

Identité culturelle, altérité et religions étrangères : exemples antiques de Mithra, Bendis et la Mère des dieux

Alain Blomart

La question générale qui est à la base de cette recherche est de savoir comment un peuple forme son identité culturelle¹. Il semble assez naturel qu'une société, comme tout individu, ait besoin, pour se définir, de déterminer ce qui la caractérise et, en même temps, la distingue des autres : il s'agit donc de savoir quelles sont ses propres normes et, pour cela, ses limites, ses marges.

Ce sont ces deux facettes complémentaires, normalité et marginalité, identité et altérité, autochtonie et étranger, que je propose d'étudier pour le monde gréco-romain et d'appliquer au domaine des traditions et des religions. Cette réflexion part d'un intérêt pour les cultes dits «orientaux», comme ceux de Mithra, la Mère des dieux (Cybèle), etc.

La première question qui s'impose, à mon sens, est de savoir si ces cultes avaient réellement une origine orientale. On sait en effet que l'appellation de «religions orientales» fut inventée par les modernes, et connut un destin considérable à partir de la fin du 19^e et au début du 20^e siècle grâce à l'emploi qu'en firent des historiens des religions comme Franz Cumont².

1. Cette recherche est issue d'un doctorat intitulé : «Le passage des dieux de l'Autre vers la Rome et l'Athènes classiques. Recherches comparatives et idéologiques sur les transferts de Junon Regina, Curitis, Caelestis, Cybèle, Bendis, Asclépios et des héros», résumé dans l'*Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses)* 105, 1996-97, pp. 511-516. Elle a pu être prolongée grâce à une bourse postdoctorale offerte par le Ministère espagnol de l'Education et de la Culture. Je voudrais aussi remercier chaleureusement les professeurs de l'Université de Barcelone, Carles Miralles, Jaume Pòrtulas, Xavier Riu, Natalia Palomar et Carles Garriga, qui m'ont fait des suggestions intéressantes et m'ont donné l'opportunité de présenter cette recherche lors de plusieurs cours et surtout d'une conférence à l'«Institut d'Estudis Catalans». Le présent article est la synthèse d'une étude plus détaillée qui sera publiée ultérieurement.
2. F.CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906. Sur l'historique du concept, voir R. GORDON, «Oriental Cults and Religion», in S. Hornblower et A. Spawforth, éd., *The Oxford Classical Dictionary*, 3^e éd., Oxford - New York 1996, p. 1075.

Des historiens contemporains continuent à l'employer, sans la remettre en question³, et pourtant, cette expression n'était pas utilisée dans l'Antiquité. Néanmoins, les Grecs et les Romains qualifiaient certains dieux d'«étrangers». Par exemple, les auteurs romains prétendaient que Mithra venait de Perse⁴. Un autre cas est celui de la déesse Bendis, officialisée à Athènes à l'époque de Périclès, qui était qualifiée de «thrace» par les auteurs grecs⁵. Mais le problème est le suivant :

Les cultes dits étrangers avaient-ils réellement une origine étrangère ?

Quand les Grecs qualifiaient un culte de «thrace», cette appellation étrangère avait-elle une valeur géographique, ou n'était-elle pas plutôt une métaphore, un stéréotype indiquant le caractère étrange —et non étranger— d'un rituel ? On sait d'ailleurs que le terme signifiant «étranger» en grec (*xenos*) voulait aussi dire «étrange» : la même ambiguïté se retrouve dans le terme latin «alienus» et dans l'allemand «fremd».

Le qualificatif d'«étranger» peut-il donc être métaphorique ? Cela ne fait pas de doute et d'ailleurs, un parallèle avec l'époque contemporaine permet de l'illustrer : nous utilisons tous, dans la vie quotidienne, des produits auxquels nous donnons un nom étranger sans qu'ils soient pour autant d'origine étrangère. Le stéréotype de l'étranger et l'intérêt pour l'exotique permettent bien souvent d'attirer plus de clientèle⁶.

Il me semble que ce n'était pas si différent dans l'Antiquité, toutes spécificités gardées. Par exemple, dans le cas du culte de Mithra, quelques spécialistes actuels⁷ ont montré que les prêtres romains, vers le 2e-3e siècle, attri-

3. R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 2e éd., 1992 ; G. SFAMENI GASPARRO, «I misteri di Mithra. Religione o culto», in J.R. HINNELLS, éd., *Studies in Mithraism*, Rome 1994, pp. 93-102. Pour une critique du concept, voir A. ROUSSELLE, «La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts ?», *Annales ESC* 44, fasc. 1, 1989, pp. 161-171 ; *eadem*, review of R. Turcan, «Les cultes orientaux dans le monde romain», *Annales ESC* 47, fasc. 1, 1992, pp. 445-449 ; J.-M. PAILLER, «Les religions orientales, troisième époque», *Pallas* 35, 1989, pp. 95-113 ; A. BLOMART, «Mithra: quoi de neuf en 1990 ?», *Journal of Roman Archaeology* 9, 1996, pp. 428-429.

4. Origène, *Contre Celse* 6,22-24 ; Hégémonius, *Acta disputationis Archelai cum Manete* 40, 5 éd. C.-H. Beeson (*Persa barbare*) ; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 5,1-2 (*Persae et magi*).

5. En particulier Hipponax d'Ephèse, fr. 125 ; Cratinos, *Thracés*, fr. 81 ; Aristophane, *Lemniennes*, fr. 368 ; Platon, *République* I 327a-328a et 354a ; Scholies de Platon, *République* 327a et 354a ; Xénophon, *Helléniques* II 4,11.

6. Pour se limiter à un seul exemple, une chaîne fameuse de cafés-restaurants aux Etats-Unis s'appelle d'un nom français, «Au bon pain», avec pour slogan «The French Bakery». Après une observation rapide, on se rend compte qu'aucun des produits vendus ne s'apparente à de la pâtisserie française. Il apparaît donc que les Américains ont utilisé un nom français car, dans leur imaginaire, la France évoque le bon goût et le savoir-faire.

