

NICOLA CUSUMANO

Université de Palerme

Fabriquer un culte ethnique Écriture rituelle et généalogies mythiques dans le sanctuaire des Paliques en Sicile

Le sanctuaire des dieux Paliques en Sicile offre un dossier très riche à questionner pour ce qui concerne le rôle joué par l'écriture dans la définition de l'ethnicité. Même si les témoignages littéraires reconnaissent la nature « indigène » des Paliques, la présence de l'écriture, qui a pénétré dans les cultures locales par le biais de la colonisation grecque, exerce une fonction troublante et nous oblige à réfléchir sur les processus de contact et les changements identitaires que son existence provoque. L'analyse se concentre ici sur le serment ordalique (écriture rituelle) et sur les généalogies mythiques (stratégies discursives): cet ensemble paraît constituer un « dispositif » que le modèle du « Middle Ground » permet d'éclairer à bien des égards.

Building an ethnic cult. Ritual writing and mythical genealogies in the Sicilian sanctuary of the Palikoi gods.

The sanctuary of the Palikoi gods in Sicily provides scholars with a rich collection of information about the role of writing in definition of ethnicity. Literary evidence asserts the "native" nature of the gods. However, the presence of writing, imported into local culture through Greek colonization, plays a curious function. The fact invites one to think further about the processes of contact and the changes of identity due to the use of writing. The paper focuses on the ordeal oath (ritual writing) and on mythical genealogies (discursive strategies): this set seems to be a "device" that may be enlightened by the hermeneutic model of the "Middle Ground".

Cette étude envisage le rôle joué par l'écriture, en tant que pratique ritualisée, dans le sanctuaire « indigène » des dieux Paliques dont le culte se développe en particulier au premier millénaire avant notre ère.

Ma contribution vise trois objectifs : a) mettre à jour le contexte historique et archéologique ; b) établir un profil du culte, centré autant sur la présence de l'écriture que sur le jeu des échanges généalogiques qui expriment au fur et à mesure la qualité des rapports entre les dieux du sanctuaire et l'espace culturel grec ; c) conclure sur des éléments de réflexion générale qui engagent les enjeux méthodologiques impliqués par le sujet¹.

ENTRE « ETHNIQUE » ET « POLÉYQUE » : UNE DICHOTOMIE BRISÉE

Même si les processus de construction ethnographique en Sicile débutent dès les premiers contacts avec les colons grecs (VIII^e siècle)², c'est toutefois le V^e siècle qui joue un rôle prééminent : plusieurs changements politiques et représentations « ethniques » s'y entrelacent et composent comme une mosaïque complexe, surtout le long des frontières où les pratiques d'échange se caractérisent par une perméabilité ambivalente. Entre communication et conflit, une remarquable variété de formes de contact se manifeste pendant ce siècle, laissant une trace suffisamment profonde pour que l'historiographie antique, d'Hérodote et Thucydide jusqu'à Diodore, témoigne de son importance.

1. Mes observations finales sur le « Middle Ground » doivent un remerciement particulier à Corinne Bonnet, qui m'a généreusement permis de lire et de discuter avec elle son travail en préparation, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux des cités phéniciennes à l'époque hellénistique*. Ce texte a également bénéficié des observations attentives d'Aude Cohen-Skalli : qu'elle soit ici remerciée chaleureusement. Je reste, bien entendu, seul responsable des fautes éventuelles. Sauf indication contraire, toutes les dates sont données avant J.-C.

2. Voir surtout Rosa Maria Albanese Procelli, *Sicani, Siculi, Elimi. Forme di identità, modi di contatto e processi di trasformazione*, Milano, 2003 ; Corinne Bonnet, « Appréhender les Phéniciens en Sicile. Pour une relecture de l'« Archéologie sicilienne » de Thucydide (VI, 1, 1-2) », *Pallas* 79, 2009, p. 27-40 ; Calogero Micciché, *Mesogheia. Archeologia e Storia della Sicilia centro meridionale dal VII al IV sec. a.C.*, Caltanissetta-Roma, 2011.

J'ai choisi de présenter ici une synthèse de ce dossier à partir de ce qui semble en constituer le point de départ, c'est-à-dire la fondation de la ville de Paliké en 453. Diodore (XI, 88, 6), le seul témoin à en transmettre la mémoire, attribue l'entreprise à Doukétios, un aristocrate sicule qui profita de la chute des tyrannies à Agrigente (472) et Syracuse (465) pour fonder cette ville autour du sanctuaire des dieux Paliques : « [...] près du domaine sacré des dieux (τοῦ τεμένους) qu'on appelle les Paliques, il fonda une ville importante que, d'après les divinités nommées ci-dessous (ἀπὸ τῶν προειρημένων θεῶν), il appela Paliké »³ (notons le rôle d'éponymie joué par ces divinités). Paliké devient le centre d'une ligue « homoethnique », qui aurait dû réunir tous les Sicules entre eux, en opposition aux projets hégémoniques des Grecs de Sicile (« toutes les villes habitées par ce même peuple »). Cette ligue sicule – que Diodore appelle *sunteleia* (« en une seule confédération εἰς μίαν καὶ κοινὴν συντέλειαν ») – se présente comme une confédération fondée sur le sens d'appartenance à l'*ethnos* sicule : elle est sous-tendue par un système de perception de tributs, à l'imitation du modèle athénien de la Ligue de Délos. Si je souligne ce détail d'apparence anodine, c'est parce que cette modalité de perception du tribut a impliqué, à mon avis, l'enregistrement des tributs par l'écriture⁴, influençant son introduction même dans les pratiques culturelles du sanctuaire.

Le cas de Paliké n'est pas isolé dans l'histoire de la Sicile de cette période, puisqu'il fait partie d'un long processus qui court jusqu'aux dernières années du v^e siècle, provoquant, de façon paradoxale, l'affirmation radicale de distinctions ethniques et, en même temps, son affaiblissement et le déclin de l'ethnicité en tant que paradigme historiographique⁵. Après la défaite de Doukétios contre Syracuse et Agrigente (450) et la fin dramatique de son projet « homoethnique », la seconde étape de ce processus est centrée sur une autre fondation dont Doukétios, au retour de son exil en Grèce,

3. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, livre XI (tome VI), éd. et traduction Jean Haillet, Paris, 2001.

