le nom de Promachos est incertain pour le ^v^e siècle: T. Hölscher, 1998, "Images and Political Identity: the Case of Athens" dans D.H. Boedeker et K. A. Raaflaub, *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., Londres, p. 153-186, spec. p. 167 et note 48.

2. Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 24, 5-7.

athénien de la fin du v^e siècle et du début du iv^e siècle, mettait déjà dans la bouche d'un de ses personnages, le Pisthétairos des *Oiseaux*, la boutade suivante: «Et comment l'ordre pourrait-il encore régner dans une cité où une divinité femme (*theos gunê*) se dresse armée de toutes pièces, et Clisthène... d'une navette³?» Autrement dit, lors de la mise en place de la nouvelle cité des Oiseaux, alternative positive à Athènes, il ne faudra pas faire d'Athéna Polias la gardienne de la citadelle. Athènes est un mauvais modèle, celui d'une cité où parce qu'une femme est à la tête, les hommes politiques, tels Clisthène, sont des efféminés.

Aristophane utilise le comique d'inversion pour rire d'Athènes et de ses hommes puissants devant un parterre de citoyens venus exprès pour ça. La boutade des *Oiseaux* n'entame en rien le consensus que décrivent à la fois les sources épigraphiques, les sources archéologiques et la tradition textuelle: les Athéniens trouvaient, dans leur grande majorité, tout à fait normal qu'une déesse défende, en armes, leur cité et s'accommodaient tout aussi bien sans doute des manières d'être de tel ou tel Clisthène. Le poète comique privilégie des oppositions et traite en paradoxes des pratiques qui, dans la vie courante, étaient évidemment bien plus complexes et beaucoup moins caricaturales. Il n'y a que dans la comédie, qui exacerbe la contradiction, qu'une déesse (*hê theos*) est une femme (*hê gunê*) avant d'être une divinité. Dans la vie de tous les jours, la déesse est une divinité, c'est-à-dire une femme certes, mais elle est surtout une fille de Zeus, autrement dit un être divin, supérieur car surpassant⁴.

À défaut de pouvoir présenter l'énorme dossier de l'Athéna en armes – un dossier qui s'inscrit dans l'étude plus générale des imaginaires féminins de la guerre et de la communauté politique (cité ou nation)⁵ – c'est à une héroïne⁶

3. *Oiseaux* 829-831 [V. Coulon (éd.) et H. Van Daele (trad.), 1928, *Aristophane* tome III: *Les Oiseaux*, *Lysistrata*, Paris, les Belles Lettres]. Voir le commentaire sous forme exclamative de M. Casevitz, 1978, *Commentaire des « Oiseaux » d'Aristophane*, Lyon, l'Hermès, p. 66: «Quel scandale qu'une femme, même déesse, avec des armes, et le législateur maniant la navette!»

4. N. Loraux, 2002 [1991-1992], «Qu'est-ce qu'une déesse?», dans Schmitt Pantel P. (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, I, *L'Antiquité*, George Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol., Paris, p. 31-62.

5. Absente de l'ouvrage de R. Girardet, 1986, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, comme de B. Anderson, 2002 [1983], *L'Imaginaire national*, Paris, la figure féminine apparaît dans M. Agulhon, 1979, *Marianne au combat: études sur l'imagerie et le symbolisme républicain*, Paris, Flammarion, avant 1989, *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaine*, Paris, Flammarion.

6. Les Grecs préfèrent longtemps le terme *hêrôs* au féminin *hêrôis* ou *hêrôissa*, sauf en contexte cultuel. Notre usage est plus large; voir pour les définitions et la bibliographie antérieure: V. Sebillotte-Cuchet, 2009, «La fabrique d'une héroïne au v^e siècle: Hérodote et Artémise d'Halicarnasse» dans L. Bodiou et V. Mehl (éd.), *La Religion des femmes en Grèce*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 19-32 et pour le contexte attique, particulièrement A. Verbanck-Piérard, 1998, «Héros attiques au jour le jour: les calendriers des dèmes» dans *Les Panthéons des cités*, édité par V. Pirenne-Delforge, *Kernos*, suppl. 8, Liège, p. 109-127, part. p. 121-122.

moins connue, Aglauros, que nous voudrions nous intéresser. Malgré l'usage antique des deux orthographes – Aglauros et Agrauros – nous écarterons de la discussion la question des raisons de l'éventuelle dissociation de cette figure en deux personnalités héroïques. Nous choisissons d'appréhender les fonctions complexes de l'héroïne que nous nommerons, par convention, Aglauros⁷. Dans les récits qui explicitent la figure de l'héroïne, l'appartenance d'Aglauros au monde divin (elle est l'épouse tantôt d'Arès tantôt d'Hermès) se joint à son appartenance au monde des mortels (Aglauros meurt) et à la communauté des Athéniens (elle vit sur l'Acropole). Cet exemple invite ainsi à souligner l'importance du groupe des *gunai*, les filles ou épouses ordinaires des citoyens, à la fois modèles et destinataires des représentations mythiques et religieuses de la cité⁸.

Aglauros a fait récemment l'objet d'une nouvelle publication qui met en avant la notion d'ambivalence, perçue comme étant la principale caractéristique de l'héroïne⁹. L'ambivalence d'Aglauros, entre une figure positive (proche d'Athéna et qui sauve la patrie en danger) et une figure négative (qui désobéit à la déesse tutélaire, ce qui entraîne sa mort brutale), pourrait refléter, plutôt qu'un caractère paradoxal propre à l'héroïne, la synchronisation de deux histoires différentes que les Athéniens racontaient à son sujet. Nous présenterons cette intéressante interprétation qui déjoue les pièges ce que nous nommons familièrement «l'ambivalence féminine», c'est-à-dire une caractéristique que nous attribuons à une nature ou une psychologie qui serait propres aux seules femmes. Ici, l'ambivalence relèverait, au contraire,

7. P. Brulé, 1987, *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*, Paris, p. 28-41 pour la distinction des fonctions entre Aglauros, qui serait la fille, et Agrauros, qui serait la mère. Les textes anciens sont donnés en p. 146-147, note 117, avec la bibliographie antérieure; L. Gourmelen reprend cette hypothèse en 2004 dans *Kékrops, le roi-serpent*, Paris, Les Belles Lettres, p. 60 et p. 136-137.

8. Laquelle peut être définie comme délimitant un groupe d'individus sur des critères qui sont moins de référence biologique (race, sexe, âge) que de nature politique (alliance et élaboration d'une certaine représentation de soi).

9. C. Sourvinou-Inwood, 2011, *Athenian Myths & Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford, Oxford University Press, édité par R. Parker après le décès prématuré de l'auteur en 2007. R. Parker a modifié le titre initialement prévu par C. Sourvinou-Inwood et a ainsi fait apparaître la centralité de la figure d'Aglauros dans les mythes et rites traités dans le livre. C. Sourvinou-Inwood fait de l'ambiguïté des récits mythiques autour d'Aglauros, de leurs significations contradictoires et de l'ambivalence de l'héroïne sa problématique centrale: «Un aspect de la *persona* d'Aglauros est très positif, l'autre négatif», *Athenian Myths and Festivals*, p. 26-27; «une figure ambivalente», *op. cit.* p. 50. Robert Parker s'autorise, à partir de la localisation du sanctuaire d'Aglauros en situation périacropolitaine, comme le sanctuaire de Pan le «dieu sauvage», une conclusion analogue: «Peut-on extrapoler, et identifier les autres divinités périacropolitaines comme étant également dotées d'une puissance problématique et ambiguë?», 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, p. 52. Toutes les citations d'ouvrages étrangers sont traduites par moi.

de la diversité des fonctions mythico-sociales revêtues par l'héroïne. C'est en homogénéisant la figure dans une totalité psychologique individuelle, en homogénéisant et synchronisant des récits produits dans des contextes différents, que nous, les érudits modernes, produisons un effet de contradiction et donc d'ambivalence.

Nous nous intéresserons également à montrer le caractère civique d'une héroïne qui nous paraît plus proche des Athéniennes que la déesse éponyme venue d'un inaccessible Olympe. Aglauros, présentée comme une, sinon la première, des mortelles de la lignée des Athéniens, princesse même imaginaire de la cité, est également présentée comme étant prêtresse de la divinité poliade, Athéna¹⁰. Pour ceux qui se disent appartenir à la cité de la Parthénos, ou en être ses enfants, Aglauros apparaît en quelque sorte comme un modèle de citoyenne, au sens que prend ce terme lorsqu'on ne le réduit pas à sa définition étroite – aristotélicienne – limitée à la seule participation aux assemblées judiciaires, délibératives et législatives. Aglauros est une figure de prêtresse des origines, avant Lysimachè, gardienne du temple d'Athéna Polias et avant Myrrhinè, première prêtresse à être tirée au sort parmi toutes les Athéniennes pour garder, cette fois, le temple d'Athéna Nikè¹¹. Comme Athénienne, elle est digne de l'attention divine, elle produit des Athénien(ne)s et dévoue sa vie à Athéna Polias.

Une héroïne spécifiquement athénienne

Tradition manuscrite

Les documents dont disposent les historiens pour tracer les contours des fonctions dévolues à Aglauros sont de nature diverse. Il s'agit, d'une part, de documents transmis par la tradition manuscrite et qui relèvent de contextes d'écriture très variés : ainsi des allusions chez des auteurs classiques ou d'époque hellénistique et des résumés réalisés par des lexicographes byzantins. Ces documents laissent penser qu'Aglauros est la destinataire unique

10. Aglauros est souvent présentée par les historiens modernes comme « la première prêtresse d'Athéna », ce qui est, ainsi que le rappelait S. Georgoudi en 1993, une interprétation « libre » des sources antiques : S. Georgoudi, 2003 [1993], « Lysimachè, la prêtresse », dans N. Loraux, *La Grèce au féminin*, Paris, Les Belles Lettres, p. 169-213, ici p. 174-175.

