

## Des mots et des choses

Histoire ancienne et tournant culturel

*About words and things: Ancient History and the cultural turn*

**Colette Jourdain-Annequin**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gc/3873>

DOI : 10.4000/gc.3873

ISSN : 2267-6759

### Éditeur

L'Harmattan

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2015

Pagination : 63-77

ISBN : 978-2-343-09186-0

ISSN : 1165-0354

### Référence électronique

Colette Jourdain-Annequin, « Des mots et des choses », *Géographie et cultures* [En ligne], 93-94 | 2015, mis en ligne le 07 avril 2016, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gc/3873> ; DOI : 10.4000/gc.3873

---

---

# Des mots et des choses

Histoire ancienne et tournant culturel

*About words and things: Ancient History and the cultural turn*

Colette Jourdain-Annequin

---

- 1 Depuis quelques décennies, en histoire comme en géographie, on parle de « crise »<sup>1</sup>. La validité des anciennes méthodologies et les procédés d'écriture sont remis en cause, les paradigmes interrogés. « Un criticisme confortable » auquel le postmodernisme n'est pas étranger, se traduit par l'abandon de certains concepts, la redéfinition des catégories d'analyse. On voit se dégager un nouvel horizon pour la recherche, renvoyant à la problématique du « tournant » qui, née dans le monde anglophone, a progressivement gagné les sciences de l'homme et de la société.
- 2 Sans doute convient-il de préciser ici, que cette notion a, pour les historiens, une dimension quelque peu différente de celle du « tournant culturel » des géographes. Elle s'inscrit dans un mouvement plus large (avatar tardif du structuralisme ?) de remise en cause de la démarche historique que légitimeraient l'émiettement des savoirs, l'interdisciplinarité, les interrogations sur la validité du discours de l'historien rendu suspect par sa rhétorique même (*linguistic turn*). Au-delà d'un questionnement sur le langage, sur la construction du propos, c'est toute une philosophie de l'histoire qui est soumise à question. Le « tournant », on l'aura compris, n'est pas qu'un tournant culturel.
- 3 Les spécialistes de l'Antiquité ont peut-être été moins sensibles que leurs collègues médiévistes et modernistes à cet aspect de la « crise de l'histoire », moins concernés sans doute car la spécificité de leur discipline et de ses méthodes d'approche, le caractère parcimonieux et discontinu de leur documentation les ont, depuis toujours, obligés à une démarche modeste, à une confrontation incessante des sources et des interprétations qui éloignent de trop de certitude... Par ailleurs, soucieux de tenir compte de l'écart entre notre vision du monde et celle que s'étaient forgée les Anciens, véritable représentation, « *Weltanschauung* » d'un monde qui dans une large mesure restait un monde enchanté, la culture était leur quotidien et leurs études leur montraient à l'évidence que, comme le dit Paul Claval, « l'économique et le social n'existent que comme catégories culturellement définies ». Ce qu'en revanche leur apprenaient les nouvelles exigences de l'analyse du

discours, c'est à mieux mesurer la portée des écrits antiques, de ceux des historiens pour qui, disait-on, il n'existe pas d'histoire économique mais seulement une histoire politique, à ceux des mythographes, beaucoup plus utiles qu'on ne le pensait à la connaissance des sociétés anciennes. Un « tournant » et « un tourment » dont on pourrait penser qu'il suit un chemin inverse de celui des géographes, mais qui, en réalité, invite tout aussi fortement à revisiter les relations variables qui se tissent entre les différentes instances de la vie en société, à cerner le rapport singulier qui se construit entre les mots et les choses.

- 4 Mon intervention qui, à l'évidence, parie sur la valeur heuristique des regards croisés, me paraît conforter fortement la pertinence de l'approche culturelle en géographie. Dans l'Antiquité, en effet, se dessine un rapport complexe au monde, médiatisé par la culture – une culture que nous aurons à définir – pour comprendre les relations qu'entretenait l'homme avec la nature, l'espace et le territoire.
- 5 En témoignent, c'est ce que j'essaierai de montrer, les mots, l'expérience et l'imaginaire des Grecs.