7. R. GORDON, *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Aldershot - Brookfield 1996 (en particulier l'article «Authority, Salvation and Mystery in the Mysteries of Mithras»). Sur l'origine du culte à Rome ou Ostie, et non

buaien une origine étrangère exotique à ce culte pour attirer plus de public. Les prêtres de Mithra prétendaient en effet que Zoroastre était le fondateur du culte⁸, car ainsi ils donnaient une origine éloignée et prestigieuse qui servait à légitimer le culte et à en justifier les spécificités rituelles. L'iconographie habituelle de Mithra, que ce soit en peinture, sur les bas-reliefs ou en sculpture, montre toujours le dieu dans la même attitude (appuyé sur le taureau qu'il tue) et dans un même environnement (la grotte du sacrifice, deux personnages porte-flambeau, le soleil et la lune, et parfois les signes du zodiaque) : la plupart de ces représentations sont parfaitement romaines et attestées dans d'autres cultes romains de la même époque⁹. Seuls quelques éléments décoratifs sont parfois ajoutés pour donner une touche exotique : c'est le cas du bonnet, stéréotype oriental, et du pantalon orné de motifs colorés¹⁰. Mais ces éléments sont plutôt les signes d'une orientalisation volontaire que d'une réelle origine orientale qui n'est pas visible dans l'organisation du culte ni dans le rituel¹¹.

Un parallélisme assez surprenant avec un culte de l'époque contemporaine permet d'éclairer ce phénomène. Un «nouveau mouvement religieux» appelé «Mazdaznan» fut créé en 1900 aux Etats-Unis par un certain Zar-Adusht Hanish, un nom visiblement inventé pour donner une sonorité orientale¹². Le fondateur était en fait un Allemand qui se faisait passer pour le fils d'un ambassadeur russe de Téhéran et d'une princesse persane. Ce personnage prétendait amener la religion zoroastrienne originale, mais en réalité le culte qu'il créa était un mélange de techniques du type du yoga et du végétarisme, auxquelles s'ajoutaient quelques prières arabes (!). Ce culte est un bon exemple de religion créée à partir d'éléments autochtones mais pré-

Mystery in the Mysteries of Mithras»). Sur l'origine du culte à Rome ou Ostie, et non en Orient, voir R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein, 1984, pp. 75-77 ; M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, Munich, 1990, p. 32.

8. Porphyre, *De antro Nympharum* 6.

9. Pour des reliefs de Mithra, voir M.-J. VERMASEREN, *Corpus et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. 1, La Haye 1956, n° 75, 368, 693, 810 ; vol. 2, 1960, n° 1083, 1283, 1292, etc. Pour le thème du soleil et de la lune, voir p. ex. E. SANZI, «La coppia Sol - Luna nell'iconografia mitriaca, dolichena e cristiana : sovrapposizione o rielaborazione ?», in M. Cecchelli et G.L. Masetti Zannini, édd., *In labore virtus*, Rome 1993, pp. 175-182.

10. M.-J. VERMASEREN, *op. cit.*, vol. 1, n° 181. Pour des représentations du bonnet oriental attribué à Mithra, Attis, etc., voir R. TURCAN, *op. cit.*, planches V-VIII, XVIII-XXI.

11. Le sacrifice du culte de Mithra était romain, malgré quelques innovations : voir R. TURCAN, «Le sacrifice mithriaque : innovations de sens et de modalités», dans *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève 1981, pp. 341-380. Sur les noms des stades hiérarchiques et l'imagerie astrologique et hérique empruntés au monde gréco-romain, voir R. GORDON, *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Aldershot - Brookfield 1996, ch. IV et V. Le seul mot perse utilisé dans les inscriptions mithriaques (dans un but d'exotisme) est «nama», que l'on traduit par «Gloire à» et qui précède le nom des différents titres initiatiques dans le mithraeum de Santa Prisca : M.J. VERMASEREN et C.C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde 1965, pp. 155-158.

12. Voir J.-F. MAYER, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne 1993, pp. 154-160.

sentés comme étrangers. Il illustre aussi l'importation sélective d'éléments orientaux : il s'agissait d'exploiter l'imaginaire de l'Orient afin de satisfaire le goût d'exotisme et d'anticonformisme de certaines personnes en recherche spirituelle. Il existe d'autres exemples de mouvements religieux contemporains, comme la «Société théosophique» fondée au début du 19^e siècle à New York, ou le «New Age», né aux Etats-Unis dans les années 1970, qui déformèrent la philosophie orientale, notamment hindouiste, pour la diffuser à un public occidental : ils intégraient en effet des éléments orientaux dans une vision occidentale de type ésotérique et syncrétique. On peut encore citer la vision déformée du Tibet —magique, secret et inaccessible— qui alimenta les imaginations occidentales durant tout le 20^e siècle, ou enfin les techniques de yoga qui ont perdu leur fonction de sagesse qu'elles avaient en Inde pour devenir une gymnastique de relaxation à l'usage d'occidentaux¹³.

Voilà pour le monde contemporain, mais revenons au monde antique, où l'origine prétendument étrangère ne servait pas seulement à attirer plus de clientèle. Il existait également d'autres motivations.

Des cultes dits «étrangers» pour raisons politiques ? Le cas de la Mère des dieux

Récemment, Philippe Borgeaud a montré que la Mère des dieux était grecque à l'origine, et non orientale comme on le pensait auparavant¹⁴.

L'histoire de la Mère des dieux peut se résumer ainsi¹⁵ : son nom (*Meter theia* ou *theon*) était déjà mentionné en linéaire B et dans des inscriptions de l'époque archaïque¹⁶. Dans la littérature, son nom pouvait qualifier les

13. F. LENOIR, «Les spiritualités orientales en Occident», in F. Lenoir et Y.T. Masquelier, *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Bayard, Paris 1997, pp. 2373-2375 (sur la société théosophique) et 2385 (sur le New Age). Sur le Tibet ou les techniques de yoga, voir les pp. 2375-2378 et 2381.

14. P. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996, pp. 51-55. Quant aux auteurs qui ont attribué une origine orientale à la Mère des dieux, il s'agit en particulier de : H.A. THOMPSON, «Buildings on the West Side of the Agora», *Hesperia* 6, 1937, pp. 203-217; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, 3^e éd., Munich 1967, pp. 725-727 ; H.A. THOMPSON et R.E. WYCHERLEY, *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, 1972, pp. 29-38 ; H.S. VERSNEL, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Inconsistencies in Greek and Roman Religion, 1), Leyde - New York - Copenhagen - Cologne 1990, p. 107.