11. Sur les prêtresses d'Athéna Polias, issues du groupe des Etéoboutades (et Lysimachè est la première prêtresse historique connue) : J. Blok et S. Lambert, 2009, « The Appointment of Priests in Attic Gene », *ZPE* 169, p. 95-121, part. p. 105-109. Pour Myrrhinè : J. Lougovaya-Ast, 2006, « Myrrhine, the First Priestess of Athena Nike », *Phoenix*, 60, 3-4, p. 211-225.

d'un culte localisé sur les pentes rocheuses de l'Acropole¹² et qu'elle est destinataire, toujours de manière isolée, d'un certain nombre de rituels effectués à l'époque classique, notamment lors des deux fêtes civiques mal connues des Plyntéria et des Kallyntéria, toutes deux centrées autour du culte d'Athéna Polias et qui se déroulaient durant le même mois de Thargélion avant le début de l'été¹³. Les Plyntéria (fête dont le rituel principal consiste à laver sans doute le péplos que revêtait la statue de culte d'Athéna Polias, peut-être au bord de la mer au sanctuaire d'Athéna Skiras à Phalère¹⁴) sont attestées dès la première moitié du V^e siècle¹⁵ et les Kallyntéria (fête associée au rite d'habillage et de décoration de la statue d'Athéna) sont citées par le lexicographe Photius qui en délivre l'*aition* – l'explication mythique. Tout laisse penser qu'elles se déroulaient à la fin des Plyntéria au moment du rhabillage de la statue de culte¹⁶.

12. Hérodote, *Histoires* VIII, 53, 2, évoque cette grotte-sanctuaire au moment de l'attaque d'Athènes par les Perses en 480 : « Enfin, pour le (Xerxès) tirer d'embarras, une voie se révéla aux Barbares ; car il fallait que, conformément à l'oracle, l'Attique continentale tout entière tombât au pouvoir des Perses. Sur le front de l'Acropole, mais en retrait par rapport à la porte et à la montée qui y conduit, à un endroit où personne ne veillait et par où l'on n'aurait pas attendu que jamais un être humain pût monter, par là, quelques hommes montèrent près de la chapelle d'Aglauros, fille de Kékrops, en dépit de l'escarpement des lieux », (trad.) P.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

13. Les fêtes honorent également Aglauros (voir Hésychius, sv *plyntéria* : « une fête à Athènes qui est célébrée en l'honneur d'Aglauros, la fille de Kékrops »). Voir, pour ces fêtes, R. Parker, 1996, *Athenian Religion, a History*, Oxford, Clarendon Press, et du même, 2005, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, University Press, p. 474 et 478. Pour un résumé du déroulé de ces fêtes, C. Sourvinou Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 214-216 et pour le détail de l'analyse, sur laquelle nous reviendrons plus loin, *ibid.*, p. 135-213.

14. Différentes hypothèses sont soutenues concernant l'objet de la toilette et le lieu où elle se déroulait : voir S. Georgoudi, « Lysimachè », art. cit., p. 196.

15. Fragment de calendrier : *Inscriptiones Graecae* I³ 246 A 9-10 ; *Lois sacrées des cités grecques*, 2, A 9-10 ; C. Sourvinou Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 140 et note 21. Voir P.J. Rhodes, *A Commentary Ath. Pol.* 315 pour une datation des Plyntéria dans le dernier quart du IV^e siècle. R. Parker, *Athenian Religion*, op. cit. est plus réservé et remonterait à la première moitié du V^e siècle.

16. Photius, *Lexicon*, s.v. *kalluntéria kai plyntéria* délivrant l'*aition* : « après la mort d'Aglauros, les vêtements sacrés de la déesse n'ont pas été lavés (*mê pluthênai*) pendant un an, et quand on les lava ensuite le jour prit le nom de ce geste [...]. Aglauros (*sic*) fut la première qui, devenue prêtresse, a décoré / habillé (*kosmêsai*) les dieux » (éd. De 1965 par S.A. Nabern, Amsterdam, Adolf M. Hakkert). Sur la chronologie des deux fêtes, N. Robertson, 2004, "The Praxiergidai Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos", *GRBS* 44, p. 111-161, p. 130 et C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 142.

Inscriptions

Nous avons, d'autre part, des documents épigraphiques, dix-huit inscriptions ou fragments d'inscriptions recensés dans la base de données électronique du Packard Humanities Institute (Cornell University) ainsi qu'une autre, tout récemment trouvée dans le sanctuaire d'Aglauros à Athènes et publiée en 2008¹⁷. Tous ces documents ont été produits en Attique et la plupart évoquent, plus ou moins précisément, le caractère divin d'une héroïne devenue récipiendaire d'offrandes et d'actes rituels réguliers et, davantage encore, disposant d'une prêtresse attitrée.

Deux inscriptions honorifiques donnent les noms de femmes qui ont été prêtresses d'Aglauros et témoignent d'une autre manière de l'existence d'un culte spécifique rendu à l'héroïne: Timokritê, fille de Polunikos du dème d'Aphidna, au milieu du III^e siècle¹⁸ et Pheidostratê, fille d'Eteoklê du dème d'Aithalia. Pour cette dernière, l'état fragmentaire de la pierre ne permet pas d'avoir davantage d'informations¹⁹. Une inscription célèbre du IV^e siècle avant J.-C., celle de l'association des Salaminien, semble affirmer que la prêtresse d'Aglauros était tirée au sort parmi les membres des deux branches du groupement sacerdotal des Salaminien, un *génos* dispersé dans différents dèmes, et que cette prêtrise – du moins à l'époque de la rédaction de cette inscription, dans les années 360 – était une prêtrise conjointe d'Aglauros et de Pandrosos²⁰.

Hors d'Athènes, Aglauros reçoit une offrande (mouton) à Thorikos, lorsque les dévotes fêtent leurs propres Plyntéria, célébrées dans ce dème en Skirophorion, le mois qui succède à Thargélion²¹ (donc début juin). Aglauros est, sans surprise, associée en cette occasion à Athéna. Le même mois, elle reçoit également un mouton dans un autre dème, à Erchia, à l'occasion

17. G.E. Malouchou, 2008, «Nea attikê epigraphê», dans A. P. Matthaiou et I. Polinskaya, éd., *Mikros Hieromnêmon. Meletes eis mnêmen Michael Jameson*, Athènes, p. 103-115; voir aussi S. Lambert, 2008, «Aglauros, the Euenoridai and the Autochthon of Atlantis», *ZPE*, 167, p. 22-26.

18. *SEG*, 33, 115; D.M. Lewis, 1983, *ZPE* 52, p. 48.

19. *IG* II² 3459.

20. *Hesperia* 7, 1938, 3-5 = *SEG* 21, 527. Pour les discussions sur cette double ou triple prêtrise, voir R. Parker, *Athenian Religion*, op. cit., p. 311 et Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 152-153. Il existe trois inscriptions mentionnant les Salaminien: un décret honorifique (*IG* II² 1232) et deux arbitrages entre deux branches de ce *génos* (*Hesperia* 7, 1938, p. 3-5, n° 1 et *Hesperia* 7, 1938, p. 9-10, n° 2). La prêtrise semble avoir été double (Aglauros et Pandrosos) au IV^e siècle, puis s'être divisée en deux prêtrises au III^e siècle. Il est possible que la prêtrise d'Aglauros passe ensuite dans un autre *génos*, celui des Euenoridai: S. Lambert, 2008, «Aglauros, the Euenoridai and the Autochthon of Atlantis», *ZPE*, 167, p. 22-26.

21. *Supplementum Epigraphicum Graecorum* 33, 147; Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 138. Pour un commentaire récent: Eran Lupu, 2005, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Brill, p. 115-149.

d'une fête attestée au début du IV^e siècle au cours de laquelle sont offertes des offrandes à d'autres divinités : Kourotrophos, Athéna Polias, Zeus Polieus, Poséidon²². Elle intervient également lors des Oshophories où elle reçoit des galettes de céréales au sanctuaire d'Athéna Skiras, très probablement pendant les Panathénées, et certainement dans des rituels éphébiques²³.

À Acharnès enfin, dans la seconde moitié du IV^e siècle, Aglauros est nommée parmi les divinités prises à témoin par les éphèbes qui prêtaient serment de défendre la patrie et les lois de la cité. Ce serment, dont une copie a été gravée sur une stèle érigée dans le sanctuaire d'Arès et Athéna Aréia en dédicace au prêtre responsable, reproduit sans doute le serment que prononçaient tous les jeunes éphèbes de la cité dans le sanctuaire poliade d'Aglauros²⁴.

L'inscription du milieu du III^e siècle prise en l'honneur de Timokritè, prêtresse d'Aglauros et mentionnant que la stèle devait être érigée à côté du sanctuaire de la fille de Kécrops, donne une indication précieuse pour la localisation du sanctuaire civique de l'héroïne. Si l'on considère que la pierre, qui a été trouvée en avril 1980, a été découverte *in situ*, le sanctuaire, comme il est aujourd'hui admis, se trouve sur la pente est de l'Acropole²⁵.

Peinture

Nous disposons également de documents iconographiques²⁶ qui témoignent de la popularité d'Aglauros dès le début du VI^e siècle : un fragment de vase trouvé sur l'Acropole porte l'inscription «AGLAUROS» séparant deux figures féminines et un autre fragment, du potier Sophilos, montre, à côté d'une figure barbue munie d'un sceptre, deux figures féminines enveloppées dans le même manteau et associées à l'inscription «PANDROSOS». À ce vase de Sophilos appartient un autre fragment, provenant de la même face et de la même scène, sur lequel subsistent une tête de cheval et l'inscription

22. *Lois sacrées des cités grecques*, 18. Discussion sur les divinités : C. Sourvinou Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.*, p. 139. L'inscription peut être datée de 375/50 selon le SEG, 21, 541.

23. R. Parker, *Polytheism*, *op. cit.*, p. 434 ; C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.*, p. 152-154.

24. SEG 21, 629 ; C. L. Lawton, 1995, *Attic Document Reliefs. Art and Politics in Ancient Athens*, Oxford, Clarendon Press, p. 13 et image n° 177. Lycurgue *Contre Léocrate* 77 ; Démosthène *Sur l'ambassade* (XIX) 303 « Qui donc faisait au peuple ces longs et beaux discours, et lisait le décret de Miltiade, celui de Thémistocle et le serment des éphèbes dans le sanctuaire d'Aglauros ? », (trad.) G. Mathieu, 1956². R. Parker, *Polytheism*, *op. cit.*, p. 398.

25. M. Saporiti, 2010, « Il santuario di Aglauro », dans E. Greco (éd), *Topografia di Atene*, tome 1, Pandemos, Athènes-Paestum, p. 159 ; B. Holtzmann, 2003, *L'Acropole d'Athènes*, Paris, Picard, p. 205.

26. Sur l'iconographie des Kékropides : P. Brulé, 1987, *La Fille d'Athènes*, Besançon-Paris, p. 43-45 ; les difficultés d'identification des jeunes filles avec les Kékropides font, me semble-t-il, de cette documentation un ensemble souvent délicat à utiliser.