## Des mots pour le dire

- 6 Ce sont les mots qui disent les choses de la vie et la langue, on le sait, est toujours le véhicule d'une culture. Elle fait apparaître, à qui sait l'interroger, des structures conceptuelles que n'avoue pas toujours le discours. Or celle des Grecs appartient à la famille des langues indo-européennes, parlées dans ces sociétés anciennes qui, de l'Atlantique à l'Asie centrale et sur près de quatre millénaires ont forgé une part essentielle de notre héritage culturel.
- 7 Peut-être n'est-il pas inutile de dissiper, dès l'entrée, ce qui pourrait être un malentendu, car la notion d'indo-européen se ressent cruellement de l'expérience de la dernière guerre et de l'idéologie nazie qui l'a entourée de relents nauséabonds. Très vite, pourtant, grâce aux travaux captivants d'un Benvéniste dans le domaine linguistique ou d'un Dumézil sur les mythes, les institutions et l'idéologie appartenant en propre à ces peuples, le débat s'est dépassionné, est devenu scientifique et a prouvé d'ailleurs à quel point étaient grossièrement erronées les théories raciales qui avaient pu en être tirées. Si je crois nécessaire de faire cette mise au point c'est que les travaux de l'Institut d'Études Indo-Européennes de Lyon III ont fait renaître les passions. On peut sur ce problème renvoyer à la mise au point très nette de Bernard Sergent après la parution, en 1981, du « Que sais-je ? » de Jean Haudry, *Les Indo-Européens*.
- 8 Ce qui nous importe ici, c'est une évidence scientifique incontestable : la parenté d'un certain nombre de langues appartenant à des peuples parfois très éloignés dans l'espace – de la Bretagne à l'Inde védique – (constatation qui, à elle seule, ruine la « théorie » raciale). Les travaux d'Émile Benvéniste sont d'un intérêt capital, non seulement par les rapprochements qui le prouvent – par exemple derrière notre terme frère, le latin *frater*, le grec *phrater*, le german *bruder*, l'irlandais *brathir*, l'indien *brata* et au-delà la racine commune *bhrater* – mais parce que l'étude de certains mots pour dire les activités humaines démontre que, dès l'origine, la société est pensée comme un tout.
- 9 Un seul exemple, celui de l'échange qui pour nous appartient à la sphère économique : les termes d'achat et de vente ne se séparent pas de ceux qui disent donner et prendre, deux idées qui d'ailleurs sont liées dans la préhistoire indo-européenne. Ils se rattachent en

effet à une notion qui nous paraît aujourd'hui très différente : celle du don désintéressé. L'échange est un circuit de dons plutôt qu'une opération proprement commerciale ; il s'investit dans un contexte social, politique et il est bien souvent scellé par des manifestations religieuses et festives (même si ces manifestations n'engagent pas la collectivité tout entière comme dans le cas des sociétés premières étudiées par les anthropologues – je pense, entre autres, aux études de Malinowski sur les îles Trobriand).

- 10 De même, dans leur usage le plus ancien, les mots pour désigner le salaire : *misthos* en Grec (mais la racine *mizda* est commune au grec, au germanique, au slave et à l'indo-iranien) révèlent qu'avant de désigner le prix d'un travail ils signifiaient la récompense d'un exploit (et l'indemnité accordée au citoyen athénien pour participer aux assemblées politiques – le *misthos* – ne sera jamais tout à fait considérée comme un salaire !).
- 11 Deuxième constatation : l'importance du geste, de l'action : le latin *emo* = acheter signifie d'abord prendre, tirer à soi. Ce qui compte c'est le geste de l'homme qui saisit l'objet et le tire à lui. De même le grec *piprasko* = vendre signifie d'abord faire passer de l'autre côté... faire traverser la mer par exemple. Encore une fois c'est l'action qui compte d'abord : le transfert. Transfert aussi dans le cas du verbe *pernemi*, toujours utilisé pour désigner la vente d'êtres humains loin de chez eux comme esclaves. Bref les termes qui disent l'achat et la vente renvoient à l'acte concret du « faire » et ne se séparent pas de ceux qu'on emploie pour donner et prendre. Le sens économique du terme provient d'une restriction sémantique et Benveniste démontre de même comment, indépendamment et dans plusieurs langues – du latin à l'iranien en passant par le grec – les termes techniques pour dire la dette, le prêt et l'emprunt se sont constitués par spécification et différenciation de termes plus généraux ou relevant d'un autre ordre de représentation.
- 12 Quant au commerce, il reste très longtemps – c'est le titre d'un chapitre de Benveniste – « un métier sans nom » et, quand on le nomme, le terme choisi est intéressant : on connaît le sens de *negotium* en latin, formé sur le grec *ascholia* (a privatif) qui le définit de façon négative par l'absence de loisir... un loisir qui permettait – faut-il le dire ? – aux Grecs d'être de bons citoyens !
- 13 Un dernier exemple : dans la description de *La Germanie* (22) Tacite évoque les *convivia* des Germains, ces banquets qui, comme en Grèce – bien que sous une forme très différente – sont un élément capital de leur vie sociale. Les Germains y assistent en armes (rien de tel chez les Grecs !). On discute dans ces assemblées de la paix et de la guerre, du choix des chefs, on y conclut des alliances... Point de départ de ces fraternités qui se développent dès les VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles de notre ère sur les bords de la mer du Nord autour de célébrations communes et de banquets sacrés ; ensembles complexes à la fois religieux, économiques et juridiques avant d'être connus comme des groupements essentiellement économiques... appelés *ghildes* : assemblées liées par une même activité et des intérêts communs et offrant des services pour lesquels on acquitte un droit : le *geld*, dont le nom deviendra celui de l'argent.
- 14 On pourrait multiplier les exemples : tous prouvent que le vocabulaire de l'économie, dans ses origines, renvoie toujours au social, au religieux ou au culturel.