15. Pour l'histoire détaillée de la déesse, voir mon article «La Phrygienne et l'Athénien : Quand la Mère des dieux et Apollon Patrôos se rencontrent sur l'Agora d'Athènes», à paraître dans *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité* (Actes du Congrès de Besançon, avril 1999).

16. Sur le document en linéaire B et la documentation très ancienne d'Athènes et de Thèbes, voir N. ROBERTSON, «The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion», in E.N. Lane, éd., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leyde 1996, pp. 239-304, spéc. 240 et 242. Sur la présence

déeses Gaia —la Terre originale— et Rhéa —la mère des dieux olympiens : on en trouve des mentions notamment chez Homère et Hésiode¹⁷. A partir du 7^e siècle, deux nouveautés se produisent dans le culte de la Mère des dieux :

1) *le nom «Kybele»* (Cybèle) apparaît chez certains auteurs de la côte ionienne et éolienne pour qualifier la Mère grecque : il s'agit de Sémonide d'Amorgos (2^e moitié du 7^e siècle), Hipponax d'Ephèse (2^e moitié du 6^e s.), Charon de Lampsaque et Hérodote d'Halikarnasse (première moitié du 5^e siècle)¹⁸. Ce nom est en fait l'adaptation de l'appellation *Matar Kubileya* qui qualifiait une déesse de Phrygie, attestée par des inscriptions et des représentations sculptées sur rochers¹⁹. Plus tard, Pindare et Aristophane juxtaposèrent les deux expressions, «Mère» et «Cybèle»²⁰. Néanmoins, le nom de «Cybèle» resta peu utilisé dans le monde grec.

2) Certains *traits iconographiques* de la Mère phrygienne furent adoptés pour représenter la Mère des dieux grecque, qui ne possédait pas d'iconographie propre avant le 7^e siècle. Les traits repris furent l'attribut du lion, la position de la déesse et la forme de petit temple utilisée pour les bas-reliefs votifs. Si l'on compare les représentations phrygiennes aux reliefs ioniens et athéniens, on voit très bien comme les reliefs ioniens ont emprunté et adapté les traits phrygiens, avant qu'ils ne soient davantage «acculturés» par les artistes grecs du continent : cette assimilation se remarque dans le type de matériau utilisé —parfois le marbre— et dans la précision des détails²¹. L'iconographie de la déesse fut à tel point hellénisée qu'elle passe pour grecque, de même que sa mythologie continuait à être grecque, comme elle l'avait toujours été.

C'est seulement à la fin du 5^e siècle, à Athènes, que surviennent *deux changements importants* qui affectent le culte et le mythe de la Mère des dieux :

de la Mère des dieux à Thasos dès le 6^e siècle avant J.-C., voir F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, Tübingen 1983, pp. 308-309, n° 113-118.

17. Sur Gaïa mère des dieux olympiens, voir Solon, fr. 30, 4-5 (éd. GENTILI - PRATO). Sur Rhéa, considérée comme mère, voir Homère, *Iliade* 14, 203 et 15, 187-188 ; Hésiode, *Théogonie* 453-458 et 624-626.

18. Sémonide, fr. 36 (éd. West): *Kybēbos* ; Hipponax, fr. 125 et 167 (éd. Degani): *Kybēbē*, *Kybēlis* ; Hérodote 5, 102: *Kybēbē* ; Charon de Lampsaque, cité par Photios, s.v. «*Kybēbos: Kybēbē*» (voir aussi FGH, 262, F5). Sur la nomenclature grecque, voir M.J. REIN, «Phrygian Matar: Emergence of an Iconographic Type», in E.N. LANE, éd., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leyde 1996, p. 227.

19. L.E. ROLLER, «Phrygian Myth and Cult», *Source. Notes in the History of Art* 7, 3/4, 1988, pp. 43-47.

20. Pindare, fr. 80 (Snell), cité par Philodemos, *De pietate*, p. 19 (Gomperz) : [δέσπ]οι[αν] Κυβέ[λαν] ματ[έρα] ; Aristophane, *Oiseaux* 876-877 : ... καὶ φρυγίῳ / Δέσποινα Κυβέλη, στρουθί, μητέρα Κλεοκρίτου.

21. Pour des représentations respectivement phrygienne, ionienne et athénienne, voir F. NAUMANN, *op. cit.*, notamment les tables 5,2 ; 17,3 ; 30,1.

1) Son culte est revalorisé. Entre 415 et 406, un nouveau sénat (*bouleuterion*) est construit sur l'Agora, tandis que l'ancien sénat est transformé en temple de la Mère des dieux (*Mètrôon*)²², recevant également la fonction de dépôt d'archives publiques²³. A la même époque, une statue de la déesse est érigée dans son temple, vraisemblablement par le sculpteur Agoracritos²⁴. La littérature, elle aussi, confirme cet intérêt subit pour la Mère des dieux : dans les trente dernières années du 5^e siècle, et en particulier entre 415 et 405, son nom est mentionné dans huit ou neuf pièces de théâtre, en particulier d'Euripide, d'Aristophane et de Sophocle²⁵.

2) Toutes ces tragédies inventent un mythe à la Mère des dieux et lui attribuent un statut, des fonctions et un environnement qu'elle ne possédait pas ou qui n'étaient pas déterminés avec précision auparavant. Tout d'abord —et c'est le changement le plus important—, la déesse est désormais présentée comme une étrangère, venant de Phrygie²⁶. Ainsi, dans l'*Hélène*, Euripide situe la Mère des dieux dans un milieu forestier ou sauvage, en compagnie d'Artémis et des Nymphes des montagnes phrygiennes²⁷. De plus, Euripide attribue à la déesse une musique exotique et extatique. Dans les *Bacchantes*, la déesse est associée aux célébrations bruyantes de Dionysos²⁸. Enfin, dans l'*Hippolyte*, Euripide associe la Mère des dieux aux divinités de la transe, des marges et de la nuit, que sont respectivement Pan, Dictynna et Hécate²⁹.

