

Archéozoologie et pratiques rituelles : méthodes, matériaux et perspectives

De ce colloque novateur et instructif par bien des aspects, on ne saurait tirer de conclusions définitives. Les communications offrent un ample éventail de thèmes qui, bien que centrés sur les recherches ostéologiques et archéozoologiques surtout en pays grec, s'étalent largement dans l'espace et le temps : depuis le néolithique et l'Âge du Bronze dans les civilisations égéennes (Isaakidou et Halstead), jusqu'à l'époque des Vikings en Suède (Magnell), en passant par des trouvailles singulières dans l'Anatolie méridionale (XIII^e siècle, Popkin). Il serait donc imprudent de vouloir conclure définitivement devant une telle variété de lieux et d'époques. En revanche, cette variété incite à la réflexion, soulève des questions et enrichit la problématique.

Dans son introduction, G. Ekroth a très bien mis en valeur les importants bénéfices qu'apporte à l'étude de la religion grecque l'usage de ce (relativement) nouvel outil qu'est l'examen du matériel archéozoologique, auquel on prête, de plus en plus, attention pendant les fouilles des divers sites. Tout particulièrement, dans le cadre des pratiques sacrificielles et culinaires des Grecs, qui se trouvent au centre de nos préoccupations ici, la recherche minutieuse des ossements peut bouleverser, et de façon parfois significative, certaines idées reçues. Des idées, mais aussi des théories, des hypothèses, des représentations, construites, au fil des années, par la lecture des textes, des inscriptions, ou des images, une lecture qui, ne prenant pas souvent en considération et de manière *conjointe* ces trois supports, aboutit forcément à des généralisations, voire à des conclusions unilatérales et fausses.

Ainsi, pour souligner une des plus importantes avancées dans ce domaine, c'est grâce à l'archéozoologie qu'une multitude d'espèces animales marque sa présence dans des sanctuaires, au-delà des animaux domestiques habituels (bovins, ovins, caprins, porcins) qu'on sacrifie et mange dans un contexte rituel. Des espèces fort diverses, qui vont d'animaux domestiques, comme les chevaux, les mules, les ânes, les chiens ou les poulets, aux bêtes dites « sauvages », en passant par divers représentants du gibier—on devrait rouvrir un jour le dossier de ce que plusieurs hellénistes appellent « les animaux sauvages », en s'interrogeant, de nouveau sur le sens que les

Grecs donnaient aux termes *agrioi*, *agrioiotés*. Un monde animal varié, présent dans les sanctuaires, qui donc modifie fortement l'image que nous renvoyent généralement les textes, les calendriers sacrificiels, ou les documents iconographiques. Ce qui nous force à repenser les relations entre dieux, hommes et animaux dans l'acte sacrificiel, à reconsidérer le statut des « victimes » qu'on amène aux autels, à réfléchir sur la nature de la viande consommée dans un espace sacré.

Mais les profits qu'on tire de la recherche archéozoologique vont beaucoup plus loin, comme il ressort par ailleurs de ce que nous avons entendu et appris durant ce colloque. Quelques exemples, qu'on se borne à mentionner ici de façon très brève et schématique, pourraient mettre en évidence la contribution plus que positive qu'apporte la documentation archéozoologique à une meilleure compréhension des faits culturels grecs. En effet, il convient de rappeler que, pour la compréhension du sacrifice, la documentation littéraire, épigraphique ou même archéologique, au sens académique du terme, a peu de chances d'être renouvelée en profondeur. Au contraire, grâce au matériel archéozoologique qui ne cesse d'augmenter au rythme des fouilles, on peut, par exemple : établir certaines différences significatives, voire de vrais contrastes, entre les époques (cf. Isaakidou & Halstead) ; —observer que les modalités sacrificielles peuvent fluctuer ou changer non seulement d'un lieu à un autre, d'une région à l'autre (cf. Popkin, l'exemple de Kilise Tepe), mais au sein du même sanctuaire, d'un autel à l'autre (cf. Brun et Leguilloux, l'exemple du Sarapieion C à Délos) ; —comparer les similitudes mais surtout les divergences marquées entre différentes cultures, en ce qui concerne le statut et la place qu'elles accordent aux animaux (domestiques ou « sauvages »), et à leur traitement spécifique dans les pratiques rituelles (Magnell, Popkin) ; —remarquer enfin, ce qui est fort important, que l'analyse archéozoologique pourrait, nous semble-t-il, mettre en question certaines oppositions binaires, trop tranchées, qui continuent à prospérer, comme, par exemple, sacré/profane ou olympiens/chthoniens (cf., à titre d'exemple, les positions de MacKinnon ou de Scullion).