## Les choses de la vie : quand la terre était une déesse

- 15 Si nous passons des mots aux choses de la vie et, plus précisément à l'expérience grecque, c'est cette même solidarité que nous retrouvons... à l'époque archaïque faut-il préciser

car les textes de Xénophon, par exemple, évoquent, dès le IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, une réalité bien éloignée de celle que connaissait Hésiode.

- 16 Au début du VII<sup>e</sup> siècle, en effet, le « poète paysan » écrit pour son frère Persès qu'il juge bien insouciant, et, au-delà, pour les paysans de Béotie, *Les travaux et les jours*, un calendrier agricole et religieux mêlé de conseils pour survivre dans un monde dominé par les « rois, mangeurs de présents ». « Travail Persès, tu seras mille fois plus cher aux Immortels » tel est le leitmotiv du poème... une adresse qu'on trouve parfois exposée sous une autre forme : « qui ne travaille pas n'emplit pas sa grange ! » ou encore « la faim est partout la compagne de l'homme qui ne fait rien » (v. 302-303).
- 17 Un exemple de ses conseils pour le moment des labours et des semailles :
- « Priez Zeus chthonien et la pure Déméter de rendre lourd en sa maturité le blé sacré de Déméter, au moment même où, commençant le labour et tenant en main la poignée qui termine le mancheron (l'araire grec n'a qu'un seul mancheron) vous touchez le dos des bœufs qui tirent sous la clef du joug. Et que, derrière vous, un petit esclave avec un hoyau, donne du mal aux oiseaux en cachant bien la semence... Ainsi vous écarterez de vos pots les toiles d'araignée... et vous vivrez à l'aise jusqu'au clair printemps, sans jeter sur les autres un regard d'envie : ce sont bien plutôt les autres qui auront besoin de vous. »
- 18 Qu'on invoque les dieux avant de commencer les labours n'étonne guère... pas plus que le patronage de Déméter la déesse du grain. La présence de Zeus, le plus indo-européen des dieux grecs – Dyeus, le ciel lumineux – est plus surprenante mais elle n'est que la preuve du syncrétisme de la religion grecque et du souvenir d'un Zeus chthonien, né en Crète, le pays des divinités féminines, élevé dans une grotte de l'Ida et célébré par des danses qui sont de véritables charmes de fertilité.
- 19 Mais là n'est pas l'essentiel de mon propos : labour et semailles, des actions que nous dirions productrices, non seulement s'entourent de précautions religieuses mais sont données à voir comme des actes rituels, des actes qui, certes, appellent la protection divine mais surtout prolongent le travail des dieux. On comprendrait mal si on ne connaissait pas la représentation que se font les Grecs de cette réalité matérielle qu'est pour nous la terre.
- 20 La terre, en Grèce, c'est Gaia (ou Gè) et elle tient une place essentielle dans la *Théogonie* d'Hésiode qui raconte la genèse des dieux, c'est-à-dire du monde.
- « Donc avant tout fut Chaos » – un chaos qui n'est pas encore le désordre primitif mais le vide béant qui précède la vie – « puis Terre (Gaia) aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte aux vivants et Amour (Eros), le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir ».
- 21 Rien à voir avec le bambin, fils d'Aphrodite dont les Romains feront leur Cupidon, Éros est, chez Hésiode, une divinité primordiale, la puissance créatrice de toute vie, le principe d'union :
- « Alors Terre enfanta un être égal à elle-même, seul capable de la couvrir tout entière, Ciel étoilé (Ouranos) qui devait apporter aux dieux bienheureux, une assise sûre à jamais » et de leurs embrassements naissent « les hautes montagnes et les monts vallonnés, la mer aux furieux gonflements et l'Océan aux tourbillons profonds... ».
- 22 Bref les dieux et l'univers entier puisque, chez les Grecs, les dieux ne créent pas le monde, ils sont le monde.