«POSEIDON». Ces divers fragments témoignent qu'Aglauros est bien une héroïne de l'Acropole, étroitement associée à une autre figure mythique de la colline sacrée, Pandrosos, ainsi qu'au récit de la querelle divine qui opposa Athéna et Poséidon²⁷.

De cette documentation, on conclura qu'Aglauros est une héroïne à la fois locale (elle fait l'objet de cultes dans certains dèmes de l'Attique) et civique (elle dispose d'une prêtrise civique, d'un sanctuaire au flanc de l'Acropole et d'une histoire qui la rattache aux divinités et héros de la fondation d'Athènes). Dénuée de dimension panhellénique, Aglauros est l'objet de mythes et de pratiques cultuelles en Attique, attestées par les textes et l'archéologie à partir du début du VI^e siècle, d'abord par l'iconographie, puis par la mention d'actes cultuels, conformément à la chronologie des pratiques d'enregistrement des données connue pour le monde grec. Elle est destinataire d'un culte qui lui est propre et remplit une fonction qui lui est spécifique et ne peut donc être diluée dans celle d'une paire ou d'une triade collective. Une seule mention fait d'Aglauros une héroïne honorée en dehors de l'Attique, c'est une mention tardive et suspecte où Aglauros (désignée comme Agrauros) est décrite à propos d'un culte à Salamine de Chypre. Là, elle est encore associée à Athéna, Kékrops et aux éphèbes comme si elle avait permis aux Salaminiens de Chypre de se donner, bien tardivement, une origine mythique prestigieuse²⁸.

27. C. Sourvinou-Inwood, 2008, "A Reading of Two Fragments of Sophilos", *JHS*, 128, p. 128-131. Fragment noté «Aglauros»: Athènes, Musée national de l'Acropole 780 (*LIMC*, s.v. Pandrosos 1). Fragments du vase de Sophilos: Athènes, Musée national de l'Acropole 585 a et b. Sur la querelle d'Athéna et de Poséidon, Ps.-Apollodore, *Bibliothèque* III, 177: «Une dispute pour la possession du pays s'éleva entre les deux divinités et Zeus, pour y mettre fin, donna pour arbitres à Athéna et Poséidon, non pas, comme certains l'ont dit, Kékrops et Kranaos, pas plus qu'Érysichthon, mais les douze dieux. Selon leur verdict, le pays fut adjugé à Athéna, Kékrops ayant témoigné que c'était elle qui, la première, avait planté l'olivier. Athéna appela donc la ville d'Athènes d'après son propre nom, et Poséidon, furieux, inonda la plaine de Thria et submergea l'Attique sous la mer.» Traduction de J.-C. Carrière et B. Massonnie, Besançon-Paris, 1991. Uta Kron, 1981, "Aglauros, Herse, Pandrosos", dans L. Kahil (éd.), *LIMC (Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae)*, I, 1, Artemis Verlag, Zürich et München, p. 283-298.

28. Dans le sanctuaire de Salamine, cité chypriote fondée au XI^e siècle avant J.-C. (date de son rempart exhumé), Aglauros / Agrauros préside, avec Athéna, un cérémonial éphébique et sanglant que décrit Pophyre, *De abstinentia*, II, 54-55: «Dans l'actuelle Salamine appelée jadis Coronis, au mois d'Aphrodisios pour les Chypriotes, on sacrifiait un homme à Agrauros, fille de Cécrops et de la nymphe Agraulis. La coutume a duré jusqu'à l'époque de Diomède. Puis elle changea en ce sens que l'homme était sacrifié à Diomède: c'est dans une seule et même enceinte que se trouvaient le temple d'Athéna et celui d'Agrauros et de Diomède. La victime, conduite par les éphèbes, faisait trois fois le tour de l'autel; ensuite le prêtre la frappait d'une lance à la gorge et la brûlait ainsi en holocauste sur le bûcher amoncelé. Ce rite fut supprimé par Diphilos, roi de Chypre, à l'époque de Séleucos, le Théologien, qui remplaça cette coutume par le sacrifice d'un bœuf. La divinité admit le bœuf à la place de l'homme. L'acte a ainsi la même valeur», (trad.) J. Pouilloux, «Syncretisme religieux à Salamine de Chypre» dans F. Dunand et P. Lévêque, éd., 1975, *Les Syncretismes dans les religions de l'Antiquité*, Leyde, Brill, p. 76-86, p. 78-79.

Aglauros, une figure de l'origine de la cité

Fille du roi autochtone

Dans la tradition manuscrite, Aglauros est toujours une protagoniste qui intervient au temps de l'origine de la cité. Philochore, historien d'Athènes du III^e siècle, fait de l'héroïne la fille de Kékrops – le roi des origines²⁹ – et la sœur de Pandrosos et Hersè³⁰. Cette version est en général considérée par les historiens d'aujourd'hui comme la version « normale » de l'histoire d'Aglauros³¹. On rappellera que dans des documents plus anciens, c'est-à-dire les fragments de vases de l'Acropole, Aglauros est associée à Pandrosos et que dans les inscriptions, notamment en ce qui concerne la prêtrise, elle lui est également associée³². Aglauros est donc, avant même ce qu'en dit Philochore et de manière tout à fait assurée, surtout la sœur (ou compagne) de Pandrosos³³. Elle est très probablement perçue comme une fille de roi puisque, sur un des fragments de l'Acropole, elle est figurée à côté d'un personnage détenant un sceptre.

Une épouse et mère des Kékropides

Les *Fables* d'Hygin, un ouvrage de compilation érudite probablement rédigé sous Auguste, font d'Aglauros la fille d'Érechthée – un autre roi « des origines » mais postérieur (dans la généalogie mythique d'Athènes) à Kécrops – et de sa propre fille Prokris³⁴. Dans la *Souda*, Aglauros est, avec ses sœurs, cette fois une fille d'Aktaion³⁵. Dans la mesure où Pausanias donne à Kécrops une épouse au nom d'Agraulos, laquelle est dite fille d'Aktaion³⁶, et qu'Euripide emploie l'expression d'*Aglaurides parthenoi* pour désigner les filles de Kécrops³⁷, Aglauros a pu également être identifiée par les historiens

29. L. Gourmelen, 2004, *Kékrops, le roi-serpent*, Paris, Les Belles Lettres.

30. *FGrHist* 328 F 105 : « Agraulos, Hersè, Pandrosos, les filles des Kékrops ».

31. E. Kearns, 1989, *The Heroes of Attica*, Londres, Université de Londres, p. 140.

32. Sur Kourotrophos en Attique, R. Parker, *Polytheism, op.cit.*, p. 426-428 ; Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 29-30.

33. Sur le caractère probablement plus tardif d'Hersè, qui pourrait avoir été ajoutée à la paire des deux sœurs : L. Gourmelen, *Kékrops, op. cit.*, p. 153.

34. Hygin, *Fables* 253, cite au paragraphe consacré à « celles qui eurent des unions sacrilèges », Procris, qui, de son père Érechthée, eut « Aglaurus » (éd. de 1997 par J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres).

35. *Souda* s.v. *Phoinikēia grammata* (Adler 1971 = Adler Ada (éd.), 1971 [1935], *Suidae Lexicon*, 5 vol., Stuttgart : B. G. Teubner).

36. Pausanias, *Périégèse* I, 2. 6.

37. Euripide *Ion*, 496. Faut-il corriger le texte en *Agraulides* ? C'est ce que pense P. Brulé, *La Fille d'Athènes, op. cit.*, p. 147, n° 118, sur la foi d'une hésitation dans les manuscrits entre les deux formes, celle en Agr- et celle en Agl-.

comme l'épouse de Kékrops et la mère de ses filles, les Kécropides. C'est ce que retient la compilation du Ps.-Apollodore qui garde le nom d'Aglauros à la fois pour l'épouse et pour la fille de Kékrops³⁸. Hellanicos fait d'Aglauros la mère d'Alkippé par Arès alors que Pausanias en fait la mère de Keryx par Hermès³⁹.

Une héroïne, partageant le temps des dieux et enfantant une lignée

Ces diverses versions de l'identité de l'héroïne, tantôt mère, épouse, fille de protagonistes aux noms variés, ne doivent pas perturber l'observateur contemporain car elles ne font que rendre compte du mode de fonctionnement des récits mythiques où les relations généalogiques, de filiation et d'alliance, font souvent l'objet de manipulations relatives aux circonstances de leurs énonciations. L'important, dans ces différentes présentations, est de remarquer que, toujours, Aglauros (voire chez les lexicographes souvent Agrauros) est une figure de l'origine de la cité. Elle appartient au monde héroïque que fréquentent les dieux, Poséidon (sur un fragment de l'Acropole), souvent Arès, Hermès, mais également (voire surtout) Athéna comme l'indique la tradition manuscrite et épigraphique. Ce monde est celui des origines d'Athènes pensées comme les origines de la maison royale : Kékrops est le premier de tous, Aktaion, Érysichthon et Érèchthée des figures appartenant au cercle élargi des premiers rois qui, dans certains récits, disputent à Kékrops – ainsi chez le pseudo-Apollodore – le caractère de héros primordial. La logique de la fabrication des mythes n'ayant rien à voir avec la linéarité de la chronologie, il n'y a pas lieu de s'intéresser et de chercher à démêler un ordre particulier – qui serait plus vrai qu'un autre et surtout fidèle à une succession événementielle effective – dans ces récits⁴⁰.

Par ailleurs, dans ces récits, ce sont les grands groupements détenteurs des sacerdoces prestigieux (les *génè*) d'Athènes qui sont mis en scène. En effet, de la lignée de Zeuxippè, fille d'Aglauros et de Pandion dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, est issu Boutès qui reçoit la prêtrise d'Athéna Polias et de Poséidon Érèchthée, deux prêtrises distinctes et qui recruteront leurs officiants aux époques classique et hellénistique dans le *génos* dit des Été-

38. Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, III, 180.