22. Le *Mètrôon* d'Athènes est attesté en particulier chez Démosthène, *Sur l'ambassade* 129 ; *Contre Aristogiton* I 99 ; Eschine, *Contre Ctésiphon* 187, qui le citent comme lieu des décrets et des archives publiques (*koina grammata*) ; voir aussi *IG II²* 463, l. 28 (307/6 av. J.-C.).

23. Sur le nouveau *bouleuterion*, voir Aristophane, *Cavaliers* 475 et Xénophon, *Helléniques* 2, 3, 15ss. ; pour la datation, voir G. ROUX, «Aristophane, Xénophon, le Pseudo-Démosthène et l'architecture du Bouleuterion d'Athènes», *BCH* 100, 1976, p. 476. Pour l'hypothèse de la fondation du dépôt d'archives entre 409 et 405, voir A.L. BOEGEHOLD, «The Establishment of a Central Archive at Athens», *American Journal of Archaeology* 76, 1972, p. 28.

24. Plin l'Ancien, *Histoire naturelle* 36, 17. Bien que Pausanias, 1, 3, 5 et Arrien, *Périple du Pont-Euxin* 9, 1 attribuent la statue à Phidias, la plupart des chercheurs contemporains pensent qu'il s'agissait plutôt d'Agoracritos : notamment T. HÖLSCHER, «I successori di Fidias», in R. Bianchi Bandinelli, dir., *Storia e civiltà dei Greci*, vol. 3, t. 6, *La crisi della polis. Arte, religione, musica*, Milan 1979, pp. 379-380 ; F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele*, cit., 1983, p. 161.

25. Euripide, *Crétois*, fr. 472, 13 éd. Nauck (c. 430 avant J.-C.) ; *Hippolyte* 141-144 (428 av. J.-C.) ; *Palamède*, fr. 586 éd. Nauck (415 av. J.-C.) ; Aristophane, *Oiseaux* 876-877 (414 av. J.-C.) ; Euripide, *Hélène* 1301-1365 (412 av. J.-C.) ; Sophocle, *Philoctète* 391-395 (409 av. J.-C.) ; Euripide, *Bacchantes* 75-159 (405 av. J.-C.) ; un fragment d'une pièce de Diogène l'Athénien, datant de la fin du 5^e siècle (éd. NAUCK, pp. 776-777, fr. 1, mentionnant Cybèle) et un fragment d'un auteur inconnu (éd. KANNICHT et SNELL, p. 189, fr. 629, mentionnant la grande déesse phrygienne).

26. Euripide, *Crétois*, fr. 472, 9-15 (Nauck) ; *Hippolyte* 144 ; *Hélène* 1301-1303 ; Diogène l'Athénien, éd. Nauck, p. 776, fr. 1, 1-5 ; Auteur inconnu, fr. 629 (éd. KANNICHT et SNELL), lignes 4-9.

27. Euripide, *Hélène* 1315-1324.

28. Euripide, *Bacchantes* 58-59, 72-87 et 120-134.

29. Euripide, *Hippolyte* 141-144.

Ce développement et cette revalorisation soudains du mythe et du culte de la Mère des dieux ne sont pas fortuits. Ceci nous mène à la question la plus importante : quelle est la cause de ces changements subits ? Pourquoi une déesse qui a toujours été considérée comme grecque est soudainement repensée comme une étrangère ? Que se passe-t-il dans la société athénienne de l'époque ? Il semble que la réponse se trouve dans le contexte politique. Si l'on analyse la chronologie, on constate que la réinterprétation de cette déesse eut lieu en pleine guerre du Péloponnèse, plus exactement à partir de 412, une année cruciale où les Athéniens allaient perdre leurs alliés grecs d'Ionie³⁰. Les Athéniens se rendirent compte qu'ils risquaient l'abandon de leurs alliés, et tentèrent désespérément d'éviter cette défection qui risquait de leur faire perdre la guerre — ce qui d'ailleurs se produisit finalement. C'est pour cette raison que les Athéniens utilisèrent tous les moyens idéologiques et religieux possibles pour diffuser une propagande de parenté entre eux et les Ioniens. Nombreux sont les mythes inventés par les Athéniens, qui insistent sur les ancêtres et les dieux communs aux deux peuples³¹. C'est dans ce contexte, à mon sens, que des cultes comme celui de la Mère des dieux furent réinterprétés comme venant d'Asie Mineure. Peut-être certains Grecs se rappelaient-ils que l'image de leur déesse avait été empruntée à une iconographie phrygienne. En tout cas, les Athéniens n'hésitèrent pas à prétendre que la Mère des dieux venait de Phrygie, puisque cela servait leurs intérêts politiques. Pour que la démonstration soit probante, il faut rappeler que les différentes régions d'Asie Mineure, de par leur proximité géographique, étaient en général confondues par les poètes postérieurs à Homère, surtout les auteurs tragiques³². Les Phrygiens, comme le rappelle Strabon³³, étaient souvent amalgamés avec les peuples avoisinants. Situer la Mère des dieux dans une de ces régions d'Asie Mineure la rapprochait donc de l'Ionie, où se jouaient les enjeux politiques du moment : cela permettait de renforcer la propagande athénienne, qui se satisfaisait d'approximations topographiques³⁴.

30. Chios et Erythrée, puis Clazomènes et Milet conclurent des alliances avec les Spartiates : Thucydide 8, 14, 2 ; 8, 19, 1. Voir J.P. BARRON, «Milesian Politics and Athenian Propaganda c. 460-440 B.C.», *Journal of Hellenic Studies* 82, 1962, p. 2 (sur la défection de Milet) ; E. WILL, *Le monde grec et l'Orient*, vol. 1, *Le Ve siècle (510-403)*, 2e éd., Paris 1980, pp. 365-366 ; P. BORGEAUD, *La Mère des dieux* cit., 1996, p. 45.

31. Voir *The Oxford Classical Dictionary*, *op. cit.*, 3e éd., s.v. «Ion», «Ionians», «Codrus», «Neleus», etc.

32. Euripide, *Andromaque* 291, 363, 455 ; *Hécube* 4 ; *Troyennes* 531, 566 où l'expression Φρυγῶν πόλις (ou πατρίς ou γέννα) désigne la cité des Troyens.