- 23 Gaia, c'est donc la divinité primordiale parce que d'elle sont issus les dieux et l'univers de l'homme mais c'est aussi la terre noire, celle qui reçoit les grains et permet leur germination ; c'est la terre des récoltes, celle qui nourrit les hommes. Et c'est encore la terre des profondeurs (*chthon* a ce double sens), celle qui, en son sein, reçoit les morts.
- 24 On le voit, l'effort de l'homme n'est pas perçu comme un geste technique mais comme un acte, toujours le même, qu'il convient de répéter pour agir sur l'avenir (autre cause du blocage des techniques si souvent évoqué !). Comment parler d'une logique économique quand la seule évocation de Gaia renvoie aux origines du monde, aux mystères de la végétation, à ceux de la vie et de la mort. Dans cette optique, l'action de l'homme prolonge l'action divine : le monde des représentations a oblitéré la réalité.
- 25 Et c'est encore cette valeur symbolique de la terre qu'il faut garder à l'esprit pour comprendre la crise agraire de l'époque archaïque et la réforme de Solon qui, en 594, évite la *stasis*, la guerre civile. « Faisant face comme un loup – c'est lui qui le dit – dans la meute des chiens », il se pose en arbitre entre les deux partis. S'il n'accède pas aux revendications des *kakoi* (les méchants) qui réclament le partage des terres, l'*isomoiria*, il promulgue la *seisachtheia*, la levée du fardeau, autrement dit l'abolition des dettes. C'était mettre fin à la condition des hectémores, sur lesquels les puissants prélevaient 1/6 (ou 5/6 ?) des récoltes, c'était libérer les paysans tombés dans la dépendance et faire revenir à Athènes ceux qui, déjà, avaient été vendus à l'étranger.
- 26 On a conservé grâce à Aristote (puis Plutarque) le poème par lequel Solon justifie sa réforme et c'est encore la « terre noire », Gaia, qu'il convoque devant le « Tribunal du temps... pour porter témoignage », elle dont il a enlevé les bornes « en beaucoup d'endroits plantées ». Ces bornes ne sont sans doute pas des bornes hypothécaires, comme il en existera au IV<sup>e</sup> siècle, avec la mention du nom du créancier et du montant de la dette mais il ne fait aucun doute qu'elles aient marqué la dette puis la dépendance de celui qui les travaillait.
- 27 Solon libère la terre : « elle était esclave, maintenant la voici libre ». Une fois de plus on apprécie le glissement et le télescopage des sphères du social, de l'économique, du religieux.
- 28 On comprend mieux le paradigme de l'enchâssement, de l'encastrement (*embeddedness*) avancé par Karl Polanyi pour qui, avant la société capitaliste du XIX<sup>e</sup> siècle, il n'y a pas d'autonomie de l'économie. Et j'ai l'impression qu'ici, nos « tourments culturels » respectifs ne sont pas loin de se rejoindre car la discussion née des théories de Polanyi, appliquées avec quelque emphase à l'Antiquité par Moses. I. Finley s'ouvre sur un courant de réflexions désormais élargi à l'ensemble des sciences humaines, invitées à revisiter, elles aussi, les rapports fluctuants qui se construisent entre l'économie et les autres instances de la société.
- 29 En effet l'archaïsme a pu conforter cette idée d'une économie encastrée (*embedded*) dans le social, le politique et plus encore le religieux, conforter également cette idée d'une économie « substantive » qui se contente de satisfaire les besoins élémentaires de l'homme : se nourrir, se vêtir, se loger... mais Karl Polanyi, lui-même a découvert avec étonnement en Grèce un système de marchés connaissant et jouant de la fluctuation des prix. Les procès nous informent, par exemple, sur les spéculations qui menacent l'approvisionnement en blé d'Athènes comme ils témoignent aussi sur les pratiques de prêts curieusement audacieuses... autant de traits qui apparaissent d'ailleurs dès le V<sup>e</sup> siècle et pas seulement, comme il le pensait, à l'époque hellénistique.

- 30 Pour rester dans le domaine de la terre qui nous a occupés jusque-là – et qui pourrait sembler le plus immobile – la lecture de l'*Économique* de Xénophon donne à voir, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, un type d'agriculteur très différent du paysan d'Hésiode ou même de l'*autourgos* de l'époque classique : un grand propriétaire qui vit à la ville et qui, lorsque ses obligations de citoyen lui en laissent le loisir, se rend sur ses terres où il surveille ses esclaves. Ce gestionnaire rachète les terres laissées en friche soit par la négligence, soit par la gêne du propriétaire (ce qui était fréquent après la guerre du Péloponnèse), il les remet en valeur et les revend beaucoup plus cher. Cette spéculation sur la terre longtemps restée inaliénable, prouve que l'agriculture elle-même n'a plus grand-chose à voir avec l'activité du paysan d'Hésiode. Elle aussi est entrée dans l'ère de la chrématistique. On voit à quel point il serait fallacieux de traiter de l'économie grecque comme d'un tout invariant.
- 31 Les spécialistes de l'économie antique (Raymond Descat, Alain Bresson surtout) reprochent à ceux qui l'ont étudiée jusque-là de n'avoir vu en elle que le contrepoint négatif de l'économie capitaliste. Elle a fait l'objet, dit A. Bresson, d'une analyse par défaut. Lui-même refuse d'insister sur la dichotomie entre sociétés capitalistes maximisatrices et sociétés précapitalistes qui ne le seraient pas ; il affirme que les sociétés traditionnelles, loin de négliger la maîtrise des biens matériels en sont obsédées (et on a pu voir ici que le spectre de la faim amère planait sur l'œuvre d'Hésiode !). Ce n'est qu'en apparence que peuvent paraître irrationnelles sur le plan économique des conduites qui accordent tant d'attention aux dieux. On sait bien en effet, que, sur le plan symbolique, ce sont précisément les dieux qui sont perçus comme assurant la reproduction de la vie du groupe comme ils assurent aussi l'ordre cosmique et l'ordre social.
- 32 Le discours désormais, s'il s'insurge contre l'attitude traditionnelle qui refusait de faire de l'économie antique un objet d'étude (seul comptait l'*homo politicus*) ne remet pas en question, bien au contraire, la nécessité d'étudier aussi – et ensemble – le social, le politique, le religieux... et peut-on penser, la remarque ne vaut pas seulement pour les sociétés précapitalistes mais pour toutes les sociétés. Alain Bresson s'inscrit ainsi dans les perspectives de l'école néo-institutionnaliste de Williamson, et surtout de North dont il s'inspire beaucoup. Chez les économistes classiques, en effet, production et consommation concentrent toute la réflexion. Avec les néo-institutionnalistes, les « institutions » définies par North comme « toute forme de contrainte utilisée par les hommes pour régler leurs relations mutuelles » ne sont plus des éléments périphériques et marginaux mais bien plutôt le centre de la réflexion. Le cloisonnement entre institutions politiques ou religieuses et paradigme économique est aboli ; l'*homo oeconomicus* libre de ses choix et exerçant son libre arbitre n'est plus de mise : l'acteur économique, en effet, doit faire face à une multitude de contraintes. Et c'est un modèle multifonctionnel qui est proposé où les différents systèmes institutionnels (j'avoue que l'expression me gêne) assurent la reproduction :
- du tissu humain (la parenté) ;
  - de la vie matérielle (l'économie) ;
  - du contrôle des hommes (la politique) ;
  - de l'imaginaire symbolique (religion et autres conceptions idéologiques).
- 33 Bien entendu chacun de ces domaines n'a qu'une autonomie relative et tous retentissent sans cesse l'un sur l'autre.