39. Hellanicos *FGrHist*323a F1 ; Pausanias I, 38, 3.

40. Voir à ce propos la remarque d'E. Kearns, *The Heroes of Attica*, *op. cit.*, p 110 : « Kékrops, Érèchthonios et Érèchthée, Pandion, sont des figures culturelles dont les origines se trouvent dans les pratiques religieuses de l'Acropole. La chronologie de leur règne et leurs relations mutuelles n'a pas d'importance – les difficultés rencontrées pour appliquer des critères chronologiques à de telles figures se voit clairement dans la tentative quelque peu désespérée des Atthidographes de suggérer un second Pandion et un second Kékrops », citée par Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.*, p. 25 note 4.

aboutades⁴¹. Dans la version où Aglauros est mère de Kéryx, ce sont les membres du *génos* des Kéryces, grande organisation sacerdotale éleusiniennne, qui se trouvent rattachés à l'origine prestigieuse d'Athènes.

À Athènes, la cité des origines est pensée comme un *oikos*, un groupe d'individus reliés par des relations exprimées comme des relations de parenté. Cet *oikos* est localisé sur l'Acropole, et chacun de ses membres est identifié par son nom et sa place dans le réseau commun : pères, filles, mais également épouses, mères et fils. Aglauros est parfois fille, parfois épouse et parfois mère. Les relations de filiation et d'alliance constituent ainsi la trame essentielle où s'inscrit l'identité individuelle des membres de la cité et le moyen par lequel s'acquiert l'identité de *politês*, Athénien(ne)⁴².

D'avantage encore, comme le souligne Laurent Gourmelen, les récits de l'origine d'Athènes mettent l'accent, aux côtés des premiers rois, sur les épouses et les filles. Dans la succession généalogique que compile le pseudo-Apollodore, ce sont les filles qui tiennent le fil des successions : Kékrops épouse Agrauros (*sic*), « fille d'Aktaïos⁴³ », premier roi sans fils ; leur unique fils meurt trop jeune pour succéder au père et ce sont les filles qui produisent des enfants, surtout l'une, Agrauros (*sic*), qui produit de son union avec Arès, Alkippè. S'il faut voir dans ce tableau « la place considérable de la femme et du féminin aux origines d'Athènes », et s'il est possible de mettre cette place en rapport avec « l'autochtonie, l'importance de la Terre, véritable mère des Athéniens, et celle, tout aussi grande, d'Athéna⁴⁴ », il ne faudrait pas circonscrire cette importance du féminin au seul moment de l'origine. Le fait que cette place faite au féminin soit attestée en pleine époque classique, ainsi qu'à l'époque hellénistique, incite plutôt à y voir un des éléments structurants de l'identité athénienne en pleine époque historique, celle de la récitation des mythes. Certes situé par les mythographes dans le temps des origines, l'élément féminin est cependant toujours activé dans les cultes civiques et ne saurait être limité par l'observateur d'aujourd'hui à une seule signification qui serait celle de représenter « la mère », autrement dit la figure primordiale de l'origine⁴⁵. En soulignant l'importance de la fonction maternelle dans les récits antiques, il ne s'agit pas de réveiller le mythe moderne de la déesse mère originelle et universelle, il s'agit en revanche de rappeler que la fonction maternelle est considérée par les Anciens comme suffisamment

41. Apollodore, *Bibliothèque* III, 14-15 et R. Parker, *Athenian Religion*, *op. cit.*, p. 290-291.

42. Sur le caractère à la fois féminin et masculin du terme, avant l'apparition (marginale) du terme féminin de *politês*, voir à présent : J. Blok, 2005, "Becoming Citizens. Some Notes on the Semantics of Citizen in Archaic Greece and Classical Athens", *Klio* 87, p. 7-40.

43. Ps.-Apollodore, *Bibliothèque* III, 14, 2.

44. L. Gourmelen, *Kékrops*, *op. cit.*, p. 62.

45. Après P. Brulé, L. Gourmelen voit également en « Agrauros » une figure de la Terre maternelle : p. 137.

fondamentale pour être célébrée dans des rites, des catalogues et des mythes, et pour que lui soient associées des héroïnes et des divinités⁴⁶. Il faut sans aucun doute mettre en parallèle ces récits avec la forme catalogique répandue depuis les épopées archaïques : cette forme narrative particulière qui tient à la fois de la généalogie et du poème honorifique fait une large place aux filles⁴⁷ car, comme le disent les anthropologues de la Grèce ancienne, la parenté, même avec une inflexion patrilinéaire, y est organisée de manière bilatérale⁴⁸.

L'effet d'ambivalence

Si l'on s'accorde à dire qu'Aglauros est une figure de l'origine de la cité cela ne suffit pas à qualifier l'héroïne. Aglauros est surtout au centre de deux récits concurrents qui sont difficilement conciliables.

Les deux histoires

Dans la version souvent considérée comme la plus correcte, rapportée d'abord dans l'*Atthis* dite d'Amélasagoras – un ouvrage d'archéologie locale publié sans doute vers 300 avant J.-C. par un individu se prétendant de vieille origine éleusinienne⁴⁹ – Érichthonios, l'enfant-roi né de la terre, aurait été confié par Athéna aux filles de Kékrops – dont Aglauros – dans un panier fermé et avec la consigne exprès de ne pas le découvrir. C'est le dévoilement volontaire du contenu de ce panier par des filles trop curieuses qui aurait entraîné leur mort. Aglauros, peut-être avec une autre de ses sœurs (Hersè), se jette du haut de la falaise de l'Acropole. Ce récit est celui de

46. À ce propos, on lira avec intérêt B. Sergent, 2008, *Athéna et la grande déesse indienne*, Paris, Les Belles Lettres, p. 357-358.

47. M. L. West, 1985, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure and Origins*, Oxford University Press ; G. Most, éd. et trad., 2006-2007, *Hesiod*, vol. 2, Cambridge (Mass.), Harvard university press, Londres, W. Heinemann. L. Doherty, 2006, "Putting the Women Back into the Hesiodic Catalogue of Women" dans V. Zajko et M. Leonard, (éd.), *Laughing with Medusa. Classical Myth and Feminist Thought*, Oxford, Oxford University Press, p. 297-325 ; M. Steinrück, 2005, «Le Catalogue des Femmes pseudo-hésiodique et les rares amants héroïques des déesses» dans A. Kolde, A. Lukinovich, A.-L. Rey, (éd.), *Koryphaioi Andri, Mélanges offerts à André Hurst*, Genève, p. 293-302. Tout récemment, I. Kýriacou, 15 juin 2011, «Le catalogue des femmes d'Hésiode : vers une réinterprétation des rôles des femmes dans la poésie grecque archaïque», *Pouvoirs des femmes, pratiques, représentations, effets*, 3^{es} Journée Jeunes Chercheur-es de l'axe genre de Paris 1, centre Panthéon.

48. A. Bresson, 2006, «La parenté grecque en palindrome» dans A. Bresson, M.-P. Masson, S. Perentidis et J. Wilgaux eds., *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne*, Ausonius Études 12, Bordeaux, p. 11-23, particulièrement, p. 22.

49. Sur Amélasagoras qui publie le premier livre qui porte de façon certaine le titre d'*Atthis*, voir F. Jacoby, 1949, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, p. 85.

ce que l'on appelle la kourotrophie d'Érichthonios, à laquelle sont associées les filles de Kékrops et que rapportent Pausanias et la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore⁵⁰.

Philochore, au III^e siècle avant J.-C., raconte, toujours à propos d'Aglauros, une tout autre histoire qu'il est difficile d'articuler avec le récit de la désobéissance: lors d'une guerre menée par Eumolpe, le roi d'Éleusis, contre l'Athènes d'Érechthée, un oracle annonce que seul le sacrifice d'une personne de la maison royale peut sauver la cité. Aglauros se précipite alors volontairement du haut du rocher de l'Acropole. L'ennemi est écarté et à l'endroit où l'héroïne est morte, les Athéniens élèvent un sanctuaire où les éphèbes prêtent désormais serment⁵¹. Ce sanctuaire est celui près duquel a été retrouvée la stèle en l'honneur de Timokritê, à l'est de l'Acropole, près de l'entrée ancienne de la citadelle⁵². Selon Philochore, Aglauros était alors la prêtresse d'Athéna⁵³.

50. Amélasagoras *FGrHist*330 F 1; Ps.-Apollodore *Bibliothèque* III 14, 6 (éd. et trad. de 1991, par J.-C. Carrière et B. Massonnie, Besançon-Paris): «Athéna l'[Érichthonios] éleva en cachette des autres dieux, avec l'intention de le rendre immortel. Elle le mit dans un panier, qu'elle confia à Pandrosos, la fille de Kékrops, en lui défendant de l'ouvrir. Mais les sœurs de Pandrosos, poussées par la curiosité, ouvrent le panier et y découvrent un serpent enroulé à côté du bébé. Alors, selon certains, elles furent tuées par le serpent lui-même, ou bien, selon d'autres, Athéna, dans sa colère, les rendit folles et elles se précipitèrent du haut de l'Acropole. Érichthonios, après avoir été élevé par Athéna en personne, dans son sanctuaire, chassa Amphictyon et devint roi d'Athènes. Il érigea sur l'Acropole la statue de bois d'Athéna et institua la fête des Panathénées.» Voir aussi Pausanias, I, 18, 2: «Au-delà du sanctuaire des Dioscures, il y a l'enceinte sacrée d'Aglaure. Aglaure et ses sœurs Hersè et Pandrose avaient reçu, dit-on, d'Athéna, Érichthonios. La déesse l'avait mis dans un coffre et avait défendu aux trois sœurs de chercher à connaître la nature du dépôt. Pandrose, elle, suivit l'ordre, dit-on, mais les deux autres, pour avoir ouvert le coffre, furent frappées de folie quand elles virent Érichthonios, et se jetèrent du haut de l'Acropole, à l'endroit le plus abrupt. C'est de ce côté que les Mèdes escaladèrent pour massacrer ceux des Athéniens qui croyaient mieux entendre l'oracle que Thémistocle et qui avaient fortifié l'Acropole avec des poutres et des pieux.» Texte établi par M. Casevitz, J. Pouilloux (trad.), 1992, Paris, Belles Lettres.

51. Philochore *FGrHist*328 F 105 Jacoby: cette citation provient d'une scholie à Démosthène XIX, 303: «Agrauros (*sic*), Hersè et Pandrosos sont les filles de Kékrops, ainsi que le dit Philochore. Il dit que lors de la guerre contre les Athéniens, quand Eumolpos menait ses troupes contre Érechthée et comme la guerre se prolongeait, Apollon fit savoir que cette guerre cesserait lorsqu'une personne de la maison d'Érechthée se tuerait pour la cité (*apallagêsthai ean tis anelêi heauton huper tês poleôs*). Ainsi, Agrauros (*sic*) se donna volontairement la mort; elle se jeta elle-même du rempart et c'est ainsi que la guerre prit fin. Un sanctuaire fut fondé pour elle près de l'entrée de la cité. C'est là que les éphèbes destinés à partir à la guerre prêtaient serment.»