4. Nicola Cusumano, « Sul lessico politico di Diodoro: syntelesia », *Kokalos* 42, 1996, p. 303-312.

5. Pour la synthèse suivante et pour les références bibliographiques précédentes, je me permets de renvoyer à Nicola Cusumano, « Mots pour dire les mots. Interactions, acculturations et relations interculturelles dans la Sicile antique (v^e-I^{er} siècle avant J.-C.) », *Pallas* 79, 2009, p. 41-63.

est responsable avec un autre dynaste sicule, Archonide (XII, 8: [...] ὁ τῶν Ἐρβιταίων δυναστεύων). Il s'agit de la ville de Kalè Akté (446/4), sur la côte septentrionale de la Sicile: cette fondation témoigne déjà de l'abandon du paradigme «homoethnique» et de la participation des Grecs, à côté des Sicules, à la *ktisis* de la cité. Selon le récit de Diodore, le *leader* sicule abandonne Corinthe, lieu de son exil, avec d'autres colonisateurs (μετὰ τινῶν οἰκητόρων, XII, 8)⁶. Le modèle adopté est donc autant un modèle «politique» que celui d'une décentralisation de l'identité ethnique. En 403, un autre Archonide (probablement un descendant du précédent) fonde la ville d'Halaesa, non loin de Kalè Akté (Diodore XIV, 16): l'absence d'«homoethnicité» est évidente, puisque Diodore nous informe de la participation de Sicules, autant que de Grecs et de non-Grecs, à cette entreprise. Bref, deux générations après Paliké, on est si loin du paradigme «homoethnique» que l'on peut assister au phénomène insolite d'un chef sicule qui est *oikistes* d'une ville composée de différents groupes ethniques, dont la divinité poliade est Apollon, le dieu archétype de la colonisation grecque par excellence (τὰς κατὰ τὸ Ἀπολλώνιον θυσίας)⁷.

Finalement, en 400, trois ans seulement après Halaesa, ce schéma trouve sa conclusion significative avec le cas d'Adranos, ville sicule fondée par un Grec, le tyran de Syracuse, Denys l'Ancien⁸. Son nom, choisi – soulignons-le – par un Grec, est celui d'une autre divinité sicule importante, Adranos, qui devient à la fois divinité éponyme et poliade: son culte est donc accessible aux *politai* aussi bien qu'aux *xenoi*⁹. D'autre part, on verra que l'historiographie nous a transmis la parenté mythique entre les Paliques et le dieu Adranos.

6. Cf. Stefania De Vido, «I dinasti dei Siculi. Il caso di Archomenides», *Acme* 1, 2, 1997, p. 7-37; Anna Maria Prestianni Giallombardo, «Ducezio, l'oracolo e la fondazione di Calacte», dans *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena, Caltanissetta 21-22 maggio 2005*, Caltanissetta-Roma, 2006, p. 135-149.

7. Pour un examen de la documentation, cf. dernièrement Antonino Facella, *Per una storia di Alesa Arconidea. Ricerche su un'antica città della Sicilia tirrenica*, Pisa, 2006.

8. Diodore XIV, 37, 5: «[...] Denys fonda en Sicile une cité située juste sous le sommet de l'Etna, et l'appela Adranos, du nom d'un sanctuaire fameux (ἀπό τινος ἐπιφανοῦς ἱεροῦ)», Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, livre XIV, Paris, 1997, Traduction Martine Bonnet et Eric R. Bennet p. 55. Voir Nicola Cusumano, «Animali, culti e interazioni etniche: i ladri di mantello ad Atene e Adrano tra *droit* e *prédroit*», *Mythos* 12, (2004-2005), 2006, p. 107-136.

9. Elien, *De la nature des animaux* XI, 20: [...] εἶτε εἶεν ξένοι εἶτε ἐπιχώριοι [...].

La séquence qu'on vient d'exposer est, à mon avis, assez claire. Les cas mentionnés, à travers ce parcours circulaire et excentrique, nous permettent de mesurer la complexité autant que l'ambiguïté de certains lieux communs fabriqués par l'historiographie moderne autour de l'ethnicité et des modalités d'interaction, en nous mettant en garde contre des schématisations trop simples¹⁰. En effet, en l'espace de deux générations, les dernières décennies du v^e siècle voient un bouleversement important des schémas ethniques. Tout ce jeu croisé de définitions et de transformations a le mérite de mettre en lumière l'effet de rupture face à un modèle ethnique perçu en termes de dichotomies trop rigides¹¹. Il s'agit d'une accélération qui transforme profondément les cadres culturels de l'île par une série, très dense, de décompositions et de nouveaux tissages. C'est dans ce système complexe et dynamique que les sanctuaires, celui des Paliques autant que ceux des autres, Grecs et non-Grecs, exercent tous ensemble un rôle névralgique qui engage des échanges à plusieurs niveaux.

La clé (ou le cliché) ethnique n'est donc ni la seule, ni la plus transparente, pour analyser les mécanismes de redéfinitions des identités, y compris la relance du sanctuaire des dieux Paliques. C'est en partant de ce contexte que l'on pourra éclairer le système rituel qui est le propre l'activité de ce sanctuaire.

LE CONTEXTE ARCHÉOLOGIQUE : LE SANCTUAIRE ET SON « PAYSAGE »

Parmi les cultes que la tradition littéraire considère comme « indigènes » dans la Sicile antique, celui des Paliques nous fournit le dossier le plus riche et le plus complexe : c'est pour cette raison

10. Nicola Cusumano, « Mots pour dire les mots », p. 42-47, 55-57.

11. Jonathan Hall, *Ethnic Identity*, Cambridge, 1997; Jonathan Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago, 2002. Il serait impossible d'analyser ici en détail les réflexions fondamentales de Hall, en particulier sur les processus historiques qui expliqueraient le passage d'une identité fondée sur une logique agrégative à une autre identité, fondée sur une logique oppositive. On peut, toutefois, souligner que la complexité des situations historiques échappe fatalement aux modèles trop polarisés. La dimension agrégative et la dimension oppositive ne sont pas faciles à séparer, surtout au niveau diachronique : en bref, leur action se développe par « dosages » différents, selon les différentes situations historiques, en contribuant de façon dialectique à la construction de l'identité.

que le sanctuaire a fait l'objet de nombreux travaux¹². Il est situé dans l'aire dénommée «Rocchicella», qui appartient à la petite municipalité de Mineo (Catane), dans la partie orientale de l'île. Les fouilles attestent une présence humaine qui se développe du deuxième millénaire avant notre ère jusqu'au Moyen Âge, ce qui ne signifie pas qu'une activité cultuelle se serait étendue de façon homogène dans le temps. D'ailleurs, les témoignages qui ont trait à la vie religieuse semblent se condenser, de façon significative, de la période archaïque (du VII^e au VI^e siècles) jusqu'aux époques hellénistique et romaine (surtout aux II^e et I^{er} siècles) : en général, et par-delà la continuité de la présence humaine, le dossier archéologique nous révèle une situation d'interaction culturelle entre Grecs et communautés non-grecques bien plus évidente que nous ne pouvions l'imaginer avant les découvertes récentes. Le sanctuaire en question constitue donc un cas d'étude intéressant pour l'analyse de ces mécanismes de contact.