L'intérêt de l'archéozoologie est bien là : elle s'inscrit dans le sillage d'une déconstruction des catégories traditionnelles de la religion grecque et ouvre des perspectives pour dépasser cette déconstruction. Depuis *La cuisine du sacrifice*, ouvrage édité par J.-P. Vernant et M. Detienne, paru en 1979, les travaux sur le sacrifice ont été renouvelés du tout au tout : encore récemment, G. Ekroth, avec son livre sur *The sacrificial rituals of Greek hero-cults* (2002), a ruiné définitivement plusieurs idées *a priori* qui perduraient encore sur la distinction entre dieux et héros à propos du sacrifice. Jusqu'à ce livre, les cultes héroïques étaient présentés comme organisés autour de certaines pratiques—le sacrifice d'un animal au moyen de l'*eschara* ou du *bothros*, l'holocauste complet de la victime, la *théoxénia*, les liens avec le culte rendu aux morts—, qui auraient été bien différentes des pratiques rituelles réservées aux dieux ouraniens, reposant sur le *bómos*, la *thusia* et le *symposion*. Toute la science du XIXe siècle avait accrédité ces divisions, sur la base de sources exclusivement littéraires. Justement, après les travaux sur le banquet engagés par les historiens et les archéologues de l'École de Paris, les recherches de G. Ekroth ont dénoncé un mirage, né notamment d'une surestimation des sources d'époque tardive, romaines et byzantines, soumises à une rationalisation des pratiques culturelles inadéquates à l'histoire de la religion des siècles antérieurs. En définitive, c'est tout un modèle théorique fondé sur une opposition factice entre divinités olympiennes et divinités chthoniennes qui est remis en question, tant il semble en porte à faux avec la multiplicité des faits rituels et des pratiques sacrificielles. Les historiens aujourd'hui préfèrent une autre grille d'analyse, centrée sur la *thusia* comme sacrifice habituel indépendamment de la nature de la divinité concernée, même si, bien sûr, cette *thusia* peut être modifiée par des prescriptions spécifiques, en fonction du but recherché ou des circonstances. Le sacrifice est devenu une construction qui n'obéit en aucun cas à des règles de fonctionnement éternelles. Ce résultat a été obtenu par la reprise complète de la documentation textuelle.

Si la relecture pointilleuse des sources littéraires a permis ces dernières années de remettre en cause certains schémas théoriques (sacrifices héroïques, occultation ou non de la violence), elle n'a été possible que par une prise en compte systématique de la nature de la documentation utilisée et de la chronologie. Cette déconstruction progressive de la théorie—ou des théories—s'est accompagnée de la mise en avant de questions techniques et pratiques, les « technicalities » citées en introduction du colloque et pourtant décriées pendant longtemps par les chercheurs. Ces dernières années, l'analyse de plus en plus régulière de l'iconographie, en particulier vasculaire, avait déjà ouvert la voie à la prise en compte de la gestuelle (scènes d'ouverture de la carcasse et de découpe des animaux ...), des attitudes ou des postures (rapports entre