52. G. Dontas, 1983, "The True Aglaurion", *Hesperia* 52, p. 48-53.

53. Philochore *FGrHist*328 F 106 Jacoby: «Agrauros était prêtresse d'Athéna.» C. Sourvinou Inwood (*Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.*, p. 30) en déduit qu'Aglauros est «la première» prêtresse d'Athéna. Elle s'appuie alors sur Photius, *Lexicon s.v. phyntêria kai kal-luntêria* mentionnant qu'Aglauros «fut la première, étant devenue prêtresse, à décorer (*kosmêsai*) les dieux».

Quelle est la version la plus ancienne ?

Alors qu'il était jusqu'à présent d'usage de considérer que la version de la guerre contre Éleusis était une version récente et marginale dans l'histoire d'Aglauros⁵⁴, Christiane Sourvinou-Inwood propose de lire la version du sacrifice d'Aglauros pour sauver la cité en danger comme la version la plus ancienne de l'histoire de l'héroïne. Reprenant sa méthode, nous pouvons isoler les différents épisodes ou thématiques (les mythes) entrant en jeu dans les narrations mythiques sur les origines d'Athènes. Nous les énumérons ci-dessous : le thème de la querelle divine qui oppose Athéna et Poséidon et aboutit à la victoire d'Athéna ; le thème du premier roi indigène, médiateur entre la vie sauvage et l'ordre de la civilisation (il s'agit de Kékrops) ; l'histoire d'un autre roi fondateur, appartenant au cercle des premiers rois, qui fut élevé par Athéna (cette fois il s'agit d'Érechthée) ; le thème de la poursuite d'Athéna par Héphaïstos⁵⁵ ; le thème de la lutte renouvelée entre Athéna et Poséidon lors de la guerre entre Athènes et Éleusis ; le thème de la mort d'Aglauros pour sauver la cité ; le thème de la naissance miraculeuse de l'enfant Érichthonios ; le thème de la délégation de l'enfant Érichthonios aux princesses, Kékropides ou Érechthéides ; le thème de la désobéissance d'Aglauros, et parfois d'Hersê, et de leur mort.

La datation de l'apparition de chacun de ces mythes ne va pas de soi. Reprenons les arguments essentiels de l'analyse de Sourvinou-Inwood : Si le thème du roi indigène, Érechthée élevé par Athéna, est présent dès les poèmes homériques⁵⁶, le mythe d'Érichthonios enfant n'apparaît dans nos sources qu'à partir du début du v^e siècle⁵⁷. Dans ces conditions, et à moins de supposer

54. Ainsi L. Gourmelen (*Kékrops, op. cit.*, p. 158) qui explique le lien d'Aglauros avec la guerre : « Ce lien avec la défense de la cité s'impose également dans une tradition relativement tardive (elle apparaît à partir du iv^e siècle), sans doute créée, sur le modèle du sacrifice des Érechthéides, pour expliquer la place prééminente d'Aglauros dans le serment des éphèbes. Selon cette tradition, Aglauros se serait suicidée, en se jetant du haut de l'Acropole, pour sauver sa patrie. » La même analyse chez Robert Parker (*Polytheism, op. cit.*, p. 434) qui parle d'un nouveau mythe inventé : « On inventa même un nouveau mythe qui lui permit, en vrai modèle pour les éphèbes, de se sacrifier pour son pays. »

55. Première représentation sur le trône d'Amyclées, à la fin du vi^e siècle avant J.-C. : Pausanias III 18.13.

56. *Iliade* II 546-551 ; *Odyssée* VII 80.1.

57. C'est des années 490 que l'on date le plus ancien lécythe représentant, non pas encore les Kékropides, mais Gaia tendant un enfant à Athéna en présence de Kékrops et d'un homme tenant une phiale à la main (*LIMC* Ge 13, *LIMC* Erechtheus 928 n° 1) ; une coupe de 470 montre, quant à elle, les Kékropides, mais cette fois sans Érichthonios : scène B de la coupe à figure rouge de Francfort, Liebieghaus, St.V.7 (*LIMC* Aglauros, Herse, Pandrosos 13). Sur cette datation, du v^e siècle, du mythe des Kékropides en lien avec la naissance d'Érichthonios, voir H.A. Shapiro, 1995, "The Cult of Heroines: Kekrops Daughters", dans Ellen D. Reeder, *Pandora Women in Classical Greece*, Baltimore, Princeton University Press, p. 39-48.

que les sources antérieures ont disparu, le récit qui concerne la garde de la corbeille par des jeunes princesses locales a peu de chances de lui être antérieur⁵⁸. Par ailleurs, dans l'*Ion* d'Euripide présenté au public en 422-421, le mythe de la garde de la corbeille est distingué de celui de la mort des filles, et le second formulé de manière interrogative⁵⁹. C. Sourvinou-Inwood suggère, par conséquent, que les mythographes du v^e siècle ont utilisé la figure déjà connue de la mort volontaire d'Aglauros, précipitée du haut de l'Acropole pour sauver sa cité, pour la transformer en mort involontaire, causée par Athéna pour punir la jeune fille en raison de sa désobéissance. Dans cette adjonction mythique, la nouvelle Aglauros revêt un caractère définitivement juvénile, qui n'était pas nécessairement attaché à l'ancienne Aglauros, fille de Kékrops devenue épouse et mère, et déjà prêtresse, une fonction réservée aux adultes d'Athéna Polias.

Cet argument repose sur l'idée que le mythe concernant la mort volontaire d'Aglauros pour sauver la cité en danger est plus ancien que le récit autour du bébé Érichthonios. Pour aller en ce sens, il faut repérer des indices d'un mythe autour de la guerre menée entre une armée de Poséidon et une armée d'Athéna, faisant intervenir Aglauros, et qui soient antérieurs au v^e siècle.

Aglauros dans la guerre entre Poséidon et Athéna

Le premier indice est sans doute le serment des éphèbes athéniens, un serment qui se présente comme ancestral (*patrios*) et dont le caractère archaïque a été relevé par la majorité des spécialistes, en dépit de la date de sa gravure (au iv^e siècle). Parmi les divinités prises à témoin pour ce serment de jeunes formés à combattre voire à mourir pour la patrie, on relève la présence d'Aglauros, Hestia, Ényô, Enyalios, Arès et Athéna Areia, cités avant Zeus et d'autres divinités, héros et héroïnes, puis éléments de la nature cultivée⁶⁰.

58. C'est l'opinion développée par C. Sourvinou-Inwood, *op. cit.*, p. 40.

59. Euripide *Ion*, 272-275 : « Elles ouvrirent le panier de la déesse... – Oui, mais aussi leur mort ensanglanta les roches... – Ah? et cette autre histoire, est-elle vraie ou fausse? », traduction de Léon Parmentier et Henri Grégoire, 1923.

60. L'inscription de ce serment, conservée sur une stèle de marbre découverte en 1932 a été publiée par Louis Robert, 1938, « Inscriptions du dème d'Acharnai », dans *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, p. 293-316. L'inscription portait, en plus du texte prononcé par les éphèbes, le serment apocryphe que les Athéniens auraient prononcé avant la bataille de Platées (479). On ne peut exclure que la mise par écrit du serment soit à relier au contexte précis des turbulences politiques de l'Athènes de la fin du iv^e siècle, ce qui en ferait, comme le serment de Dréros ou celui d'Itanos, à la fois un « texte de circonstance » et un texte usant de « formules traditionnelles » : H. Van Effenterre, « À propos du serment des Drériens », dans *Cretica Selecta*, Amsterdam, 1990, p. 219-224 (= *BCH* 61, 1937, p. 327-332). Sur le parallèle avec les rites de passage réalisés dans les phratries qui plaide pour une interprétation archaïque de l'éphébie : P. Vidal-Naquet, 2004 [1991], *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, p. 125-149 et 151-176 ; sur le caractère citationnel du serment, qui reprendrait donc des éléments bien plus anciens : J.-M. Bertrand, 2005, « Inscriptions dites fausses et histoire, en Grèce ancienne », *Revista de Historiografia*, n° 3, II, p. 78-85.

Le second indice est la présence de la prêtresse d'Aglauros dans des rituels qui paraissent liés à des commémorations de l'ancienne rivalité entre Éleusis et Athènes car mettant en jeu le héros Skiros⁶¹. Pausanias explique que sur la route d'Athènes à Éleusis se trouve le lieu-dit Skiron qui porte le nom du héros éleusinien, un devin originaire de Dodone qui fonda au Phalère le sanctuaire d'Athéna Skiras et qui fut enterré, par les Éleusiniens, à l'endroit dénommé Skiron, car c'est là qu'il trouva la mort au cours de la guerre qui opposa les Éleusiniens et les Athéniens sous le règne d'Érechthée⁶². La célèbre promenade de la prêtresse d'Athéna Polias et du prêtre de Poséidon Érechthée (auquel le lexicographe ajoute le prêtre d'Hélios), sous un auvent porté par des membres du *génos* des Étéoboutades, a également un lien avec ce mytheme⁶³. La procession, sans doute dirigée vers un sanctuaire de Déméter et Korè, suggère que le thème de la guerre entre Athéniens et Éleusiniens, représentés respectivement par Athéna Polias et Poséidon Érechthée, a été intégré dans les cultes depuis bien longtemps⁶⁴. Sourvinou-Inwood considère qu'Aglauros est la première prêtresse d'Athéna Polias⁶⁵, ce qui est pourtant loin d'être confirmé par les sources, ce qui l'inscrirait dans l'histoire ancienne de la guerre contre Éleusis. Enfin, dit-elle, Aglauros reçoit des offrandes lors de différentes fêtes ayant lieu à Phalère, sans doute au sanctuaire d'Athéna Skiras, et probablement pendant les Oschophories⁶⁶. Cela suffit-il ?

61. Le nom est également porté par le brigand mégarien du golfe Saronique, Skiron, qui précipitaient les voyageurs dans la mer (Strabon IX, 1, 4 ; Plutarque, *Thésée* X, 1 ; Pausanias I, 44). C'est également le nom d'un héros de l'île de Salamine, elle-même également nommée Skiras, et abritant un sanctuaire d'Athéna Skiras : voir P. Ellinger, 1993, *La Légende nationale phocidienne*, Paris, De Boccard, p. 77.