33. Strabon 14, 3, 3 explique que les poètes tragiques confondaient les Troyens, les Mysiens et les Lydiens qu'ils appelaient «Phrygiens».

34. Il ne s'agit pas ici de nier l'opposition qui existait au 5e siècle entre les Grecs et les non-Grecs, comme par exemple les Phrygiens. Mais la reconnaissance de ces différences ethniques et culturelles n'empêchait pas des confusions géographiques ni des contacts commerciaux et culturels entre ces peuples, la meilleure preuve étant l'emprunt de l'iconographie phrygienne par les Ioniens : les influences d'une société à l'autre étaient constantes (voir p. ex. S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Milan 1989 ; W. BURKERT,

Différents cas de cultes dits étrangers

A travers l'exemple de la Mère des dieux, et également celui de Mithra vu plus haut, on voit bien que l'expression «dieux étrangers» pouvait être utilisée à des fins politiques et religieuses, et que l'origine étrangère d'un culte pouvait être partiellement ou totalement imaginée. Il est évident que certains cultes étaient réellement étrangers, mais il faut encore s'entendre sur ce que cela signifiait exactement. On sait par exemple que la statue de Cybèle fut transportée à Rome, par bateau, directement depuis l'Asie Mineure : on possède de nombreux textes, ainsi que des médaillons et des bas-reliefs, qui décrivent ce transfert officiel³⁵ ; mais, même dans ce cas-ci, cela ne veut pas dire que les prêtres et l'organisation du culte aient été importés tels quels depuis l'étranger³⁶. Dans d'autres cas, seul un élément du culte avait une origine étrangère, comme pour l'iconographie de la Mère des dieux grecque, empruntée à la Phrygie.

Enfin, il existait des cas où l'origine étrangère du culte ne se référait à aucun emprunt étranger, mais à un stéréotype ou à un jugement culturel. Ainsi peut-on citer le cas de Dionysos, que les auteurs anciens faisaient venir de Thrace ou d'Asie alors que l'on admet actuellement que ce dieu a été grec dès l'origine, car son nom est attesté dans des tablettes en linéaire B. Cette origine prétendument étrangère servait donc à expliquer l'étrangeté de Dionysos, ses excès de violence et l'anormalité de son public³⁷ : en effet, la fête des «grandes Dionysies» comptait, parmi ses participants, des jeunes, des étrangers et des femmes, c'est-à-dire les trois catégories sociales qui étaient exclues des droits du citoyen adulte et donc de l'identité telle que les Grecs la concevaient³⁸. Il est à présent accepté que Dionysos était «l'étranger de l'intérieur», le marginal de la cité.

The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age, Cambridge - Londres 1995).

35. Pour les textes, voir en particulier Varron 6, 15 ; Cicéron, *Les réponses des haruspices*, 27 ; Diodore 34/35, 33, 2 ; Strabon 12, 5, 3 ; Properce 4, 11, 51-52 ; Ovide, *Fastes* 4, 249-348 ; Valère-Maxime 7, 5, 2 et 8, 15, 3 ; Silius Italicus 17, 5-47 ; Stace, *Silves* 1, 2, 245-246 ; etc. Sur le médaillon de Faustine, voir R. TURCAN, *Numismatique romaine du culte métroaque*, Leyde 1983, pl. 14. Sur l'autel dédié à *Matri deum et Navi Salviae* (Rome, 1er s. apr. J.-C.), voir M.-J. VERMASEREN, *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, vol. 3, Leyde 1977, pl. 113.
36. Les auteurs parlent seulement du transport de la statue de la déesse et de son accueil par les autorités romaines : voir notamment Ovide, *Fastes* 4,345 ; Tite-Live 29,14,14.
37. On consultera notamment, parmi une bibliographie immense, M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente : la «xenia» dionisiaca*, Rome 1970 ; E. HALL, *Inventing the Barbarian : Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989, pp. 151-152 ; C.P. SEGAL, «The Menace of Dionysius : Sex Roles and Reversals in Euripides' Bacchae», *Arethusa* 11, 1978, 185-202 ; M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986, pp. 30-38 ; X. RIU, *Dionysism and Comedy*, Lanham, MD 1999, pp. 53-58 («Dionysus the Greek»).
38. Voir notamment N. SPINETO, «Giovani, stranieri e donne ai dionysia megala», *Studi e materiali di storia delle religioni* 62, 1996, pp. 621-634. Pour une définition de l'identité grecque, voir J.-P. VERNANT, *Entre mythe et politique*, Paris 1996, pp. 56-57 qui cite

En plus de Dionysos, il existe de nombreux autres exemples : les mystères d'Eleusis, dont nul ne conteste la spécificité grecque du rituel, étaient censés avoir été fondés par le Thrace Eumolpe. C'est Euripide qui fut le premier, dans *L'Erechthée*, à faire d'Eumolpe un fils thrace de Poséidon, et ce-la pour des raisons idéologiques : il s'agissait de déprécier Eleusis dans un contexte de rivalité politique avec Athènes. Une bonne manière était d'inventer une parenté entre Eleusis et les Thraces, dont on verra plus loin comme ils étaient associés à la fois à la violence et aux rites à mystères dans l'imaginaire grec³⁹.

Un autre exemple est celui d'Artémis Tauropolos, qui était honorée dans un sanctuaire situé à Halae Araphenides, sur la côte est de l'Attique, c'est-à-dire à la périphérie du territoire athénien. Son culte comprenait des rituels d'initiation violents et sanglants que devaient accomplir les jeunes gens. D'après le mythe, la statue et le culte d'Artémis Tauropolos avaient été apportés par Oreste depuis la Tauride (actuelle Crimée)⁴⁰. L'origine étrangère de ce culte semble bien avoir été imaginée par les Grecs pour en expliquer le caractère étrange et sauvage.

Un cas parallèle, emprunté cette fois au monde romain, est le culte de Diana Nemorensis, que la tradition rattachait également à Oreste et à la Tauride. Encore une fois, cette origine lointaine et «barbare» servait à justifier les rites sauvages qui étaient pratiqués en l'honneur de Diane à Aricie, près du lac Némi situé au sud de Rome. Dans ce culte, un esclave fugitif était autorisé à tuer le prêtre précédent afin de prendre sa place et d'être ainsi réintégré à la société⁴¹. Cette sauvagerie admise par les Romains était expliquée comme venant de l'étranger.