les fidèles, sacrificateurs et sacrifiants, et les divinités ...), des outils utilisés lors des sacrifices (objets de la mise à mort ou de la cuisine, question du stockage et de la conservation des viandes pendant ou à l'issue du rite ...). Bien des éléments pratiques qui alimentent la discussion théorique. Cependant il ne faut jamais négliger la nature de l'image : elle n'est qu'une construction partielle et partielle d'un rite et non l'exposition d'une réalité pratique, aussi soucieux des détails que soit le peintre et réaliste soit la scène. Ainsi ne doivent pas être sous-estimés : l'absence de certains éléments du rituel (absence de certaines formes d'autels bien attestées par l'archéologie, mise en avant d'un seul type de cuisson—le rôtissage), les effets de mode dans la production céramique ou la destination du vase, la diversité des productions (si les céramiques attiques représentent presque 80% des scènes de sacrifices sanglants, les autres productions—béotiennes, corinthiennes, siciliennes, lucaniennes, paestanes, apuliennes—mettent en images des rituels parfois fort différents qu'il faut alors mettre en série au sein d'un même corpus), l'impression d'uniformité d'un rite immuable, offrant ainsi le danger de simplement étayer une construction théorisée du sacrifice sanglant de type alimentaire. La faible représentation des ossements sur les vases—pour faire un lien plus direct encore avec le sujet du colloque—invite alors à des précautions méthodologiques qui s'appliquent au-delà de l'iconographie. Si l'on ne considérait, sur un corpus de presque 500 scènes, que la vingtaine de scènes de transport de « gigots mous », la trentaine d'autels portant un *osphus* dans le feu ou les cranes un peu plus nombreux certes mais indiquant avant tout un temps (celui de la fête) et un espace (celui de l'espace sacrificiel) et non tel type d'animal à sacrifier, on pourrait douter de la place prépondérante dans le sacrifice du partage exposé par le mythe prométhéen, fixant la part des hommes et des dieux, le statut spécifique de la viande et de certains os. Une lecture de la seule source iconographique, un vaste corpus pourtant, offrirait une compréhension erronée des rituels. De ce court constat, il faut tirer quelques conclusions permettant aux vases d'éclairer les pratiques sacrificielles grecques, émettre quelques souhaits méthodologiques qui peuvent sans nul doute être étendus à la documentation osseuse. L'image doit être lue dans son intégralité, aucun geste ne doit être isolé pour lui-même ; elle doit être replacée dans une chronologie, qui reconnaît non seulement un schéma général, mais qui est aussi soucieuse de la variété et des évolutions possibles. Mais surtout elle doit être confrontée aux autres sources à disposition, en évitant l'écueil d'une image « éternelle » face à des textes à la large chronologie. Le cas cité des sacrifices héroïques a bien montré combien la nature des sources était essentielle dans la réévaluation d'une question que l'on croyait pour longtemps (définitivement ?) tranchée. C'est donc parce

qu'elle est étudiée par des méthodes d'historien que l'image peut aider à la compréhension de la religion grecque.

Se pose dès lors la question de savoir comment, puisque les catégories traditionnelles sont obsolètes, traiter la documentation archéologique ? Plus exactement, que nous apprend cette documentation, et en particulier la documentation archéozoologique ? Fr. Poplin a rappelé justement qu'un os a une forme, et qu'il s'apparente à une langue puisqu'il partage avec elle cette forme qui permet d'établir un vocabulaire, des articulations, des significations. Qu'espérer donc de ce langage : de simples études de cas, ou, mieux, une nouvelle taxinomie ?

Qu'il nous soit permis de faire quelques réflexions, de s'interroger sur certains aspects de cette nouvelle source si précieuse, de formuler quelques réticences, tout en laissant le champ ouvert à l'objection, puisqu'on sait bien que des certitudes ou des vérités absolues n'existent pas lorsqu'on s'aventure sur un terrain récemment tracé, qui reste encore mouvant.

Tout d'abord, s'il est vrai que le matériel archéozoologique constitue une source inestimable, susceptible de nous révéler ou, plutôt, de nous indiquer avec plus ou moins d'assurance certaines pratiques culturelles ignorées (ou presque) des textes et des images, il ne saurait pour autant être considéré, dans tous les cas, comme un témoignage direct et évident, susceptible de nous renseigner sans ambiguïté sur l'activité culturelle d'un lieu. L'expérience a montré que toute source, qu'elle soit littéraire, épigraphique, archéologique ou autre, n'est pas exempte d'incertitudes, voire d'erreurs. Plusieurs participants du colloque n'ont pas manqué de recommander la prudence. Car on a parfois à faire à des ensembles hétéroclites et inégaux, ou encore à une quasi absence d'informations sur certains sujets importants, comme, par exemple, le passage ou la présence d'animaux à l'intérieur de l'espace humain, ce qui constitue pourtant un élément essentiel pour l'organisation des habitats ou des sanctuaires (cf. surtout Gardeisen). De plus, selon l'avis même des spécialistes, lorsqu'on découvre un ensemble d'ossements, il n'est pas toujours aisé de distinguer entre un dépôt d'offrandes sacrificielles, un dépôt rituel, et un dépôt de rebus, ou un assemblage qui résulterait d'autres activités non religieuses.