- 34 Ainsi les institutions économiques spécifiques du monde antique ne sauraient être dissociées, dans leur étude, des autres institutions (politique, religion, parenté) ; elles n'étaient nullement irrationnelles mais répondaient simplement à des contraintes différentes de celles du monde qui est le nôtre. N'est-ce pas, en définitive, dans cet équilibre variable des contraintes, que s'exprime la culture d'une société ?
- 35 On a pu apprécier le poids de l'imaginaire symbolique sur la vie matérielle des Grecs. Leur imaginaire mythique, dont on connaît l'exceptionnelle fécondité, permet d'atteindre des réalités un peu différentes encore.

## Espace civique, espace symbolique et imaginaire mythique

- 36 Pour un dialogue avec les géographes j'ai choisi de traiter l'inscription de l'homme dans l'espace, celui de l'*oikos* (de la maison), celui de la cité, l'espace de l'*oïcouménè* enfin, espaces eux aussi éminemment symboliques et qui plus est structurés par un imaginaire mythique foisonnant.
- 37 L'espace grec est centré et, de ce centre – on ne s'en étonnera pas – une divinité est le symbole : Hestia, la déesse du foyer.
- « Dans les hautes demeures des dieux, comme dans celles des hommes mortels qui marchent sur la terre, (Hestia) a reçu en partage l'honneur et le privilège de siéger à jamais ». Zeus, en effet, expliquent les hymnes qui sont consacrés à la déesse, lui a accordé « au lieu de noces » le privilège de « trôner au centre de la maison ».
- 38 Elle est, tout simplement, l'autel-foyer. Son nom à l'étymologie indo-européenne évidente, vient d'ailleurs, comme Vesta en latin, d'une racine qui signifie « brûler ». Elle est ainsi le centre de l'espace domestique, fixée au sol comme le nombril qui enracinerait la maison au territoire de la cité, gage de stabilité et de permanence, gage de vie aussi puisque « sans elle il n'est pas de festin chez les hommes »... et il n'est pas non plus de sacrifice pour les dieux puisque l'un ne va pas sans l'autre.
- 39 Lorsque se développe la cité – et singulièrement la cité démocratique – Hestia devient aussi, tout naturellement, le foyer commun (*Hestia Koiné*) et symbolise le centre de l'espace civique ; Elle siège donc au Prytanée où résident les plus anciens magistrats : les archontes et où la cité tient table ouverte pour ceux des siens qu'elle veut honorer et pour les hôtes de marque qu'elle reçoit ; près de son autel sont affichées les lois, désormais écrites et communes pour tous, comme l'avait voulu Solon. Projection au sol d'un pouvoir déposé au milieu, là même où, dans la cité en armes on déposait le butin, elle est donc le cœur politique de la cité, la garante de l'isonomie des citoyens.
- 40 Encore faut-il s'entendre sur les mots – je me permets là une brève digression politique. Ce pouvoir est refusé aux étrangers et bien sûr aux esclaves, mais également aux femmes, épouses et filles des citoyens (un terme qui ne s'écrit pas au féminin !). Les hommes conduisent la cité ; les femmes ont, quant à elles, mission de la reproduire... et encore ! Il se pourrait que l'imaginaire civique – évidemment masculin – soit hanté par « le rêve d'une hérédité purement paternelle ». C'est ce que semblent avouer certains mythes, tel celui de l'autochtonie des Athéniens.
- 41 On connaît l'histoire de la naissance d'Erichthonios leur ancêtre mythique. Héphestos séduit par Athéna et plein de désir se précipite pour s'unir à elle mais la déesse vierge se refuse et la semence – le sperme – du dieu tombe à terre. C'est donc la Terre – on ne dira