Il convient avant tout de rappeler que l'étude du sanctuaire des Paliques a posé aux archéologues un double problème. Il fallait d'abord reconstituer un «paysage» antique qui n'est pas celui d'aujourd'hui¹³. La profonde transformation du paysage actuel par rapport à la situation originelle est une donnée à prendre en considération pour comprendre correctement la documentation : en effet, l'aire sacrée s'insérait dans un environnement particulièrement riche en ressources, agricoles et animales, tandis que le territoire apparaît aujourd'hui aride et appauvri. À l'époque archaïque, on constate le développement de nombreux centres indigènes sicules tout au long de la vallée du fleuve Margi (ou Caltagirone), qui fut l'une des voies de communication entre la côte orientale de l'île et la côte méridionale. Dans cet espace sicule (ethniquement parlant),

12. Je me limite ici à quelques repères bibliographiques : Gustav Michaelis, *Die Paliken. Ein Beitrag zur Würdigung altitalischer Culte*, Dresden, 1856 ; J. H. Croon, «The Palici. An autochthonous cult in ancient Sicily», *Mnemosyne* 5, 1952, p. 116-129 ; Nicola Cusumano, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, Palermo 1991, (= *Mythos* 2, p. 9- 187) ; Alain Meurant, *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*, Louvain, 1998 ; Nicola Cusumano, «I Siculi», dans Pietrina Anello, Roberto Sammartano éd.s., *Ethne e religioni nella Sicilia antica*, Atti del Convegno internazionale (Palermo 6-7 dicembre 2000), *Kokalos* Supplemento 17, Roma, 2006, p. 121-145.

13. Pour la reconstruction de ce paysage au premier millénaire av. J.-C., il faut aujourd'hui renvoyer à l'ouvrage de Laura Maniscalco (éd.), *Il santuario dei Palici: un centro di culto nella valle del Margi*, Palerme, 2008.

le site de Rocchicella semble occuper une position stratégique, dont le sanctuaire est un élément particulièrement représentatif. Un autre élément topographique, dont le sens reste à évaluer, est la grotte située juste devant les restes architectoniques du sanctuaire. La grotte avait été explorée dès les années 1960 par L. Bernabò Brea qui y avait reconnu les traces manifestes d'une fréquentation à partir de la période préhistorique et protohistorique¹⁴. Toutefois, rien dans le dossier littéraire ni dans le dossier archéologique ne démontre de façon explicite une relation entre la grotte et le sanctuaire tout proche, au moins à partir de la période grecque, bien que cette proximité puisse ne pas sembler fortuite. En revanche, les témoignages littéraires insistent unanimement sur les petits lacs méphitiques qui se trouvaient juste au-dessous des structures architectoniques et qui présentaient des caractères thermaux, dont le rôle était – d'après les descriptions des auteurs anciens – au centre des procédures rituelles¹⁵.

Près de l'aire sacrée, presque sans solution de continuité, on trouve un établissement « poléique » qui remonte à la moitié du v^e siècle : les archéologues l'ont identifié avec Paliké. La recherche archéologique a, en effet, éclairé le caractère éminemment hellénique du plan urbanistique de la ville de Paliké, conforme à la « géométrisation » politique de la *polis*, de même que les structures monumentales du sanctuaire¹⁶. Il faut d'autre part remarquer que les dernières fouilles montrent un effet de transformation des *signa* de la présence divine et des procédures prévues pour l'accès aux rites, et, par suite, un changement du système symbolique qui réglait l'activité du sanctuaire.

Faisant suite à la parabole politique de Doukétios, Diodore (XII, 29, 2) évoque la destruction d'un établissement sicule du nom de Trinakiè, qui pourrait correspondre au site de Paliké (mais cette hypothèse est discutée). Après cet épisode, un habitat de dimensions réduites fut rétabli et consacré au service du sanctuaire,

14. Luigi Bernabò Brea, « Paliké. Giacimento paleolitico e abitato neolitico ed eneo », *Bullettino di Paleontologia italiana* XVI, 74, 1965, p. 23-46.

15. Ils ont aujourd'hui complètement disparu à cause de l'exploitation industrielle du territoire, cf. Laura Maniscalco (éd.), *Il santuario dei Palici*.

16. Brian McConnell, Laura Maniscalco, « The Sanctuary of the Divine Palikoi (Rocchicella di Mineo, Sicily). Fieldwork from 1995 to 2001 », *American Journal of Archaeology* 107, 2003, p. 145-180.

dont l'importance et la réputation semblent s'accroître. D'après les découvertes archéologiques, après la phase archaïque et celle de Doukétios, l'attention se concentre à partir de la fin du v^e siècle presque exclusivement sur la monumentalisation de l'espace sacré, avec une phase d'aménagement et d'agrandissement de cette aire. L'accès au sanctuaire est marqué par la présence de deux *stoai* d'accès. En particulier, les archéologues ont identifié un *hestiatorion*, dans lequel les activités rituelles sont attestées jusqu'au 1^{er} siècle avant J.-C. Il s'agit d'un édifice caractérisé par une série de salles, autour d'un espace central, qui aurait été destiné à l'accueil et aux repas collectifs. Je souligne de nouveau que ces structures architectoniques sont les plus sophistiquées de la ville : elles se rattacherait d'une manière remarquable aux bâtiments publics et religieux grecs. Les techniques de construction employées à Paliké présentent, selon Brian McConnell, le même niveau de qualité qu'à Athènes¹⁷.

LOCUS INFERUS : UNE STRATÉGIE D'« ALTÉRATION »

Pour comprendre le rôle de l'écriture dans ce contexte, il est indispensable de souligner la nature rhétorique du *locus inferus*, c'est-à-dire tout à la fois l'espace géographique et psychologique qui donne sens aux pratiques rituelles qui s'y déroulent et le légitime. Il s'agit d'un véritable « système de paysage », à savoir un espace où se suivent et s'entrelacent un ensemble d'accumulations et de soustractions sémiotiques en vue d'une « stratégie de distinction ».

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail de toutes les pratiques rituelles qui caractérisaient le sanctuaire : le serment ordalique, la divination et l'*asylie*¹⁸. Toutefois, il est indispensable d'analyser la description fournie par notre source principale, Diodore (XI, 89). Ce passage reflète, à mon avis, l'horizon culturel qui colore l'œuvre de cet historien d'époque césarienne : il aboutit à une rhétorique de l'hellénisation de la Sicile par le biais de la retraduction du passé et de la manipulation de la mémoire, toutes deux destinées à soutenir

17. Brian McConnell, « Monumental Architecture in the area of the Grotto », dans Laura Maniscalco éd., *Il santuario dei Palici*, p. 310-333.