62. Pausanias I, 36,4 ; Philochore *FGrHist*328F 111.

63. Lysimachides *FGrHist*366 F3 = Harpocrate s.v. *skiron* : « Lycurgue dans le discours *Au sujet de la prêtresse*. Skira est une fête célébrée par les Athéniens et d'où dérive le nom du mois Skirophorion. Ceux qui ont écrit sur les mois et les fêtes d'Athènes, parmi lesquels Lysimachides, disent que le skiron est un grand auvent. Quand il est porté, la prêtresse d'Athéna, le prêtre de Poséidon et le prêtre d'Hélios marchent dessous, de l'Acropole à un lieu-dit Skiron. Les Étéoboutades le portent. C'est le signe qu'il faut construire des maisons et faire des abris, puisque c'est le meilleur moment de l'année pour les constructions. » Lysimachides écrit sous Auguste.

64. Voir pour les sens variés de la fête des *Skira*, ou Skirophories, H. W. Parke, 1977, *Festivals of the Athenians*, Cornell University Press, p. 156-162 ; P. Ellinger, *La Légende*, op. cit., p. 83-84 ; R. Parker, 2005, *Polytheism and Society at Athens*, p. 172-177. C. Sourvinou-Inwood, 1997, « Reconstructing Change: Ideology and Ritual at Eleusis », dans M. Golden et P. Toohey (éd.), *Inventing Ancient Culture? Historicism, Periodization and the Ancient World*, Londres, p. 132-164.

65. C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 30 et 49-50.

66. *Ibid.*, p. 152-154.

Ambivalence psychologique ou synthèse de deux récits ?

S'il n'est pas aisé d'affirmer, à partir d'indices ténus, que le mytheme autour d'Aglauros, prêtresse d'Athéna et sacrifiée volontaire pour sauver sa cité, est antérieur à celui concernant la kourotrophie d'Érichonios, il est clair en revanche qu'Aglauros focalise deux mythes différents. L'héroïne n'est donc pas ambivalente en elle-même, par nature (sous-entendu féminine). La contradiction apparente qui traverse le personnage héroïque serait plutôt le résultat de la superposition de deux récits qui n'ont pas grand-chose à voir l'un avec l'autre : Aglauros adulte (fille puis épouse et mère) est la représentante d'Athéna dans la cité, aux côtés des premiers rois, souvent Kékrops sinon Érechthée. En tant que telle, elle assiste ou succède immédiatement à la victoire d'Athéna sur Poséidon et en est la garante humaine. À ce titre elle est le modèle mythique de la Praxithéa d'Euripide qui, épouse d'Érechthée, place la défense de la cité au-dessus des affects familiaux et se voit confier par la déesse victorieuse la fonction de prêtresse et le droit de faire les premiers sacrifices⁶⁷. C'est au titre de cette même fonction que l'Aglauros mythique meurt, sauvant ainsi la cité contre les revendications militaro-religieuses d'un Poséidon qui refuse l'arbitrage autour des dons divins (l'olivier et l'eau salée). Il serait tentant de lier ce mytheme avec la mainmise ancienne d'Athènes sur Éleusis, peut-être dès le VIII^e siècle. Cela expliquerait également pourquoi Aglauros intervient comme aïeule des Kérykes, un *génos* attaché aux cultes de Déméter et Koré à Éleusis⁶⁸.

Par ailleurs, Aglauros est également, et cette fois en tant que figure juvénile, la jeune fille qui s'attache à ses sœurs, en paire ou triade liée à la végétation ou la fécondité, permettant ainsi d'associer la jeunesse et l'enfance à l'ensemble de la cité. Parce qu'Aglauros est à la fois l'adulte qui défend la cité d'Athéna et la jeune fille promesse de renouveau, elle serait, dit C. Sourvinou-Inwood, davantage associée aux éphèbes, les jeunes hommes destinés prioritairement à défendre la cité, plutôt qu'aux filles, lesquelles se tourneraient vers Pandrosos⁶⁹.

L'Athénienne idéale et la citoyenneté

En quoi cette héroïne fournit-elle un modèle de comportement pour les Athéniens et les Athéniennes ? Quelles sont les caractéristiques qui sont

67. Euripide, *Érechthée*, v. 96-97 (éd. F. Jouan et H. van Looy, 2000, *Euripide. Tragédies* VIII. 2 *Fragments*, Paris, Les Belles Lettres).

68. R. Parker, *Athenian Religion*, p. 300-302 ; K. Clinton, 1974, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphie.

69. Sur ces partages de genre : C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 29.

mis en valeur et qui pourraient permettre de voir en elle une médiatrice entre des normes abstraites de comportements collectifs et une pratique individuelle?

Aglauros et la reproduction de l'identité athénienne

Nous repérons, dans un premier temps, la forte implication de l'élément féminin dans la reproduction de l'identité citoyenne, toujours pensée de manière bilatérale⁷⁰. Remontant jusqu'aux origines de la cité, les généalogies royales font une place fondamentale aux filles et aux épouses. Les femmes de la cité, qui n'est alors qu'une maison royale⁷¹, ne sont pas uniquement des points de jonction nécessaires à une reproduction dite, par certains, masculine: elles ont des qualités propres qui les identifient et justifient le désir qu'elles suscitent, auprès des dieux notamment. De ce point de vue, Aglauros, épouse d'Hermès, mère de Kéryx, ou épouse d'Arès et mère d'Alkippè, prend place aux côtés des célèbres héroïnes du monde grec parmi lesquelles Léto, Koronis, Sémélé, Alcène, qui, inscrites dans une généalogie locale nécessairement prestigieuse, ont suscité le désir divin et qualifié ainsi leur maison d'un prestige incomparable. Si, en raison des sources à notre disposition, cette réputation des mères nous semble davantage caractéristique de l'époque archaïque⁷², l'époque classique met également en valeur des qualités politiques pouvant être portées par les membres féminins de la cité: le soin des jeunes et la primauté donnée à l'intérêt collectif.

70. Suivant donc également la perspective développée par C. Calame, 2009, «Thésée l'Athénien au Metropolitan Museum of Art de New York: scènes étiologiques de légitimation et questions de méthode», dans D. Yatromanolakis (éd.), *An Archaeology of Representations. Ancient Greek Vase-Painting and Contemporary Methodologies*, Institut du Livre, A. Kaerdamitsa, Athènes, chapitre 6, p. 98-127, notamment à propos de la relation qui unit Amphitrite et Athéna avec Thésée et celle qui unit Gê et Athéna avec Erichthonios, p. 123-124.

71. Rappelons que les Athéniens sont désignés de façon métaphorique, par le terme d'Érechthéides, comme appartenant à la maison et filiation royale d'Érechthée: Pindare *Isthmiques* II, 19; Sophocle *Ajax* v. 202.

72. Les données épigraphiques concernant le recrutement des prêtresses signalent le rôle des aïeules dans ce processus: J. Blok et S. Lambert, 2009, «The Appointment of Priests in Attic *Gene*», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169, p. 95-121. La bilinéarité de la transmission des privilèges statutaires des *géné* se confirme au niveau de l'acquisition de la citoyenneté avec la loi dite de Périclès de 451-450: J. Blok, 2009, «Perikles' Citizenship Law: a new perspective», *Historia* 58, p. 141-70.

Aglauros kourotrophe ?

Si les épouses et les mères sont ainsi sollicitées et valorisées, il en est de même pour les jeunes, filles et garçons. Selon Pausanias⁷³, les deux à quatre jeunes filles choisies pour accomplir le rituel des Arrhéphories se voient confier un récipient fermé par la prêtresse d'Athéna. Elles descendent de l'Acropole et remontent ensuite avec de nouveaux objets cachés, sans que l'on sache lesquels ni qui les leur a donnés. Certes l'histoire rappelle celle rapportée par Amélasagoras du panier confié par Athéna aux Kékropides sauf que, dans le rituel, il n'y a pas d'interdiction de l'ouvrir. Par ailleurs, dans le rituel décrit par Pausanias, il y a échange d'objet(s) ou / et de récipient(s) entre le haut et le bas de l'Acropole, ce qui n'est pas le cas dans l'histoire de la kourotrophie d'Érichthonios. Enfin, ce rituel n'est jamais associé, dans nos sources, avec le mythe des Kékropides. C'est uniquement les parallèles que nous pouvons dresser entre les deux *scenari*, le fait que les jeunes fillettes sont choisies par l'archonte-roi (figure du roi Érechthée) et la mention de Pandrosos comme destinataire d'offrandes lors des Arrhéphories, citée dans deux inscriptions du I^{er} siècle avant J.-C. et de l'époque d'Auguste, qui incitent les chercheurs à rapprocher les arrhéphores des Kékropides⁷⁴. Rappelons, pour finir, que dans l'histoire désignée par les chercheurs modernes comme la kourotrophie d'Érichthonios, la participation d'Aglauros n'est guère valorisée puisque, contrairement à Pandrosos, elle désobéit à Athéna et, rendue folle (de terreur ou par punition divine), elle se précipite du haut des rochers de l'Acropole.

Le caractère kourotrophe d'Aglauros, dans cette version mythique, est donc très problématique, elle qui est, en définitive, une mauvaise gardienne du coffret précieux confié par la vraie kourotrophe, Athéna. Il en est tout autrement dans l'autre version du mythe d'Aglauros, celle qui la met en rapport avec la guerre et avec les garçons. Nous avons nous-mêmes présenté l'héroïne comme un modèle juvénile pour les éphèbes destinés à intégrer la phalange civique. Le fait qu'Aglauros soit une fille, une *parthénos*, pouvait expliquer, disions-nous, sa fidélité à l'*oikos* paternel, celui des Érechthéides, compris comme métonymique de la *patris* entière des Athéniens à l'époque

73. Pausanias I, 27, 3 décrit le rituel où entre deux et quatre fillettes de sept à onze ans, choisies par l'archonte-roi, s'installent sur l'Acropole pendant un an où elles participent au tissage du péplos offert à Athéna lors des Panathénées.