jamais assez le rôle capital qu'elle tient chez les Grecs – qui la reçoit et donne naissance à Erichthonios. La terre civique (la scène se passe sur l'Acropole) est, elle aussi, source de vie, et les Athéniens, pourront se dire *gegeneis*, nés de la terre, autrement dit autochtones.

- 42 Pour Thucydide et de nombreux modernes après lui, ce mythe d'autochtonie prouve simplement que les migrations des âges sombres ont épargné Athènes : ses fils ne sont pas venus d'ailleurs. Une autre lecture, celle de Nicole Loraux par exemple, estime que le mythe d'Erichthonios « fonde la communauté civique sur un immense démenti infligé à la maternité des femmes » (p. 145). Et il est, effectivement, en Grèce des voix pour soutenir ce discours. Eschyle par exemple (*Euménides*, p. 658-661) :

« Ce n'est pas la mère qui enfante. Elle n'est que la nourrice du germe en elle semé.  
Celui qui enfante c'est l'homme qui la féconde ; elle, comme une étrangère,  
sauvegarde la jeune pousse ».

- 43 Ou, plus clairement encore Démosthène (*Epitaphios*, 4) qui rattache les Athéniens, nés de la terre, « chacun dans son individualité à un père et tous collectivement à la patrie ».
- 44 « La terre des pères se substitue à la mère » conclut Nicole Loraux. Dans ce club d'hommes qu'est Athènes, c'est bien le rêve d'une hérédité uniquement paternelle que le mythe, subrepticement, semble installer au cœur de l'imaginaire civique... une surdétermination des valeurs masculines qui aide à mieux comprendre, peut-être, les réalités politiques de la cité et les problèmes du *gender* que je n'ai pas à aborder ici. Je referme donc cette parenthèse pour revenir à l'espace de la cité.
- 45 L'espace, c'est le centre, le point fixe, l'intérieur, le clos (Hestia donc) mais c'est aussi l'ouverture, le passage, le mouvement, le contact avec l'autre, autant de valeurs représentées, elles aussi, par un dieu : Hermès qui, comme Hestia fréquente « les maisons des hommes » sans toutefois y séjourner. Une très belle étude de Jean-Pierre Vernant a montré la complémentarité des fonctions assumées par ces divinités : Si Hestia est installée au centre de la maison, Hermès, lui, n'est là qu'à la façon d'un messager, d'un voyageur venu de loin et prêt à repartir. Sa place est d'ailleurs près de la porte où il protège le seuil et repousse les malfaiteurs. Dans la cité, de même, c'est à l'entrée des villes, aux frontières des États qu'on le trouve. « Hermès passe », tel est le titre, particulièrement bien choisi, d'un livre de Laurence Kahn.
- 46 Deux fonctions divines qui se rapprochent et pourtant s'opposent et cette opposition si fortement perçue structure l'espace de la cité. Il y a les maisons des hommes, la ville (l'*astu* pour les Grecs) et en rapport étroit avec elle, la *chôra*, son territoire agricole. Plus loin c'est l'*eschatiè*, cet espace indéfini des marges frontalières que l'agriculture et la vie civique n'ont pas gagnées et qui sont le domaine des pasteurs, des chasseurs, des voyageurs et des dieux qui protègent ce monde un peu flottant : Pan, Artémis, Hermès... Les mythes surfent sur cette opposition, ils l'exploitent, la prolongent et l'étendent au monde connu des Grecs, à l'*oïcouménè*.
- 47 De tous ces mythes, celui d'Héraclès – que je connais bien – me paraît à cet égard exemplaire.
- 48 Un bref rappel : le héros soumis par l'inimitié d'Héra aux volontés de son cousin Eurysthée doit accomplir des « travaux » et, en particulier conquérir les bœufs merveilleux de Géryon dans la brumeuse et lointaine Erythie ; il doit aussi cueillir les pommes d'or gardées par les Hespérides « au chant sonore » et pareillement situées, chez Hésiode déjà, « au-delà de l'illustre Océan ». C'est à Gadès (Cadix) pour les prairies du

triple Géryon, à Lixos (au Maroc) pour le jardin des nymphes du soir qu'on finira par localiser ces deux derniers exploits terrestres du héros.