18. Nicola Cusumano, « I Siculi ».

une vision pacifiée de l'histoire de l'île¹⁹. Évitant une classification *sub specie ethnica*, Diodore choisit d'activer un autre genre de « stratégie de distinction » : il nous présente, en fait, le sanctuaire sous le signe d'une double altération fondée sur deux marques, temporelle et sensorielle.

L'importance du sanctuaire tient en premier lieu à sa mise en rapport avec la notion d'ἀρχαιότης (ancienneté). Ce n'est pas un hasard si ce terme revient à deux reprises dans le même paragraphe :

Puisque nous venons de faire mention de ces dieux, il n'est pas convenable de passer sous silence l'ancienneté (ἀρχαιότητα) de ce sanctuaire, ainsi que le caractère incroyable de ce qui s'y passe et, en un mot, ce phénomène qu'on appelle les "cratères". Selon la tradition, ce domaine sacré surpasse les autres en ancienneté (ἀρχαιότητι) par la vénération qu'il inspire et l'on rapporte à son sujet maints faits surprenants [le παράδοξον, le merveilleux]²⁰.

En second lieu, l'autre source disponible, le polygraphe Polémon transmis par Macrobe, insiste sur l'autochtonie des Paliques en utilisant une notion qui fait référence, sur un plan différent mais comparable, à l'espace des origines et de l'ancestralité – le même que celui de l'ἀρχαιότης, d'autant plus qu'elle est ici renforcée par le sceau d'authenticité suggéré par l'appel aux indigènes (παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις)²¹.

Dans le paragraphe suivant, Diodore souligne les caractéristiques extraordinaires du lieu de manière à introduire la « catégorisation » du *paradoxon* (XI, 88, 2-4) :

Il y a d'abord les cratères : ils ne sont pas grands du tout, mais ils lancent vers le haut des jets d'eau extraordinaires qui sortent d'une profondeur inouïe ; on dirait des chaudrons qui, chauffés par un feu ardent, projettent en l'air de l'eau bouillante. Donc cette eau, qui est projetée en l'air, a l'aspect d'une eau très chaude, mais on ne connaît pas exactement sa nature parce que personne n'ose la toucher ; en effet, le jet de ces matières liquides provoque une si grande frayeur (κατάπληξις) que l'on attribue le phénomène à quelque cause divine.

19. Cf. à ce propos l'esquisse ethnographique chez Diodore V, 6.

20. Diodore XI, 89, 1, traduction de Jean Haillet (ici et dorénavant, Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, tome VI, livre XI, texte établi et traduit par J. Haillet, Paris, 2002).

21. Macrobe, *Saturnales* V, 19, 26 : *Polemon vero in libro qui inscribitur Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων ποταμῶν, sic ait (FHG III 140, fr. 83 Müller): Οἱ δὲ Παλικοὶ προσαγορευόμενοι παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις ἀυτόχθονες θεοὶ νομίζονται.* Cette section des *Saturnalia* est destinée à expliquer la mention virgilienne du dieu *Palicus* : *Aen.* IX, 585, *pinguis ubi et placabilis ara Palici*.

En effet, cette eau dégage une odeur de soufre (ὄσφρησις) qui incommode, et la crevasse (τὸ χάσμα) laisse échapper un énorme grondement qui terrifie (βρόμον πολλὸν καὶ φοβερόν); et le plus étonnant de tout (παράδοξότερον), c'est que le liquide ne déborde ni ne baisse de niveau et qu'il est projeté en l'air jusqu'à des hauteurs étonnantes (θαυμάσιον) par la force de son jet²².

Les notions de θαῦμα et de παράδοξον, bien soulignées dans le texte, sont le résultat d'une fracture ou, du moins, d'une crise partielle de l'εἰκόσ obtenue par l'altération des sens évoqués ici (la vue, l'ouïe, l'odorat) et par l'interdiction du sens du toucher. L'incertitude sur la température réelle de l'eau, exprimant le sentiment de « merveilleux », permet l'accès à l'altérité divine, dans un espace qui semble structuré de façon à en traduire l'irréductibilité aux formes de l'humain. Expression d'une « grammaire marginalisante » qui s'éloigne de la norme perceptive et exalte les éléments d'anomalie, le *locus inferus* brise, à certaines conditions, la frontière qui sépare l'humain du δαίμονιον, en l'ouvrant à un contact réglé entre hommes et dieux²³.

L'aspect géophysique permet de toute évidence de percevoir le sanctuaire en tant que lieu où l'ordre déchiré du cosmos peut se renouveler, sous la surveillance et la garantie des dieux Paliques. Dans ce cadre, on ne saurait être surpris du poids exercé par la sphère émotive pour donner expression à l'expérience de la limite et au « surplus de signification » produit par cet ensemble complexe de pratiques rituelles²⁴.

22. Diodore XI, 88, 2-4.

23. Le modèle le plus précis, du point de vue de la transmission culturelle, est, à mon avis, celui qui est proposé par Platon dans le *Phédon* (111e-112e), où le rapport entre monde humain et enfer passe par un système de relations hydrographiques; cf. Jean-François Pradeau, « Le monde terrestre: le modèle cosmologique du mythe final du *Phédon* », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 121, 1996, p. 75-105.

24. Claude Lévi-Strauss, « Introduction », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1983, p. XLIX: « Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification [...] Cette distribution d'une ration supplémentaire – si l'on peut s'exprimer ainsi – est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de la pensée symbolique ».