Quoi qu'il en soit, pour que l'analyse archéozoologique puisse produire ses meilleurs fruits, elle doit être menée en collaboration et en comparaison avec les autres types de sources. Le principe de la convergence des sources est ici, peut-être plus qu'ailleurs, un impératif catégorique de la recherche scientifique. On éviterait ainsi (comme d'ailleurs le souhaite, entre autres, Magnell) les interprétations préconçues, ou des modèles pré-établis (contre lesquels s'élève, à juste titre, Gardeisen). Ce qui nous amène à rappeler, au risque de se répéter, deux faits non négligeables. Tout d'abord,

que pendant longtemps la quête d'un « modèle originel » du sacrifice sanglant grec, quête qui remontait parfois jusqu'aux chasseurs de la préhistoire, avait conduit souvent à une impasse. L'archéozoologie n'est pas le fil conducteur intemporel et objectif qui offrirait la remontée dans le temps vers une forme sacrificielle originelle. En outre, il convient de dire qu'on ne saurait se contenter d'explorer *un* seul type de sources si l'on veut saisir *les* sens de ce rite sacrificiel par excellence, si l'on veut essayer de définir *les* formes que revêt chez les Hellènes l'immolation d'un animal. En effet, pour appréhender, autant que faire se peut, la diversité des actes et gestes sacrificiels, on aura besoin de tous les supports disponibles, qu'il s'agisse de textes littéraires, de documents épigraphiques, iconographiques, ou numismatiques, mais aussi de données archéologiques auxquelles des dépôts fauniques viennent, depuis quelques années, prêter main-forte. En élargissant ainsi le champ de recherche, on voit mieux pourquoi on a plutôt affaire non pas à ce qu'on appelle unanimement *le* sacrifice grec, en le considérant comme un ensemble plus ou moins uniforme, voire invariable, mais à *des* sacrifices qui peuvent présenter souvent des aspects fort différents et très circonstanciés. L'archéologue des ossements doit toujours se faire historien, c'est-à-dire demeurer attentif aux moindres inflexions, aux plus petites variations de la documentation qui permettent de restituer le contexte de construction du sacrifice.

Le problème des catégories ne se limite pas au problème de l'utilisation des sources. Il convient de revenir rapidement sur une tendance qui se fait jour régulièrement dans les études sur les sacrifices grecs—tendance vers la distinction implicite entre deux catégories générales. D'un côté, on aurait ce qu'on appelle, au choix, des sacrifices « normaux », « ordinaires », « réguliers », « standard », fondés sur une « pratique commune », et de l'autre, des sacrifices qui auraient dévié de la normalité sacrificielle, des actes considérés plutôt comme « anormaux », « inhabituels », « extraordinaires », « marginaux », ou bien désignés parfois (en anglais, et à la suite de Jameson) comme « powerful actions ». Les spécialistes s'accordent plus ou moins pour reconnaître des sacrifices qui se pratiquent selon les normes, en suivant un schéma bien établi : on processionne, on fait des prières et des libations, on répand des grains d'orge, on tue l'animal, on brûle sur l'autel les parts destinées aux dieux, on mange *des splachna*, on consomme généralement la viande *in situ*, etc. Mais, ces mêmes spécialistes tombent moins d'accord, lorsqu'ils veulent définir ce qui rend un sacrifice « déviant », « inhabituel », « hors normes ». Sous ces qualifications, on mentionne d'habitude les holocaustes, les sacrifices purificateurs ou associés au serment, ceux qu'on accomplit avant une bataille, les immolations en l'honneur des morts ou des héros, mais encore les sacrifices humains.

Or, il ne semble pas que ce type de classification binaire aide beaucoup à la compréhension des sacrifices ou des rites de purification grecs, caractérisés par une grande variété de gestes et, souvent, par une extrême complexité rituelle. Une variété et une complexité difficiles parfois à percevoir, et qui sont dues, selon les cas, à des époques différentes, à des particularités locales, à des modifications provoquées par diverses raisons (décisions de la cité, introduction de nouveaux cultes, libéralités d'évergètes, etc.).

De ce point de vue, si l'on prend en compte ce contexte semé d'interrogations et d'incertitudes, on voit mal, par exemple, pourquoi un holocauste ne serait pas digne de faire partie des *thusiai* « normaux » des Grecs, sous prétexte (entre autres) que tout va à la divinité et rien aux hommes ; ou encore, lorsque le porcher Eumée tue un porc afin de restaurer Ulysse, tout en réservant, comme il se doit, le premier lot des viandes pour Hermès et les Nymphes (*Odyssée* XIV, 413–456), on ne comprend pas pourquoi cette immolation rituelle ne constituerait pas un « vrai sacrifice », sous prétexte qu'on n'y fait pas mention de consommation des *splanchna*, ou parce que les rites accomplis par Eumée ne correspondraient pas à nos « modèles standard » de la procédure sacrificielle. Mais, en fait, comment « standardiser », c'est-à-dire « uniformiser », encadrer, une réalité cultuelle si multiforme ? D'autant plus que les textes littéraires ou épigraphiques, qui décrivent un sacrifice ou qui se réfèrent, en bref ou en large, à l'activité sacrificielle des Grecs, mettent souvent l'accent sur *certaines* aspects de ces pratiques rituelles, aspects qu'ils veulent, pour une raison ou pour une autre, mettre en valeur. Ils ignorent, négligent ou passent ainsi sous silence, parfois même intentionnellement, d'autres facettes ou gestes de l'opération sacrificielle. On n'a donc presque jamais un tableau *complet*, brossé avec *tous* les ingrédients de ce rite fondamental de la religion grecque, pour qu'on puisse l'ériger en modèle, comme on le propose parfois. Ajoutons qu'au-delà des difficultés esquissées plus haut, on doit toujours faire la part des choses entre sacrifices publics, sacrifices à l'intérieur de l'*oikos*, ou sacrifices des particuliers accomplis dans un espace public, ce qui rend encore plus improductive la construction de modèles.