- 49 Géographie marginale, donc, aux bornes du monde connu des hommes ; géographie curieusement symétrique aussi, tant par rapport aux colonnes qu'Héraclès était censé avoir dressées lui-même pour mettre fin à ses travaux, que par rapport à cet axe horizontal sur lequel les Grecs voyaient le soleil se déplacer d'Est en Ouest, à ce « diaphragme » sur lequel, plus tard, leurs géographes allaient s'ingénier à mesurer la plus grande longueur de l'*oïcouménè*.
- 50 Le mythe d'Héraclès aux portes du soir (c'est le titre de ma thèse) peut ainsi se lire comme un mythe de l'espace. Mais, un peu comme les « cartes-images » de l'archaïsme (je pense à la carte ionienne) qui prennent en compte des mondes lointains et d'autant plus fabuleux qu'ils sont mal connus, il répond au besoin non pas tant de reproduire que de construire un espace dans lequel l'homme puisse se reconnaître. Mythe de l'espace il l'est, en effet, de multiples façons :
- Espace mythique de ces contrées imprécises où s'achève la quête du héros : prairie brumeuse de Géryon, le monstre infernal et, image plus souriante de l'au-delà, jardin des dieux où poussent les pommes d'or, gages d'immortalité, gardées par les nymphes du soir, les Hespérides.
  - Espace symbolique des confins où se rejoignent la terre et le ciel, où le jour cède la place à la nuit, où la vie cède la place à la mort. En ces « extrémités de tout », comme le dit Hésiode, se dresse « l'effrayante demeure de l'infernale Nuit » (*Théogonie*, p. 744-745), se dresse aussi « le domaine sonore du dieu des Enfers, le puissant Hadès et de Perséphone la Redoutable » (*Théogonie*, p. 767-768). C'est là le *Zophos* de Pindare, un espace marqué par les trois grandes peurs de l'homme : le vide, le noir, la mort.
  - Mais cet espace, c'est aussi l'espace repérable du voyage du héros (on parlera bientôt d'itinéraire). Une géographie qui progressivement s'enrichit des connaissances des Grecs, se charge de leurs aspirations et des préoccupations des auteurs qui réécrivent le mythe en fonction d'un horizon d'attente évoluant avec le temps. Mettant un terme à ses navigations « là où commence la mer inaccessible », plaçant deux colonnes au-delà desquelles « on ne peut aller plus avant », Héraclès marque les bornes occidentales de l'*oïcouménè* comme les errances de Dionysos en marquaient le terme oriental. C'est une frontière qu'il pose ainsi, frontière d'un espace revendiqué pour la civilisation. Et cet espace il le parcourt en tous sens, le marquant fortement du sceau de son passage : purifiant la Libye des animaux sauvages qui l'infestaient il la donne à l'agriculture ; il ouvre des passages, voire des routes, il fait naître des lacs ou les aménage et retouche même le détroit de Gibraltar. Pour permettre un meilleur exercice de la vie civilisée il fonde des cités, là où il n'en existait pas ; il fonde aussi des cultes, bien sûr, et partout où il passe il extermine « les scélérats et les despotes insolents ».
- 51 Bref, comme en Grèce il purifie, il pacifie, mais son action opère désormais dans un autre cadre : celui de l'*oïcouménè*. Il défend toujours contre le danger mais ce danger est désormais celui que représente la nature encore brute des pays barbares, les mœurs encore sauvages des Barbares eux-mêmes. Ainsi il ouvre la voie et assure la sécurité de ceux qui, après lui, viendront prendre possession des lieux et, s'il est toujours « le bienfaiteur et l'ami des hommes », c'est essentiellement au profit de ceux de son peuple : des Grecs dont il justifie les entreprises coloniales.
- 52 Le voyage d'Héraclès en Occident, enrichi et réinterprété par les colons est ainsi devenu le mythe d'un espace à conquérir et cette empreinte grecque que partout imprime le

héros, c'est l'empreinte de la cité : éliminant l'*agriotès*, la sauvagerie au profit de la vie civilisée, il étend, aux limites du monde connu l'opposition qui structure l'espace de la cité : l'*eschatè* dans cette perspective s'étend à tout ce qui n'est pas le monde civilisé : la Grèce et bientôt – car Rome saura, elle aussi, utiliser le mythe – le monde gréco-romain.

- 53 Le mythe s'affirme ici comme un véritable opérateur logique qui aide à penser l'espace mais dont on voit bien, aussi, comment il peut agir sur le réel en offrant aux Grecs, par exemple, un instrument idéologique d'une grande efficacité pour appuyer et justifier leurs entreprises coloniales.