ÉCRIRE, DIRE, VÉRIFIER : LE SERMENT ORDALIQUE OU L'ETHNICITÉ EN QUESTION

Au centre de ce système, il faut placer le serment ordalique, qui engage l'écriture et le dispositif qui l'entoure. Le serment solennel (Diodore XI, 88, 5: οἱ μέγιστοι τῶν ὄρκων) est prononcé par l'ὄρκούμενος en présence d'un ou plusieurs ὄρκωταί. Parmi ces derniers, on peut facilement reconnaître les prêtres du sanctuaire, à savoir les spécialistes du sacré qui sont en mesure d'utiliser de façon correcte le texte gravé sur un support défini – γραμμάτιον ou πινακίδιον, c'est-à-dire une petite surface selon le témoignage de Polémon²⁵ et d'un auteur anonyme bien connu comme le Pseudo-Aristote²⁶. L'ὄρκωτής notifiât le sujet du serment et exerçait un contrôle de la procédure par la gestion de l'écriture. Le γραμμάτιον ou πινακίδιον devait contenir, à mon sens, un texte formulaire que le prêtre ὄρκωτής lisait à l'ὄρκούμενος, celui qui prêtait serment ; ce dernier, à son tour, le répétait au bord de l'abîme, devant les cratères. Il faut ajouter deux éléments significatifs. 1) Le serment était précédé et conclu par des prescriptions et des interdits concernant les sphères alimentaire et sexuelle, ainsi que l'habillement. Cette séquence pourrait éclairer le rôle du bâtiment que les archéologues ont appelé *hestiatorion*, surtout en ce qui concerne les formes de commensalité rituelle dont les fouilles ont restitué quelques indices : il est vraisemblable que, tandis que les interdictions précédaient le serment, les repas collectifs, eux, concluaient les opérations sacrées, confirmant le succès du serment et préparant le retour au monde des hommes. 2) L'écriture impliquait même le rôle d'asile que le sanctuaire revêtait pour les esclaves qui s'y refugiaient pour échapper aux mauvais traitements des maîtres cruels : ces derniers étaient obligés de prêter serment avant de reprendre leurs esclaves, garantissant ainsi un traitement empreint autant de *philanthropia* que de crainte divine²⁷.

25. Macrobe, *Les Saturnales* V, 19, 28 : « Ceux qui font prêter le serment lisent aux jureurs la formule écrite sur une tablette qu'ils tiennent en mains (γραμμάτιον ἔχοντες ἀγορεύουσι τοῖς ὄρκουμένοις περὶ ὧν ἂν χρήζωσι τοὺς ὄρκους).

26. Pseudo-Aristote, *De mirabilibus auscultationibus* 56-57 (834b) : « tout serment que quelqu'un prononce est écrit sur une petite tablette avant d'être jeté dans l'eau (ὄσα γὰρ ὀμνύσι τις, γράψας εἰς πινακίδιον ἐμβάλλει εἰς τὸ ὕδωρ) ».

27. Diodore XI, 89, 6. L'auteur précise que sa fonction d'*asylon* est active depuis peu de temps seulement (ἔκ τινῶν χρόνων, je ne peux accepter la traduction de Jean

Ce dossier ne nous permet pas de supposer l'emploi d'une écriture plus sophistiquée qu'une simple *formula* introductive, très probablement suivie d'une indication orale sur le sujet spécifique, et scellée par le verdict divin immédiat. Cependant, il suffit de signaler le degré de complexité et l'enjeu couvert par les grilles culturelles et par les codes établis entre les Grecs et ceux qu'on appelle « indigènes ».

Par ailleurs, les *pinakidia* et les *grammatia* nous renvoient à des formes d'écriture et de communication bien attestées dans le contexte de provenance, à savoir la Grèce. Je me limiterai à un cas célèbre, le serment olympique dont Pausanias nous a donné un témoignage détaillé. Le Périégète (V, 24, 9-11) nous décrit la statue de Zeus Horkios à Olympie, devant laquelle les athlètes (avec leur famille et leurs maîtres de gymnastique) sont obligés de prêter un serment, jurant qu'ils n'enfreindront pas l'ordre qui régit les jeux olympiques. Pausanias mentionne un *πινάκιον χαλκοῦν*, une plaque en bronze posée aux pieds du dieu (ἔστι δὲ πρὸ τῶν ποδῶν τοῦ Ὀρκίου), sur laquelle étaient gravés des vers élégiaques (ἐπιγέγραπται δὲ ἐλεγεία ἐπ' αὐτοῦ) et qui serait en mesure d'inspirer la terreur (δεῖμα) parmi les parjures²⁸. Comme dans le cas des Paliques, demeure ici l'incertitude sur la procédure effective : ceux qui jurèrent à Olympie lisaient-ils directement ce texte ou y avait-il – ce qui me semble probable – des prêtres qui s'en chargeaient ?

LES GÉNÉALOGIES DES JUMEAUX PALIQUES : ENTRE TERRE ET CIEL, ENTRE « INDIGÈNES » ET « GRECS »

Pour finir, je voudrais m'arrêter sur les éléments narratifs qui intégraient les Paliques à la trame mythologique grecque. Bien que

Haillet « depuis des temps anciens ». En effet, le sanctuaire est rappelé comme étant le point de départ et de propagation de la deuxième révolte des esclaves (en 104 av. J.-C.), selon les *excerpta* de Diodore (XXXVI, 3, 3 & 7, 1). Sur le rapport entre asylie et *philanthropia*, Christian Traulsen, *Das sacrale Asyl in der Alten Welt*, Tübingen, 2004, p. 209-212. Les données archéologiques confirment que cette révolte constitua certainement un tournant dans l'histoire du sanctuaire, à partir duquel on peut parler de déclin : au 1^{er} siècle ap. J.-C., le prétendu *hestiatorion* est destiné à la production et à la conservation des produits agricoles, cf. Claudia Cirelli, « Il santuario in età romana », dans Laura Maniscalco éd., *Il santuario dei Palici*, p. 257.

28. Cf. Renée Koch Piettre, « Inscire un serment en Grèce ancienne : couper et verser », *Cahiers des Mondes anciens* [En ligne] 1, 2010, mis en ligne le 18 janvier 2010, consulté le 17 décembre 2011, URL : <http://mondesanciens.revues.org/index112.html>.

plutôt pauvre et fragmentaire, ce dossier témoigne, une fois encore, de la position privilégiée, déjà assignée au v^e siècle, en particulier aux tyrannies syracusaines des Deinomérides, puis à celle de Denys l' Ancien. La première mention est incontestablement, à ce que l'on en sait, celle d'Eschyle, auteur d'*Aitnéennes* dont nous ne conservons que de rares fragments²⁹. Cette œuvre est liée à la fondation d'Aitna par le tyran Hiéron, probablement en 470. Les fragments parvenus insèrent les Paliques dans le réseau mythologique grec par le biais des rapports de filiation et de parenté. L'effet de synergie entre le récit mythologique et le jeu para-étymologique qui le sous-tend est particulièrement remarquable :

Quel nom leur donnent les mortels ? Zeus ordonne qu'on les nomme les vénérables Paliques (σεμνοὺς Παλικούς Ζεὺς ἐφίεται καλεῖν), et ce nom leur est attribué avec raison puisqu'ils sont revenus des ténèbres à la lumière ('πάλιν' γὰρ ἴκουσ' ἐκ <κό>του {ς} τὸδ' εἰς φάος')³⁰.