74. Les inscriptions (IG II² 3472 et 3515) montrent que Pandrosos est la deuxième destinataire des offrandes lors de la fête des Arrhéphoria, d'où l'idée admise que les Kékropides sont les prototypes des jeunes arrhéphores : P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, *op. cit.*, p. 92-93 et p. 97 : les Arrhéphories sont présentées comme le « mime du drame mythique ». Voir aussi R.T. Parker, *Polytheism*, *op. cit.*, p. 218-252 ; C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.*, p. 42-43 déconstruit très bien le raisonnement.

classique⁷⁵. La thématique des jeunes filles sacrifiées pour la patrie est particulièrement documentée et semble constituer un ensemble cohérent. Lorsqu'en 421 ou 411, Euripide met en scène l'*Érechthée* dramatisant la lutte entre Éleusis et Athènes aux temps du roi Érechthée, ce sont encore des filles qui font figure d'offrandes (à Perséphone) pour gagner la victoire, l'une désignée par l'oracle de Delphes et les deux autres volontaires au nom d'un serment juré entre elles⁷⁶. Il n'y a pas d'Aglauros mentionnée dans les fragments et Euripide évoquent ces jeunes anonymes sous leur nom divin de Hyakinthides. Leur mort pour la patrie leur vaut des sacrifices annuels de bœufs ainsi que des danses chorales, exécutée par les jeunes filles lors des Panathénées. Elles reçoivent des sacrifices avant toute bataille, des libations de miel et d'eau, et leur enclos sacré est interdit aux ennemis. La violation de cet interdit entraînerait la fin de l'autonomie des Athéniens et l'abandon de la tutelle d'Athéna sur la *polis*, ainsi que le rappelle Claude Calame⁷⁷. Il est possible que le thème de la *parthénos* offerte pour la salvation de la cité soit devenu à tel point populaire, comme le suggère C. Sourvinou Inwood⁷⁸, qu'Euripide l'utilise pour mettre en scène un sacrifice qui pouvait, dans une autre version du mythe, être réalisé par une / un adulte. Dans la vie « réelle » il est réalisé, sous la forme de la mort (involontaire mais consentie, au combat) par les hommes, jeunes ou moins jeunes. L'identification circule donc entre les protagonistes du drame d'Euripide et les auditeurs qui, en 422, se souviennent des mêmes mots qui ont été employés en 430-429 pour célébrer les morts de Potidée⁷⁹. Ici Aglauros suscite, ou est censée susciter, une émulation auprès des garçons.

75. V. Sebillotte-Cuchet, 2004, « La sexualité et le genre : une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la "virginité" des filles sacrifiées pour la patrie », *Métis* n.s. 2, p. 137-161.

76. Pour la date de l'*Érechthée* voir F. Jouan et H. van Looy, 2000, *Euripide. Tragédies VIII.2. Fragments*, Paris, p. 98-99 ; ainsi que C. Collard, M. J. Cropp et K. H. Lee, 1995, *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, Warminster, p. 155. Pour une analyse récente et détaillée de cet épisode : C. Calame, « Sacrifice des filles d'Érechthée et autochtonie. Fondations étiologiques dans l'Athènes classique », *Les Femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*, colloque, Paris, novembre 2007, en ligne (Classics@ issue 7) sur le site du Center for Hellenic Studies : <http://chs.harvard.edu>

77. C. Calame, « Sacrifice des filles d'Érechthée et autochtonie », *art. cit.*, développe tous ces aspects.

78. C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.*, p. 93-94.

79. CEG 10, ligne 5 : « L'éther a reçu leur esprit, la terre leur corps » qui résonne avec les mots de la tragédie : le pneuma des filles d'Érechthée va gagner l'éther et un culte s'établir sur leur tombe (v. 71-72). Voir C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.*, p. 77-79 et de la même, 1995, *Reading Greek Death*, Oxford, p. 194 et 202. Sur le parallèle entre le sacrifice des filles et la mort des garçons sur le champ de bataille : Euripide, *Erechthée*, v. 22-27.

Aglauros et les Athéniennes adultes

Dans la pièce d'Euripide, le héros éponyme, Érechthée, est celui qui meurt en compensation de la défaite de Poséidon. Il reçoit un tombeau cultuel et un statut divin puisqu'il tire de sa mort un nouveau titre: il est désormais honoré sous le nom de Poséidon-Érechthée, une manière de réintégrer à Athènes le dieu qui a toujours rivalisé avec Athéna pour patronner la cité⁸⁰. La prêtresse d'Athéna, nommée Praxithéa chez Euripide, correspond à celle que les lexicographes nomment Aglauros, à la fois prêtresse d'Athéna et mère des princesses du palais, les Kékropides⁸¹. C'est Praxithéa qui défend un programme patriotique résonnant parfaitement avec celui des éphèbes, ce que Lycurgue souligne dans son discours contre le traître Léocrate: il s'agit pour cette Athénienne, comme pour les jeunes hommes, de défendre les *thesmoi* institués, ceux des ancêtres⁸².

Dans le résumé que donne Philochore de l'histoire du suicide d'Aglauros, c'est l'appartenance à la maison d'Érechthée qui qualifie la bonne victime: l'oracle l'a affirmé, c'est «lorsqu'une personne de la maison d'Erechthée se tuerait pour la cité» que celle-ci serait sauvée. Et c'est ensuite Aglauros qui se désigne elle-même comme victime appropriée et volontaire (*hekousa*⁸³). De ce point de vue, une épouse, du moment qu'elle est fille du roi indigène (c'est la condition de la filiation qui est essentielle), est tout à fait qualifiée, même si elle est mère c'est-à-dire non vierge, au sens moderne⁸⁴. La liste des bonnes victimes pour les dieux qui défendent la cité est plus variée que ce que l'on dit souvent: enfant (Sosipolis⁸⁵), filles (Hyakinthides), garçons (Ménécée et Lophis en Béotie⁸⁶), femme adulte (Aglauros), homme adulte (roi Codros⁸⁷), tous appartiennent à la lignée civique ou au territoire, à laquelle d'autres, parce qu'ils ont décidé de s'y intégrer, volontairement, s'adjoignent: ainsi Cédipe

80. Il est possible que cette place plus importante faite à Poséidon, qui ne disposait sans doute que d'un autel dans le vieux temple d'Athéna Polias, devenu Poséidon-Érechthée par adjonction du héros royal indigène, ait un rapport étroit avec la politique maritime d'Athènes du v^e siècle et surtout avec le tremblement de terre des années 420 (Thucydide I, 23.3; III, 87.4; IV, 52.1) ainsi que le suggère C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths & Festivals*, op. cit., p. 76.

81. *Agaurides korai*: Euripide, *Ion*, v. 496. Ps. Apollodore, *Bibliothèque*, III, 180.

82. Lycurgue *Contre Léocrate*, 77 (pour le serment des éphèbes) et 100 (pour la tirade de Praxithéa).

83. Philochore *FGrHist*328 F 105 Jacoby, traduit ici en note 49.

84. Je renvoie à mon article dans *Mètis* où cette question est discutée. Une analyse récente de Claude Calame insiste davantage que je ne le fais sur les liens entre Éros, Aphrodite et les Kékropides: 2010, "Untimely Death for the Young Girl: Etiological Foundations and Initiation Practices in Classical Athens", dans J. Dijkstra, J. Kroesen et Y. Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity*, Leyde, Boston, Brill, p. 59-74.

85. Pausanias VI, 20.

86. Euripide *Phénicienne* 940-941, Pausanias IX, 33.3.

87. Pausanias I, 19, 5-6.

dans *Cedipe à Colone*⁸⁸. On ne s'étonnera pas, dans ces circonstances, de voir tant de femmes adultes tenir les armes pour les offrir aux jeunes hoplites qui s'apprentent à partir au combat : les mères, les épouses et les filles tiennent leur place dans le dispositif militaro-civique qui modèle le comportement citoyen. Tous, de manière différente, participent à la défense et la sauvegarde de la cité⁸⁹. En ce sens la participation cultuelle des femmes, comme celle des hommes, est fondamentale et ne constitue pas un chapitre séparé, pour des sphères qui leur seraient réservées en raison de « privilèges » liés à leur sexe.

La spécificité féminine ?

Dans l'interprétation généralement admise, les Plyntéria et les encore moins bien connues Kallyntéria, sont perçues comme liées à activités dites « de filles » : laver, ranger, décorer. Les lexicographes indiquent « qu'après la mort d'Aglauros les vêtements sacrés de la déesse n'ont pas été lavés (*mê pluthênai esthêtas*) et quand on les lava (*plutheisas*) ensuite le jour pris le nom de ce geste⁹⁰ ». Les rituels de ces fêtes mettent en scène, toujours selon les lexicographes, des loutrides (ou plyntrides⁹¹), des jeunes filles, « laveuses », qui imiteraient en quelque sorte à la fois le geste de la prêtresse d'Athéna prenant soin de la déesse et les gestes quotidiens de l'Athénienne idéale : laver et décorer la maison⁹². Les mêmes indiquent qu'aux Kallyntéria il s'agit de décorer les statues (sans doute la statue, c'est-à-dire celle d'Athéna) et que cette action revient à Agraulos (*sic*) car elle fut la première « étant devenue prêtresse, à décorer (*kosmêsai*) les dieux⁹³ ». On remarquera que ces deux fêtes sont associées à Athéna et à Aglauros seule, sans la présence de sa ou de ses sœurs. La mort dont il est fait allusion est donc très probablement celle qui implique le salut de la cité au bénéfice du culte d'Athéna Polias, et non celle de la désobéissance des sœurs gardiennes de l'enfant Érichthonios. Dans ces rituels, il s'agit de prendre soin de la statue de culte d'Athéna Polias, de la dévêtir, la laver puis la rhabiller (décorer). Les opérations

88. Cl. Calame, « Sacrifice des filles d'Érechthée et autochtonie », *art. cit.* et E. Kearns, *The Heroes of Attica*, *op. cit.*, p. 57-63 ainsi que *ead.* « Sauver la cité » dans O. Murray, 1992 [1990], *La Cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, La Découverte, p. 367-391.

89. Sur la question des femmes à la guerre, voir en dernier lieu P. Payen, 2011, « Femmes en guerre : peu de mots, des actes ? » *Pallas* 85, p. 31-41. Sur les mères armant leurs fils : F. Lissarrague, 1990, *L'Autre guerrier*, Paris-Rome, La Découverte, p. 43-47.