Finalement, on aimerait poser brièvement une autre question que l'écoute des analyses archéozoologiques, tout au long du colloque, a fait apparaître. Certaines de ces analyses font appel ou suivent de près diverses théories sur le sacrifice grec formulées, au fil du temps, par des spécialistes de la religion grecque. Mais la problématique portant sur les rites sacrificiels des Grecs, ainsi que sur les conceptions relatives aux divinités grecques, a beaucoup évolué pendant les dernières années, ce qui devrait être pris en compte pour l'interprétation du matériel archéozoologique. Plusieurs thèmes, en effet, sont repris et reconsidérés et continuent à stimuler la réflexion : on pourrait citer, à titre d'exemple, les notions de la violence

(et de sa prétendue occultation) ou de la culpabilité dans la mise à mort rituelle d'un animal ;—le *hiereion* et sa place dans l'économie générale du sacrifice, ses relations à la divinité ou encore son statut ;—la nature de ce qui revient aux dieux, aux hommes, ou aux agents culturels après la découpe de l'animal (on n'a pas fini encore avec le sens des termes *mèria* ou *mèroi*, comme le laisse entendre justement G. Ekroth vers la fin de son introduction), l'occasion également de réévaluer la place du sacrifice de type alimentaire dans la construction contemporaine d'un schéma théorique ;—la relation entre dieux et héros dans le contexte sacrificiel, ce qui a amené au réexamen de la formule « sacrifice héroïque » ;—le rapport entre sacrifice et purification, ce qui nécessite un nouveau retour sur le sens d'une autre expression-cliché, le « sacrifice purificateur ».

On pourrait, certes, allonger la liste des sujets, où la collaboration entre experts en archéozoologie et spécialistes de la religion grecque devient indispensable pour donner une vision plus accomplie et plus juste des rites sacrificiels en pays grec. Mais on souhaiterait, entre autres, que cette collaboration puisse clarifier davantage une question parmi les plus essentielles qui se posent de façon récurrente : comment choisit-on les animaux destinés aux différentes divinités, quels sont les facteurs qui déterminent ce choix, selon les lieux et les contextes ? En examinant les données littéraires, épigraphiques, iconographiques et même numismatiques, on s'aperçoit que la réponse n'est ni simple, ni univoque. C'est tout un ensemble de facteurs qu'il faut mobiliser, comme l'écosystème d'une région, le budget d'une communauté (par rapport au nombre de fêtes publiques, qu'elle veut célébrer), les raisons de prestige de divers donateurs ou évergètes, mais également la personnalité et l'histoire de la divinité honorée. Or, les données mentionnées plus haut ne suffisent pas pour que la réponse à cette question soit la plus complète possible. L'apport de l'analyse archéozoologique devient extrêmement utile, voire obligatoire, si on ne généralise pas à partir seulement des ossements (comme il arrive parfois), mais qu'on travaille—répétons-le—en synergie avec tous les outils que la culture grecque a laissés à notre disposition. En définitive, c'est à la condition d'être un historien que l'archéozoologue pourra apporter sa pierre à la compréhension si difficile du sacrifice dans les sociétés humaines.

STELLA GEORGOUDI
École Pratique des Hautes Études, Paris
Unité de recherche ANHIMA
2, rue Vivienne
Paris 75002
stgeorg@ehess.fr

VÉRONIQUE MEHL
Université de Bretagne Sud
4, rue Jean Zay
FR-56321 Lorient
mehl@univ-ubs.fr

FRANCIS PROST
Institut d'Art et d'Archéologie
Université Paris I-Panthéon Sorbonne
3, rue Michelet
FR-75006 Paris
francis.prost@univ-paris1.fr