Macrobe, qui transmet le fragment, rapporte une version plus détaillée de la double naissance des jumeaux Paliques, fils de Zeus et de la nymphe Thalia (fille de Héphaïstos), contrainte de se cacher dans le sein de la Terre qui s'ouvre pour lui permettre d'échapper à la jalousie furieuse d'Héra. Au terme de la grossesse, les deux enfants Paliques sortent à la fois de leur mère Thalia et de la mère Terre, qui s'ouvre de nouveau et permet leur naissance. Il est très difficile de dire si ce récit est une paraphrase du texte perdu d'Eschyle. Il me semble toutefois opportun de souligner deux éléments au moins. En premier lieu, la puissance symbolique du thème de la gemellité est ici renforcée par le double accouchement : le modèle comparable le plus proche reste, à mon avis, celui des Dioscures, les fils de Zeus, qui sont – ce n'est sans doute pas un hasard – parmi les garants des serments. En deuxième lieu, le choix d'un thème narratif bien connu *in partibus Graecorum* est cohérent avec l'enchevêtrement des raisons idéologiques et des projets politiques. Le point serait plus évident si nous avions la possibilité d'analyser les autres variantes

29. Carol Dougherty, «Linguistic Colonialism in Aeschylus' *Aetnae*», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 32, 2, 1991, p. 119-132, qui se sert d'un modèle interprétatif centré sur l'analyse linguistique du théâtre de W. Shakespeare en tant qu'instrument du colonialisme et de l'impérialisme anglais du xvi^e siècle (en particulier la *Tempête*). Cf. Carlo Corbato, «Le Etnee di Eschilo», dans *Catania Antica. Atti del convegno S.I.S.A.C. 1992*, Pisa-Roma, 1996, p. 61-72.

30. Eschyle, fr. 27a Mette.

généalogiques. Je dois me limiter à rappeler les trois schémas d'engendrement suivants : les Paliques sont engendrés 1) par Zeus et Thalia, fille d'Héphaïstos³¹, 2) par Héphaïstos et Aetna, fille d'Okeanos (Silène, transmis par Étienne de Byzance, *Ethniques*, 496, 10), 3) par le dieu sicule Adranòs (Hésychios d'Alexandrie, *s.v.* Παλικοί) – cette dernière tradition ne mentionne pas la mère³².

La force de gravité exercée par les entrelacements et les agencements généalogiques transforme ce système, structuré en récits et para-étymologies, en un « dispositif », au sens foucauldien du terme³³ – c'est-à-dire en un outil qui, par le biais de stratégies discursives, manipule et exploite les systèmes de classification des autres afin d'en traduire et d'en réorganiser la langue et l'identité. Les descriptions de l'« autre » sont les résultats d'un mécanisme de perception mis en scène par la culture qui l'utilise. De ce point de vue, le cas des Paliques est l'expression, significative même si elle reste partielle, d'une opération de glissement et de dislocation du patrimoine identitaire. Dans ce cadre, l'écriture produit une transformation, dont je vais indiquer en conclusion quelques traces.

RÔLE DE L'ÉCRITURE DANS LES TRANSFORMATIONS IDENTITAIRES

L'observation qui suit ne saurait étonner : l'analyse des dynamiques historiques esquissée jusqu'ici révèle une certaine tension entre la dimension « ethnique » et la dimension « politique » : πόλις et ἔθνος sont, en effet, deux conceptualisations dont les maillons ne sont pas

31. Eschyle, fr. 27a Mette; Macrobe, *Saturnales* V, 19, 18; Étienne de Byzance, *Ethniques* 496, 10.

32. Les variantes répondent chaque fois aux différents contextes géopolitiques : elles sont liées aux attitudes des tyrans (de Hiéron à Denys l'Ancien, avec l'« intermède démocratique ») : cf. Nicola Cusumano, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, p. 132-144. À propos d'Eschyle, cf. aussi Nino Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panecio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze, 1994, p. 342-343, et Daniela Bonanno, *Ierone il Dinomenide. Storia e rappresentazione*, Supplément à *Kokalos* 21, Pisa-Roma, 2010, p. 142-147. Sur le thème de la gémeinité, voir Alain Meurant, « La gémeinité des Paliques. Aspect politiques d'une légende », *Olladagos* 16, 2002, p. 255-266.

33. Michel Foucault, *Dius et écrits*, 1954-1988, éd. par Daniel Defert et François Ewald, Paris, 1994, vol. III, p. 299-300 : « [...] par dispositif, j'entends une sorte de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence [...] comme tel, il résulte du croisement des relations de pouvoir et de savoir ».

assez serrés pour être réellement opérants. Définir l'ἔθνος reste un objectif plutôt difficile à atteindre : en tant qu'objet historique, il est avant tout un exercice de patience réglé sur un principe prééminent. Les processus ethno-génétiques ont un caractère variable et ne se développent pas toujours suivant une seule trajectoire. Il n'est pas possible de séparer les éléments agrégatifs des éléments contrastifs, puisqu'ils participaient à part égale à la définition de l'identité, qu'elle soit « ethnique » ou d'un autre genre³⁴. De ce point de vue, il me semble que la prétendue identité « sicule » se place en aval plutôt qu'en amont, à une période – le v^e siècle – qui est témoin à la fois de l'apparition de nouveaux styles identitaires et de différents modèles communautaires. Nous sommes donc en présence d'un processus historique stimulé et façonné par la présence grecque, un processus long et, surtout, non linéaire.

Observées en détail, les activités rituelles dans ce sanctuaire nous conduisent à remettre en question, d'un point de vue conceptuel, le classement appelé « indigène » – une notion qu'il faudrait repenser de façon radicale. Assurément, il n'est pas erroné de définir le culte des Paliques comme un culte « indigène », et en particulier « sicule », à la condition d'épurer ce sujet de l'ambivalence du concept d'« origine », dont le poids théologique déforme l'enquête de l'historien, en premier lieu à cause de la catégorie de « survivance ». C'est précisément le rôle central joué par l'écriture qui nous interdit l'utilisation de la documentation disponible pour remonter aux « origines » du culte. En revanche, il faut concentrer l'attention sur les moyens par lesquels les acteurs sociaux impliqués sur ce terrain tracent et modifient sans cesse le périmètre de leurs codes, adaptant les systèmes symboliques aux nouveaux besoins³⁵. Cette activité intense, à l'intérieur de l'aire des Paliques, se réalise par des procédures de médiation qui concernent la « prise de décision », à savoir un espace « juridique » généré et nourri

34. Sylvie Vilatte, « Aristote et les Arcadiens : *ethnos et polis* dans la *Politique* », *Dialogues d'Histoire Ancienne* 10, 1984, p. 179-202; Jonathan Hall, *Ethnicity*; Walter Pohl, « L'universo barbarico », dans *Storia Medievale*, éd. Enrico Artifoni, Roma, (1998) 2008, p. 66-68; Erich S. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton, 2010, p. 8.