Ceci nous mène aux processus de construction culturelle par lesquels les Grecs, ou les Romains, attribuaient des traits d'altérité à certains dieux dont les rites et les fonctions sortaient des normes établies et pouvaient paraître étranges, sans qu'ils soient nécessairement étrangers.

La construction de l'altérité

L'altérité d'un culte et d'une divinité pouvait se manifester, me semble-t-il, à trois niveaux principalement :

comme critères : la masculinité, l'âge adulte, la participation civique, l'alimentation «civilisée et rituelle», etc.

39. I. CHIRASSI COLOMBO, «The Role of Thrace in Greek Religion», *Primus congressus studiorum Thracicorum*, Sofia 1974, p. 77 ; E. HALL, *op. cit.*, pp. 105-107.

40. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1447-1461. Voir notamment F. GRAF, «Das Götterbild aus dem Taurerland», *Antike Welt* 4, 1979, pp. 33-41.

41. Voir notamment F.H. PAIRAULT, «Diane Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée», *MEFRA* 2, 1969, pp. 425-471 ; M. MENICOCCHI, «Diana latina. Analisi delle tradizioni di Diana Nemorense», *Documenta Albana* 2 ser., 11, 1989, pp. 11-20 ; S. BOMBARDI, «Il santuario di Diana Nemorense : riesame di alcune problematiche relative al culto e alla storia del complesso», *Documenta Albana* 2 ser., 16-17, 1994-95, pp. 37-52.

1. *La topographie* : les Anciens localisaient souvent le temple d'un dieu étrange dans un lieu périphérique, qui indiquait symboliquement une certaine marginalité.

Par exemple, le temple de la déesse Bendis fut construit au port du Pirée —qui abondait en communautés étrangères au 5^e siècle⁴²— et, plus exactement, à l'endroit le plus extrême du port, juste devant la mer⁴³. N'était-ce pas une manière de symboliser topographiquement la marginalité de Bendis et de rappeler que le développement de son culte était associé à la colonisation des Athéniens en Thrace, bien au-delà des mers⁴⁴ ?

Un autre exemple est celui de la Mère des dieux qui, en plus de son temple sur l'agora d'Athènes (v. ci-dessus), en possédait un deuxième situé à la périphérie sud-est de la ville, juste à l'extérieur de la rivière Ilissos, qui marquait une frontière nette entre le centre et les confins d'Athènes. Le lieu-dit de ce deuxième sanctuaire de la Mère des dieux s'appelait Agrai, où d'autres temples de divinités des confins étaient localisés, comme ceux d'Artémis Agrotera et de Poséidon Helikonios⁴⁵. On sait par Etienne de Byzance que les Petits Mystères qui avaient lieu à Agrai consistaient en une «imitation» de l'histoire de Dionysos⁴⁶. Ceci permet de penser que la Mère des dieux, à la périphérie d'Athènes, était associée à un rituel dionysiaque, alors que la même déesse, sur l'agora, avait une fonction civique. Le contexte exotique de la Mère d'Agrai me semble pouvoir être mis en relation avec une représentation iconographique, comme on va le voir à présent.

2. *L'iconographie* : est l'endroit privilégié pour attribuer à une divinité des traits exotiques, «autres».

Un premier exemple concerne un vase attique, trouvé à Spina et datant d'environ 440-420⁴⁷. Il représente un dieu et une déesse assis côte à côte

42. Sur Bendis au Pirée, voir Platon, *République* I, 327a-328a. Sur le Pirée, voir R. GARLAND, *The Piraeus. From the Fifth to the First Century B.C.*, Londres 1987.

43. Par Xénophon, *Helléniques* 2, 4, 11 et Pausanias 1, 1, 4, on sait que le temple de Bendis se trouvait au port de Mounichie, à côté du sanctuaire d'Artémis Mounichia. Les fouilles ont d'ailleurs mis au jour divers murs et structures ainsi que différents objets attribués à Artémis (vases, statuettes, etc.) : voir L. PALAIOKRASSA, «Neue Befunde aus dem Heiligtum der Artemis Munichia», *MDAI(A)* 104, 1989, pp. 1-40.

44. Sur le contexte de colonisation et l'intérêt stratégique de la Thrace, voir en particulier M.-P. NILSSON, «Bendis in Athen», *Opuscula selecta linguis Anglica, Francogallica, Germanica conscripta*, vol. 3, Lund 1969, pp. 67-71 ; Z.H. ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom of Thrace : Orpheus Unmasked*, Oxford 1998, ch. 4.

45. Voir la carte réalisée par N. ROBERTSON, *Festivals and Legends : the Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto - Buffalo - Londres 1992, pl. 3.

46. Etienne de Byzance, *Ethniques* s.v. Ἄγρα καὶ ἄγραι χώριον ... ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. Pour la traduction «imitation de l'histoire de Dionysos», voir R. PARKER, «Dionysus at Agrai», *Liverpool Classical Monthly* 14, 10, 1989, pp. 154-155.

47. Sur ce vase conservé à Ferrara, voir F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele (op. cit.)*, n° 134, table 24 et pp. 171-175 ; C. BÉRARD et J.-L. DURAND, «Entrer en imagerie», in *La cité des images : religion et société en Grèce antique*, Lausanne - Paris 1984, p. 20, fig. 21c-f.

dans un temple : la déesse porte un petit lion sur le bras droit, tandis que le dieu a les cheveux ornés de serpents. Devant ces divinités, qui semblent bien être la Mère des dieux et Dionysos —et non Sabazios⁴⁸, des fidèles marchent en procession ; derrière eux, d'autres fidèles effectuent une danse extatique au son de la flûte, du tambourin et des castagnettes. Par cette ambiance exotique, le peintre insiste non pas sur l'origine prétendument étrangère de la déesse mais sur le caractère étrange de son culte et les rituels sortant de la norme grecque, qui lui étaient attribués (en particulier la transe).

Un deuxième exemple est celui de Bendis qui est fréquemment représentée avec les vêtements attribués aux chasseurs de montagnes de Thrace⁴⁹, c'est-à-dire un bonnet et une tunique en peau de bête. Elle tient une lance, qui est aussi l'attribut d'Artémis, à qui les artistes grecs semblent avoir repris ces caractéristiques ; d'ailleurs, Bendis figure parfois en compagnie d'Artémis, déesse de la chasse et de la marginalité⁵⁰.