## Conclusion

- 54 C'est sur l'expérience grecque que je voudrais conclure et, plus précisément en retrouvant les deux domaines que nous avons abordés ici : celui, en apparence très matériel, de la terre ; celui plus abstrait de l'inscription de l'homme dans l'espace, qu'il soit celui de la maison, de la cité ou de l'*oïcouménè*. On ne peut comprendre ces réalités si l'on oublie que les représentations qu'on s'en faisait alors sont des constructions culturelles ; qu'un filtre symbolique fait apparaître pendant des siècles, comme accordée par les dieux, la subsistance durement acquise par les mortels et donne l'espace comme structuré par la présence divine et hanté par ces héros qui y promènent leurs aventures.
- 55 L'expérience grecque n'est certes ni uniforme ni intangible mais au-delà de ses transformations, de son évolution, elle prouve, me semble-t-il, le poids très lourd que pèse l'imaginaire religieux dans le jeu des instances qui, pour North, interagissent et contraignent l'homme. Un imaginaire qui, comme le disait Cornélius Castoriadis non seulement permet de dépasser les certitudes du monde réel mais véritablement « participe à l'institution du social ».
- 56 C'est, bien évidemment, dire l'importance de l'approche culturelle, en histoire comme en géographie.

---

## BIBLIOGRAPHIE

ANNEQUIN Jacques, à paraître, « La "crise de l'histoire" : fausses questions et vrais problèmes. Quelques réflexions », XXXVI<sup>e</sup> colloque GIREA, Barcelone, 2013.

BENVENISTE Émile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, *Économie, parenté, société*, Paris, Ed. Minuit.

BRESSON Alain, 2007, *L'économie de la Grèce des cités*, t. 1, Paris, A. Colin.

CASTORIADIS Cornélius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

FINLEY Moses Immanuel, 1975, *L'économie antique*, Paris, Éditions de Minuit, [trad.fr. de *The Ancient Economy*, Berkley-Londres, 1973].

HARTOG François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Le Seuil.

- JACOB Christian, 1992, « La diffusion du savoir géographique en Grèce ancienne. Archaïsme et innovation, mythe et science spécialisée », *Géographie et cultures*, n° 1, p. 89-104.
- JACOB Christian, 1980, « Paysages hantés et jardins merveilleux : la Grèce imaginaire de Pausanias », *L'ethnographie*, LXXVI, n° 1, p. 35-67.
- JOURDAIN ANNEQUIN Colette, 1989, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et Histoire*, Besançon/Paris, Les Belles Lettres.
- JOURDAIN ANNEQUIN Colette, 1989, « De l'espace de la cité à l'espace symbolique : Héraclès en Occident », *DHA*, vol. 15, n° 1, p. 31-48.
- KAHN Laurence, 1978, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, F. Maspéro.
- LORAUX Nicole, 1981, *Les enfants d'Athéna, idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, F. Maspéro.
- NOIREL Gérard, 1966, *Sur la crise de l'histoire*, Paris, Belin.
- NORTH Douglass C., 1990, *Institutions, institutional change and economic performance*, Cambridge University Press.
- POLANYI Karl, 1983, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, [trad. fr. de *The great transformation*, New York, 1944].
- ROUILLARD Pierre (dir.), 2005, *Autour de K. Polanyi*, colloque de la maison René Ginouvès, Paris, De Boccard.
- SERGENT Bernard, 1995, « Penser et mal penser des Indo-Européens », in *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot.
- VERNANT Jean-Pierre, 1998, « Hestia-Hermès, Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *L'Homme*, 1963, n° 3, p. 12-50 ou *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1969, p. 97-158.
- WEBER Max, 1998, *Économie et société dans l'Antiquité*, intr. de H. Bruhns, Paris, Éditions La découverte.

## NOTES

1. G. Noirel, 1966, *Sur la crise de l'histoire*, Paris ; J. Annequin, (à paraître), « "La crise de l'histoire" : fausses questions et vrais problèmes. Quelques réflexions », XXXVI<sup>e</sup> colloque GIREA, Barcelone, 2013.

---

## RÉSUMÉS

L'approche culturelle en géographie peut paraître confortée par les études d'anthropologie historique conduites sur la Grèce archaïque. La langue le prouve dont le vocabulaire renvoie toujours au social, au religieux, au culturel. Même une activité productrice comme le travail de la terre, non seulement appelle la protection divine mais se donne à voir comme prolongeant

l'action des dieux... un imaginaire symbolique qui s'exprime tout aussi fortement dans les mythes inscrivant l'homme dans l'espace, qu'il s'agisse de celui de *l'oikos*, de celui de la cité ou de l'espace de *l'oikouménè*.

The cultural approach in geography may appear as reinforced by the studies of historical anthropology developed on Archaic Greece. The language proves it, since the words always refer to society, religion, culture. Even a productive activity as agriculture not only needs divine protection but also presents itself as an extension of Gods' action... a symbolic imagination that is equally strongly expressed through the myths inscribing man on space, as well for those dealing with the *oikos*, the city or the space of *oikouménè*.

## INDEX

**Keywords** : Ancient Greece, semiology, symbolic imagination, farming practices, space

**Mots-clés** : Grèce ancienne, sémiologie, imaginaire, pratiques agraires, espace

## AUTEUR

### COLETTE JOURDAIN-ANNEQUIN

Histoire et archéologie des mondes antiques, Université Pierre Mendès France, Grenoble  
Institut des sciences et techniques de l'antiquité,  
Université de Franche-Comté  
annequin3@wanadoo.fr