35. March Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, 1952 (1^{re} éd. 1949), p. 6: « Dans le vocabulaire courant, les origines sont un commencement qui explique. Pis encore : qui suffit à expliquer. Là est l'ambiguïté, là est le danger ». Roy Wagner, *The invention of Culture*, Chicago, 1981, p. 30, p. 43-44. Hinnerk Bruhns, André Burguière, « Présentation », in « Imaginaires Nationaux. Origines, usages, figures », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 58, 2003, p. 37-39.

par les tensions de contact³⁶. L'écriture est très strictement liée à cet espace : renvoyant par un effet de rupture au monde grec, elle est à la fois la cause et l'effet de plusieurs changements. Il serait certainement intéressant de s'interroger sur la langue utilisée pour graver ces tablettes : était-elle sicule ou grecque ? Ce qui émerge des fouilles nous oriente vers le grec qui, avec sa marque de prestige, répond mieux aux objectifs de « géométrisation » des codes identitaires – ce qui ne doit pas obscurcir l'importante question du bilinguisme, comme l'a bien rappelé Michel Lejeune³⁷. Cependant, ce qui prévaut est la dimension relative à la pragmatique de la communication, par rapport aux implications cognitives profondes produites par l'écriture, dont l'apparition bouleverse la hiérarchie des questions et des solutions.

Les tablettes inscrites des Paliques ne sont pas simplement destinées à l'enregistrement des énoncés ou à la mémorisation d'une phase orale précédente : elles dessinent un horizon de sens et, donc, produisent une nouvelle forme d'oralité, qui implique la présence grecque³⁸. Le serment ordalique fait entièrement partie de cet horizon, parce qu'il satisfait, par la promptitude de sa décision, l'ouverture de crédit que le serment traditionnel renvoie au futur, prolongeant la transition de l'incertitude à la réaffirmation de la confiance sociale. Sous cet angle, l'écriture génère un effet d'objectivation qui constitue une contrainte autant pour celui qui prête le serment que pour son public³⁹. Le poids « sensoriel » de l'écriture s'intègre à la cohérence dans le système du *locus inferus* : l'« ostension », c'est-à-

36. Diodore XI, 89, 6, souligne, en fait, que le serment des Paliques reste une procédure utilisée pour des situations exceptionnelles, lorsque le moyen juridique normal se révèle insuffisant à cause du déséquilibre des forces entre les deux adversaires : l'ὑπεροχή de l'un empêche une solution partagée. Le serment ordalique est donc la conséquence d'une asymétrie relationnelle qui conduit à l'ἀνάκρισις sans appel des dieux Paliques (τῆ διὰ τῶν ὄρκων τούτων ἀνάκρισει κρίνονται).

37. Michel Lejeune, « Rencontres de l'alphabet grec avec les langues barbares », dans *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche. Atti del convegno di Cortona (24-30 maggio 1981)*, Pise-Rome, 1983, p. 731-753. Rosa Maria Albanese Procelli, *Sicani, Siculi, Elimi*, p. 339.

38. Ceci est lié au rapport, que nous avons souligné au début de cet article, entre la ligue sicule (συντέλεια) et les πινακίδια / γραμμάτια destinés au serment. Très vraisemblablement, le sanctuaire servait d'archive aux contributions (τάξεις) des alliés, selon un modèle répandu au v^e siècle, à partir de l'expérience athénienne.

39. Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, 1986. Giorgio Raimondo Cardona, « Introduzione », dans *La scrittura: funzioni e ideologie, La Ricerca Folklorica* 5, 1982, p. 3-7, p. 6: « Non è allora più complessa la rete di sensazioni tattili, oltre che visive, e muscolari cui può dar luogo una produzione grafica? ». Voir dernièrement Giorgio Camassa, *Scrittura*

dire l'exposition des tablettes dans le cours du rituel, participe – en la renforçant – de l'opération de « dépaysement » provoquée par le bouleversement du toucher et de l'odorat, de la vue et de l'ouïe. Tout cela est coordonné par l'action polyvalente des ὄρκωταί, ministres du sacré, spécialistes des purifications et maîtres de l'écriture. Je ne saurais dire si ces éléments suffisent à faire parler de « *textual community* », au sens de communauté en mesure de se confronter avec la lecture, l'interprétation et la production collective des textes⁴⁰. Il me semble néanmoins possible que l'activité médiatrice des ὄρκωταί mène au rétablissement de l'ordre correct par le biais de ces éléments qui rendent indissoluble la relation entre textualité et oralité : l'« ostension », la lecture, l'écoute, la répétition.

Le rapprochement de tous ces éléments nous permet, peut-être, d'évoquer le modèle du « *Middle Ground* », même s'il convient de le faire avec la prudence exigée par ces opérations d'« import/export » des conceptualisations conçues dans des disciplines différentes. L'objectif reste l'analyse du tissu irrégulier des phénomènes de contact, qui forment un réseau d'interactions, de négociations ou de transactions. Je voudrais distinguer dans ce réseau complexe les phénomènes de « cohésion » de ceux d'« adhésion ». Toutes deux, cohésion et adhésion, exercent une force d'attraction : la cohésion vise la « conservation » d'un système face aux pressions externes, tandis que l'adhésion produit des situations « nouvelles » à partir d'éléments différents. Je me rattache ici, pour la notion de « *Middle Ground* », à la recherche pionnière de Richard White⁴¹. Cette formule renvoie à une métaphore spatiale qu'il faut entendre dans un double sens :

e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente alla Grecia di età arcaica e classica, Roma, 2011, p. 21.

40. Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983, p. 522.

41. Richard White, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, 2010 (1^{re} éd. 1991). Cette œuvre est désormais considérée comme un texte « classique » en ce qui concerne les « cross-cultural studies ». Chez les hellénistes, il faut rappeler l'attention que lui a consacrée, à plusieurs reprises, Irad Malkin, « The Middle Ground : Philoktetes in Italy », *Kernos* 11, 1998, p. 131-141, p. 133, qui définit ce modèle comme « ... an area in which both [colonists and native populations] play roles according to what each side perceives to be the other's perception of itself ». Le même auteur compte le « Middle Ground » parmi les « meaningful tools of analysis » qui ont enrichi la réflexion post-coloniale, Irad Malkin, « Postcolonial Concepts and Ancient Greek Colonization », *Modern Language Quarterly* 65, 3, 2004, p. 341-364, p. 341 : « postcolonial notions such as charter myths, ethnicity, binary thinking, hybridity,

a) un ensemble de rituels, pratiques et croyances qui comprennent des éléments déjà connus ; b) une opération d'assemblage visant à former de nouvelles situations et des nouveaux codes de sens.