D'autre part, sur une coupe attique datant de 440-430 avant J.-C., Bendis, représentée seule avec son costume habituel⁵¹ (courant dans une attitude de chasse, une lance à la main), est associée à un autre contexte, celui des banquets : cette déesse violente figure au fond du récipient et c'est donc cette image qui apparaissait au banqueteur au fur et à mesure qu'il vidait sa coupe. De plus, sur les autres côtés de ce *skyphos*, on aperçoit une scène dionysiaque où une Ménade lutte contre deux Satyres qui tentent de la violenter. Il me semble, dans ce contexte, que la présence de Bendis est là pour indiquer l'altérité, la sauvagerie et les dangers du banquet et du vin, comme on sait que les Thraces passaient pour des buveurs aux yeux des Grecs⁵². Pour renforcer cette interprétation, on peut rappeler que, sur

48. Pour l'identification de Dionysos, voir notamment C. BÉRARD et J.-L. DURAND, «*Entrer en imagerie*» cit., p. 26. Pour la thèse de Sabazios, voir notamment F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele* cit., pp. 171-175 et 312 (et le n° 134 pour la bibliographie); L.E. ROLLER, «Foreign Cults in Greek Vase Painting», in J. Christiansen et T. Melander, éd., *Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhague 1988, p. 513. Les arguments que l'on peut avancer contre l'identification de Sabazios sont l'absence d'attestation littéraire associant la Mère et Sabazios, et d'autre part l'absence de représentation iconographique de Sabazios aux 5e et 4e siècles (R.R. SIMMS, *Foreign Religious Cults in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, thèse, Charlottesville, Virginie 1985, p. 129) ; d'autre part, le tambourin, la flûte et le serpent ne sont pas l'apanage de Sabazios : ce sont aussi les attributs de Dionysos.

49. Xénophon, *Anabase* 7,4,4 ; voir aussi Hérodote 7,75.

50. J. BUROW, *CVA, Tübingen* 5, Munich 1986, table 21.

51. On sait qu'il s'agit de Bendis par comparaison avec une coupe attique datant d'environ 425, où la déesse porte le même costume et où son nom est écrit, du moins les trois premières lettres qui n'ont pas été effacées. Pour cette coupe, voir C. WATZINGER, *Griechische Vasen in Tübingen*, Tübingen 1924, p. 59, pl. 41 ; J. BUROW, *CVA. Op. cit.*, table 21.

52. Voir notamment G. VALTCHINOVA, «Maron et Maronée entre le vin et la beuverie (à propos des Thraces-buveurs et de la Thrace-pays du vin)», *Actes du 2e symposium international des études thraciennes*, Komotini 1997, pp. 263-272. Pour d'autres exemples iconographiques indiquant le lien entre Bendis et d'autres divinités de l'altérité (Hécate,

certaines coupes (en particulier les cornes à boire en forme d'animaux dionysiaques, tels le cheval et le bouc), les banqueteurs étaient parfois représentés avec un bonnet étranger pour insister sur leur statut distinctif, quelle que soit l'interprétation proposée, qu'il s'agisse d'aristocrates ou de soûlards ne respectant pas les règles codifiées du banquet⁵³.

3. *Les stéréotypes* : constituent un dernier niveau où l'altérité d'un culte semble pouvoir être inventée. Ce sont ces stéréotypes qui sont à la base du discours et de l'iconographie, que l'on vient d'analyser.

Si l'on approfondit l'exemple de Bendis, on s'aperçoit que toute la documentation que nous possédons sur cette déesse, bien que qualifiée de «thrace» par les auteurs grecs, ne provient pas de Thrace mais de Grèce, principalement d'Athènes⁵⁴. Il est donc justifié de se demander si le qualificatif de «thrace» attribué à ce culte ne reflétait pas davantage un stéréotype culturel qu'une réelle origine étrangère. Les deux seuls éléments qui peuvent être avancés en faveur de l'origine étrangère de Bendis sont le nom⁵⁵ et la présence de Thraces dans une des deux processions de la déesse⁵⁶. Mais me plaçant à un autre niveau que celui de l'origine, insaisissable, de la déesse, je constate que le rituel, l'organisation et la hiérarchie de son culte public fonctionnent comme ceux d'autres cultes grecs⁵⁷. On peut dès lors se demander si l'appellation de «thrace» ne signifiait pas autre chose ou plus que son origine, autrement dit quelles étaient les connotations que les Grecs associaient aux Thraces. Pour y répondre, il est utile de comparer avec d'autres dieux, comme Dionysos et Orphée, qui étaient fréquemment qualifiés de «thraces»⁵⁸. Ces trois divinités étaient associées, dans l'imaginai-

Pan, Nymphes), voir mon article «Une déesse nommée Bendis : réalité thrace ou création athénienne», à paraître dans les Actes du colloque de la Fédération internationale des Etudes Classiques (Kavala, août 1999).

53. Pour l'hypothèse des aristocrates, voir M. MILLER, «Foreigners at the Greek symposium», in W.J. Slater, éd., *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, 1991, pp. 59-81. Pour l'interprétation des soûlards, voir F. LISSARRAGUE, *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Rome - Paris 1990, pp. 141-149 et 210-231. Sur l'altérité du banquet et l'existence de vases à boire représentant des femmes et des étrangers, voir F. LISSARRAGUE, «Identity and Otherness : the Case of Attic Head Vases and Plastic Vases», *Source. Notes in the History of Art* 15, 1, 1995, pp. 4-9.
54. Voir la n. 5 pour les auteurs. Pour les vases et les reliefs, voir Z. GOTSHEVA et D. POPOV, «Bendis», LIMC, vol. 3, 1, 1986, pp. 95-97.
55. En plus des auteurs grecs, les linguistes modernes voient dans Bendis une appellation plutôt non-grecque : D. DETSCHEW, *Die thrakischen Sprachreste*, Vienne 1957, pp. 50-51 (pour la liste des inscriptions des colonies grecques de Thrace). C'est aussi l'avis oral de C. Watkins, linguiste de l'Université de Harvard.
56. Platon, *Rép.* I 327a-328a ; *IG II*², 1283-1284 (sur l'association de Thraces).
57. Il existait des *hieropoioi*, des *epimelētai*, des *grammateis*, des *tamiai* comme dans les autres cultes athéniens : voir notamment *IG II*², 1255, 1256, 1283, 1317, 1324, 1361. On trouve également, dans ces inscriptions de Bendis et dans le témoignage de Platon, la mention d'assemblées, de décorations honorifiques, de sacrifices nocturnes, de ventes de peaux d'animaux, de courses aux flambeaux, toutes pratiques athéniennes.
58. Sur les représentations d'Orphée comme thrace, voir F. LISSARRAGUE, «Orphée mis à mort», *Musica e storia* 2, 1994, pp. 269-307.