90. Photius, *s.v. kalluntéria kai pluntéria*.

91. Hésychius et Photius *s.v. loutrides*.

92. P. Brulé, *La Fille d'Athènes*, *op. cit.*, p. 113 : « Les Plyntéries peuvent être considérées d'une certaine façon comme le grand nettoyage du début de l'été, moment où toute la maison est soumise à l'activité purificatrice des femmes, activité domestique qui a son image dans le sacré, sur l'Acropole. Bien sûr, cette interprétation est loin d'en épuiser le contenu, mais il me semble important de privilégier dans ce commentaire les traits qui ont échappé aux analystes antérieurs. »

93. Photius, *s.v. kalluntéria kai pluntéria*.

conduiraient la statue de l'Acropole au rivage maritime de Phalère pour le bain rituel et impliqueraient une procession de retour pour la réinstallation de la statue dans son sanctuaire acropolitain⁹⁴.

Xénophon indique que le jour de la fête des Plyntéria à Athènes, la statue d'Athéna est entièrement recouverte et que, ce jour-là est considéré comme néfaste pour les affaires publiques, si bien que, en l'occurrence, le retour d'Alcibiade au Pirée précisément ce jour peut être interprété comme un présage particulièrement funeste⁹⁵. L'argument est repris dans la *Vie d'Alcibiade* de Plutarque qui donne certains détails concernant la fête : aux Plyntéria, dit-il, sont accomplis des « rites secrets (*aporrêta*) » par des membres du *génos* des Praxiergidai qui « enlèvent à la déesse toutes ses parures et la couvrent d'un voile⁹⁶ ». Un décret athénien, daté du v^e siècle, confirme les devoirs rituels du *génos* des Praxiergidai : celui de s'occuper des vêtements de la statue d'Athéna⁹⁷. Un autre décret, concernant le *génos* des Euenoridai, mentionne, pour la basse époque hellénistique, un rituel analogue réalisé dans le sanctuaire d'Aglauros, ce qui suggère que le rhabillage de la statue d'Athéna, lors des Plyntéria, fête connue pour être patronnée par Aglauros, pouvait avoir lieu dans son sanctuaire⁹⁸.

Puisqu'il s'agit de rites secrets, ayant lieu un jour néfaste, et puisque l'on sait par Aristophane que les femmes juraient entre elles par Aglauros⁹⁹, certains ont pensé qu'il s'agissait d'une fête réservée aux femmes. Dans ce genre de cérémonies, telles que les Thesmophories et les Skira, les femmes accompliraient des rites à symbolique sexuelle liés à une nature qui leur serait propre, opposée et complémentaire à celle des hommes¹⁰⁰. Or la manipulation

94. Cette interprétation, défendue par C. Sourvinou-Inwood (*Athenian Myths & Festivals*, *op. cit.* p. 160-175), est débattue : W. Burkert situe le « bain » de la vieille effigie de la Polias sur l'Acropole elle-même : W. Burkert, 1970, « Buzyge und Palladion », *Zeitschrift Für Religions-und Geistesgeschichte*, p. 356-368.

95. Xénophon, *Helléniques* I, 14.12.

96. Plutarque, *Vie d'Alcibiade* XXXIV, 1, trad. A.-M. Ozanam.

97. IG I³ 7, LSCG 15 ; Noël Robertson, 2004, « The Praxiergidai Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos », *GRBS* 44, p. 111-161.

98. S. Lambert, 2008, *ZPE*, p. 23. Il suggère également que la prêtresse d'Aglauros, choisie dans le *génos* des Salamiens à l'époque classique et haute époque hellénistique, ait pu devenir un privilège du *génos* mentionné ici, celui des Euenoridai.

99. Bion de Proconèse, *ibid.* Aristophane *Thesmophories* 533 et la scholie : « Car elles prêtent serment par Aglauros, et plus rarement par Pandrosos. Mais je n'ai pas trouvé qu'elles jurent sur Hésè. »

100. M. Detienne fait allusion à cette catégorie des fêtes de femmes dans « Violentes Eugénies », dans M. Detienne et J.-P. Vernant (éd.), 1977, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, p. 183-214, part. p. 183 : « Réservées aux seules femmes, et plus particulièrement aux épouses légitimes de citoyens, les Thesmophories assument dans la cité grecque, depuis le vi^e siècle au moins jusqu'à l'époque hellénistique, une fonction politico-religieuse dont la « race des femmes » se trouve directement investie par sa nature physiologique et par le privilège de fécondité. » L'opposition hommes / femmes est ici caractéristique d'un contexte social et culturel qui, au x^e siècle, a pensé la société comme structurellement organisée et divisée selon les critères de la sexualité de procréation.

de la statue de culte d'Athéna Polias et le fort enjeu politique – l'établissement (ou le rétablissement) d'Athéna à Athènes – suggèrent que les rituels impliquant Aglauros n'avaient rien à voir avec la nature physiologique des femmes ou avec leur fonction complémentaire dans la sexualité de reproduction mais plutôt avec leur statut d'Athéniennes.

Pourquoi les rites sont-ils secrets? Selon Christiane Sourvinou-Inwood, reprenant des interprétations déjà avancées par d'autres, les hommes sont exclus de ces rites (d'où leur caractère secret aux yeux d'un Plutarque) parce que, conformément à un usage rencontré ailleurs, aucun homme (adulte donc) ne peut voir Athéna nue¹⁰¹. Cette interprétation suit au plus près la description de la cérémonie donnée par Photius: elle est destinée à commémorer le deuil de la cité suite au décès fondateur d'Aglauros, morte pour sauver Athènes des ambitions de Poséidon, l'Éleusinien¹⁰². Le retour sur l'Acropole commémorerait le succès du sacrifice de l'héroïne: la cité est désormais tout acquise à Athéna qui a réussi à conserver son autorité face aux velléités de Poséidon. Le caractère secret du rite s'attacherait uniquement au rituel de dévoilement de la statue effectué par les femmes, un rituel inscrit dans un ensemble de rites destinés à célébrer le renouveau de la cité après la victoire d'Athéna, obtenue au prix de la mort de l'héroïne. La seule spécificité féminine serait d'avoir, en partage avec les déesses, un corps de femme, définition minimale du féminin.

Les femmes à Athènes sont exclues des assemblées délibératives, législatives et judiciaires, c'est incontestable. Seuls les citoyens dominent dans les affaires juridiques et politiques. Pourtant, les Athéniennes interviennent parfois politiquement: ainsi elles se révoltent contre la proposition faite par le bouleute Lykidas de collaborer avec les Perses en 480¹⁰³ et c'est encore une femme, la prêtresse d'Athéna, qui oriente le choix décisif de la résistance à Xerxès portée depuis Salamine par la nouvelle flotte athénienne¹⁰⁴. Plus tôt dans l'histoire de la cité c'est encore grâce à la complicité des femmes que les

101. C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*, op. cit., p. 187-189 rappelant le mythe de Tirésias aveuglé pour avoir vue Athéna nue ainsi que le rituel du bain de la statue d'Athéna dans l'Inachos à Argos.

102. *Lexicon*, s.v. *kalluntéria kai pluntéria* délivrant l'aition: «... après la mort d'Aglauros, les vêtements sacrés de la déesse n'ont pas été lavés (*mê pluthénai*) pendant un an, et quand on les lava ensuite le jour prit le nom de ce geste [...]. Aglauros (*sic*) fut la première qui, devenue prêtresse, a décoré / habillé (*kosmēsai*) les dieux». Poséidon est père des Éleusiniens selon Pausanias I, 38.6. On ne suivra donc pas l'interprétation admise par B. Holzmann, 2003, *L'Acropole d'Athènes*, Paris, Picard, p. 229, qui voit dans les Plyntéria «la commémoration solennelle, dans un but patriotique qui explique la participation des éphèbes, de l'évacuation et du retour de la statue de culte d'Athéna Polias lors des exodes des 480 et de 479». La fête devient alors une «fête militaire grandiose» commémorant les guerres médiques.

103. Hérodote IX 5.

104. Hérodote VIII 61.

Athéniens prennent Salamine: elles ont donné leurs vêtements à des jeunes hommes armés et les ont laissés les mimer célébrant les Thesmophories au rivage de Kôlias, près de Phalère¹⁰⁵.

Une telle implication des femmes, soulignant leur capacité à discuter et intervenir dans les affaires publiques, est mise en scène au théâtre. Certes cette mise en scène vise le plus souvent à ridiculiser les hommes mais elle pointe aussi le fait qu'hommes et femmes ne vivent pas dans des sphères séparées et non communicantes. Les Athéniennes font partie du corps des citoyens¹⁰⁶. Si on peut qualifier d'héroïne celle qui a accompli le rite la première, celle qui fournit la justification mythique du rite¹⁰⁷, alors Aglauros est parfaitement une héroïne: elle montre les gestes rituels aux loutrides, des petites filles qui sont ses correspondantes humaines, actuelles voudrait-on dire, comme aux femmes adultes qui épouseront des Athéniens et enfanteront des Athéniens, comme à celle qui sera choisie pour être prêtresse d'Athéna, comme à ceux qui se voueront, jusque dans leur mort, à ce qu'Athènes reste, toujours, la cité d'Athéna. Elle est une héroïne pour tous les Athéniens, pas seulement pour leur composante féminine.

Si les femmes sont partie prenante de la cité, l'interprétation d'une compensation imaginaire qui viserait à adoucir leur exclusion effective n'a plus grand sens. Cette interprétation repose sur un texte de Varron, repris par saint Augustin, qui relève d'une rhétorique antique (peut-être de l'époque hellénistique) organisant la société sur la différence des sexes. Il ne rend pas compte à lui seul de toute la réalité antique, plus complexe et moins caricaturale. Si les Athéniennes se trouvent au cœur du dispositif civique, comme les Athéniens, il n'y a pas de «paradoxe» à voir, parfois, des femmes intervenir comme Aglauros et comme Athéna dans les affaires militaires¹⁰⁸.

105. Plutarque *Vie de Solon* VIII, 4-5.

106. Voir l'article décisif de C. Patterson, 1987, "Hai Attikai: the Other Athenians", dans M. Skinner (éd.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*, *Helios*, n.s. 13 (2), p. 49-67.

107. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, *op. cit.*, p. 23.

108. Contrairement à l'opinion commune, cf. R. Parker, *Polytheism*, p. 399 à propos des Hyakinthides d'une part et d'Athéna d'autre part, ce qui nous renvoie à nos remarques introductives. Nous ne suivons donc pas son avis lorsqu'il explique qu'Aglauros est honorée en contexte guerrier pour pacifier la guerre: "Perhaps she is best seen as a feminine influence, in counterpoise to the aggressively masculine ideal set before the ephebes by Heracles", *ibid.*, p. 434.