Si l'on adopte ce modèle, il faudra attribuer au couple écriture/serment une position centrale, parce qu'elle produit une pragmatique et qu'en même temps elle recherche à chaque fois un terrain de dialogue (celui de la ritualité) pour dépasser une conflictualité incessante. Cela ne signifie ni imaginer un rapport d'égal à égal entre les acteurs, du côté indigène comme du côté grec, ni nier les déséquilibres implicites : l'écriture, comme on sait, est un outil trop subtilement lié au pouvoir⁴². De ce point de vue, et Richard White est très explicite, l'emploi de la force et de la violence n'est pas seulement inévitablement présent dans le modèle du « *Middle Ground* » : il s'agit de réagir au rôle de la violence en tant qu'élément critique dans les processus de contacts⁴³.

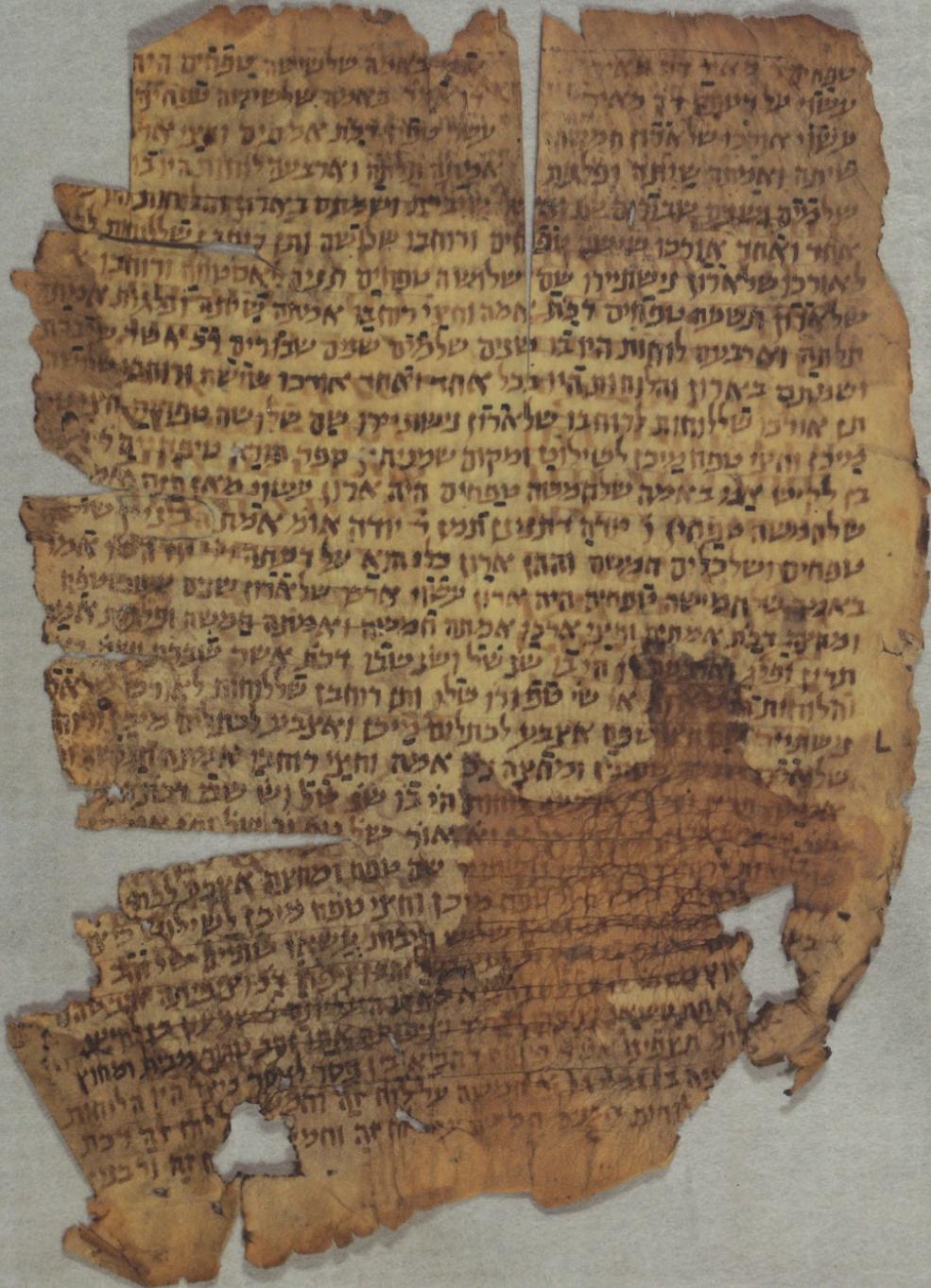
En outre, il ne s'agit pas même d'oblitérer le passé ou de pacifier les mémoires. En revanche, le passé trace un autre espace de transaction, dans lequel se manifeste un « *Middle Ground* » temporel : dans le cas des Paliques, il est évoqué par le recours aux généalogies mythiques, une écriture qui se développe au pluriel, selon une logique de concurrence évidente.

nicola.cusumano25@unipa.it, remocl@libero.it

temporal relativism, middle ground, and networks». Tout l'article est d'une grande densité théorique.

42. Tout système culturel est enclin à l'auto-préservation au moyen d'un processus mêlé d'« intériorisation » et d'« extériorisation » de valeurs partagées, selon le schéma interprétatif bien connu de Thomas Luckmann et Peter Berger, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London, 1991 : ce processus infini n'efface toutefois ni les déséquilibres ni l'asymétrie générés par les rapports de pouvoir présents dans toutes les formes d'interaction. Cf. James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass., 1988, p. 344 : « Stories of cultural contact and change have been structured by a pervasive dichotomy: absorption by the other or resistance to the other. A fear of lost identity, a Puritan taboo on mixing beliefs and bodies, hangs over the process. Yet what if identity is conceived not as [a] boundary to be maintained, but as a nexus of relations and transactions actively engaging a subject? The story or stories of interaction must then be more complex, less linear and teleological », cité par Richard White, *The Middle Ground*, p. XXV.

43. Richard White, *The Middle Ground*, p. XII : « the Middle Ground is itself a spatial metaphor [...] Force and violence are hardly foreign to the process of creating and maintaining a *Middle Ground*, but the critical element is mediation. The mediation process is something more than compromise ». Cf. Brian McConnell, « Monumental Architecture in the area of the Grotto », p. 310.



Fragment biblique de la Genizah du Caire. 1232.

© Bibliothèque nationale de France, Manuscrits orientaux, Hébreu 1489, fol. 9.

Avec le soutien du



9 782200 928643

Disponible en librairie
ISBN 978-2-200-92864-3
NUART 6220149