re grecque, à des actes et des rituels violents et magiques (dans le cas d'Orphée⁵⁹), ce qui indique qu'aux yeux des Grecs, la Thrace symbolisait le monde sauvage, primitif et de ce fait, pré-rationnel et mystique⁶⁰. La Thrace représentait l'altérité totale, le contraire de la culture grecque, civilisée et civique⁶¹.

Epilogue

Cette recherche a tenté de montrer que, dans l'Antiquité, l'origine étrangère servait souvent à justifier des différences sociales. On a pu constater que cette caractérisation étrangère pouvait être utilisée ou inventée pour différencier, positivement ou négativement, un groupe social. Ainsi, certains convives des banquets grecs se distinguaient en portant un bonnet étranger : il est probable que ce trait ait servi à attirer l'attention sur leur statut social différent des autres (qu'il s'agisse d'aristocrates ou d'ivrognes, en fonction de l'interprétation que l'on adopte). L'autre exemple qui a été mentionné est celui des fidèles romains du dieu Mithra, qui prétendaient que leur fondateur était le sage perse Zoroastre : cette origine vénérable et exotique servait vraisemblablement à différencier le culte de Mithra sur le «marché religieux», à expliquer certaines spécificités rituelles et à attirer une plus grande clientèle par des traits exotiques. Enfin, on a pu constater que, pour des raisons politiques, l'identité étrangère d'une tradition pouvait être manipulée par un peuple afin de justifier des alliances politiques, comme dans le cas de la Mère des dieux que les athéniens présentèrent comme une déesse phrygienne-ioniennne pour éviter l'abandon des alliés ioniens.

Cette manipulation ou cette réinterprétation d'une origine étrangère sont des phénomènes qui continuent d'exister à l'époque contemporaine. Ce n'est pas le lieu ici pour développer ce point en détail, mais le parallèle que j'ai pu établir entre le culte de Mithra et le culte de Mazdaznan, et d'autres «mouvements orientaux» actuels, met en évidence, au-delà des époques, un mécanisme commun qui consiste à présenter des rituels et des représentations autochtones comme étrangers, en l'occurrence orientaux, et ceci dans le but de distinguer un culte ou un groupe. Il a été montré par des sociologues actuels que l'origine étrangère n'était pas toujours un phénomène natu-

59. E. HALL, *Inventing the Barbarian* cit., p. 152 ; W.K. FREIERT, «Orpheus : A Fugue on the Polis», in D.C. Pozzi et J.M. Wickersham (édd.), *Myth and the Polis*, Ithaca - Londres 1991, pp. 32-48 mentionne la croyance en l'immortalité et certains rituels (initiation secrète, chamanisme, mystères).

60. I. CHIRASSI COLOMBO, *op. cit.*, pp. 71-80 ; C.P. SEGAL, «Violence and the Other: Greek, Female, and Barbarian in Euripides' *Hecuba*», *TAPA* 120, 1990, pp. 109-131.

61. Il suffit d'analyser les dieux qu'Hérodote retient pour décrire le panthéon thrace : Arès (la guerre), Dionysos (la folie), Artémis (la sauvagerie) et Hermès (le vol) ! Pour la définition de l'identité grecque selon J.-P. VERNANT, voir plus haut (n. 38).

rel, mais que cette identification pouvait être créée pour des raisons idéologiques ou par des différences sociales⁶².

De toute façon, que l'étranger existe ou non, l'être humain a besoin de limites pour définir son identité. Et, si cet étranger n'existe pas, l'humain l'imagine, simplement parce qu'il ne peut pas concevoir son identité sans se comparer aux autres. Cette idée a été fort étudiée par des philosophes comme Martin Buber, Emmanuel Lévinas et plus récemment Jacques Derrida⁶³. Cette conception, selon laquelle l'identité est impossible sans l'altérité était une idée que Platon développa dans le *Sophiste*, par la bouche d'un citoyen étranger. La déesse Bendis, de par sa présence au port d'Athènes —périphérique mais indispensable historiquement—⁶⁴, illustre, elle aussi, cette conception, et c'est pourquoi Platon commença son récit de la *République* —sorte d'anti-Athènes— par la description de la fête de cette déesse.

Par conséquent, même si le contexte change d'une époque ou d'une culture à l'autre, quelques-uns des mécanismes de construction d'identité et d'altérité restent souvent les mêmes. *Nihil novum sub sole*.

62. Je compte bien à l'avenir approfondir ces théories contemporaines. Mais limitons-nous ici à rappeler avec H. LE BRAS («L'illusion ethnique», *L'humanité*, jeudi 15 avril 1999, p. 31), qu'au Mali, les appellations ethniques (Bambara, Mandingue, Dioula) désignaient au départ des catégories sociales, telles que les paysans, les guerriers, les artisans. D'autre part, R. BASTIDE a montré, dans *Le prochain et le lointain*, Paris, 1970, p. 18, qu'au Brésil l'identité ethnique dépendait du statut social : selon un proverbe brésilien, un noir riche est un blanc et un blanc pauvre est un noir.

63. M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, 1923 ; E. LÉVINAS, *Entre nous*, Paris, 1991 et *Altérité et transcendance*, Paris, 1995 ; J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, entretien avec Anne Dufourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

64. M. AMIT, «Le Pirée dans l'histoire d'Athènes à l'époque classique», *Bulletin de l'Association G. Budé*, 4e série, 4, 1961, pp. 464-474.