


Please cite the Published Version

Fernández Prieto, Aida  (2020) Le divin et la mendicité en Grèce ancienne. In: Mendiants et mendicité en Grèce ancienne. Kaïnon - Anthropologie de la pensée ancienne (13). Classiques Garnier, pp. 35-51. ISBN 9782406090069

DOI: <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09007-6>

Publisher: Classiques Garnier

Version: Accepted Version

Downloaded from: <https://e-space.mmu.ac.uk/633817/>

Usage rights:  In Copyright

Enquiries:

If you have questions about this document, contact openresearch@mmu.ac.uk. Please include the URL of the record in e-space. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our Take Down policy (available from <https://www.mmu.ac.uk/library/using-the-library/policies-and-guidelines>)

Le divin et la mendicité en Grèce ancienne*¹

Aida Fernández Prieto

Universidad Complutense de Madrid

Introduction

Les mendiants grecs semblent bien abandonnés des dieux. Comme le fait remarquer H. Bolkestein dans son ouvrage classique sur la charité et le soin apporté aux pauvres dans l'Antiquité préchrétienne, on ne trouve dans la littérature grecque antique aucune référence à un Zeus *Ptôchios*, « protecteur des mendiants », ni à aucune autre divinité qui porterait cette épithète². Le monde grec serait dépourvu de dieux qui protégeraient le pauvre mendiant, ce qui semble consonant avec son exclusion économique, sociale et politique, et qui renforce d'autant sa position marginale au sein de la communauté.

Cependant, certaines sources littéraires permettent de soutenir l'existence d'un lien plus ou moins direct entre certaines divinités et les victimes de la misère la plus extrême. Dans l'*Odyssée*, les mendiants et les étrangers errants sont des envoyés de Zeus³, et les dieux prennent parfois l'apparence de ces personnages pour mettre à nu la justice ou la cruauté des hommes⁴. Ainsi, bien qu'aucune référence à un Zeus *Ptôchios* n'apparaisse, on peut raisonnablement supposer que, sous les qualificatifs *Hikêsios* et *Xénios*, le père des dieux est lié aux mendiants, en raison de la proximité de ces derniers avec les étrangers et les suppliants, comme le note Malik Ndoye⁵.

Outre Zeus, d'autres divinités sont associées à l'indigence, qu'il s'agisse de mendicité rituelle, comme celle célébrée par des femmes en rapport avec les déesses Artémis, Héra et Déméter⁶, ou que ce soit en rapport avec la mendicité « réelle », comme dans le cas de la déesse Hécate⁷. Enfin, on ne saurait oublier la figure du prêtre mendiant et son lien avec les cultes et les religions à mystères, comme les *orfeoteléstai* et les *agyrtoi*, ou encore les prêtres vagabonds de la déesse Cybèle⁸.

À partir de l'étude de ces témoignages, la présente contribution montrera donc, d'une part, que l'absence de divinité dite *Ptôchios* dans les sources littéraires n'implique pas pour autant l'absence de tout rapport entre des divinités et la figure du mendiant et la mendicité dans le monde grec ; et, d'autre part, que ce rapport peut être vu à la fois comme un mécanisme d'« intégration » du mendiant et comme une façon de souligner sa position liminale dans le monde grec.

Zeus *Hikêsios*, *Xénios* et *Eleuthérios* : manifestations d'un Zeus « protecteur des mendiants » ?

L'existence d'un Zeus *Ptôchios*, c'est-à-dire d'un Zeus « protecteur des mendiants », a été rejetée avec force par H. Bolkestein dans la première moitié du XXe siècle, au motif qu'il n'était pas possible de trouver dans les sources littéraires la moindre mention de cette épithète en rapport avec cette divinité ni avec aucune autre⁹. Bolkestein est allé plus loin encore en affirmant que le lien apparent établi dans l'*Odyssée* entre étrangers, suppliants et mendiants – et, entre tous ceux-

*Cet article a été réalisé grâce à une bourse espagnole FPU (Ministère de l'Éducation, de la Culture et du Sport) et dans le cadre du Projet de Recherche HAR2015-65456-P (Ministère de l'Économie, de l'Industrie et de la Compétitivité). Je remercie le professeur Étienne Helmer pour son aide inestimable dans la traduction de ce texte, ainsi que la professeure Miriam Valdés pour ses commentaires.

²Bolkestein, [1939]1979, p. 179-180.

³Hom. *Od.*, 6.207-209; 14.57-58.

⁴*Ibid.*, 17.484-485. Zeus et la justice dans l'*Odyssée* : Lloyd-Jones, [1971] 1983, p. 28-40 (esp. 30).

⁵Ndoye, 1993. Une réflexion similaire se trouve déjà chez Lloyd-Jones, [1971] 1983, p. 30.

⁶Robertson, 1983.

⁷Zografou, 2010, p. 167.

⁸De la Vega, 1999.

⁹Bolkestein, [1939] 1979, p. 180 (n.1).

ci et Zeus – ne serait que le résultat de la dramatisation de l'œuvre, ce qui aurait peu à voir avec la réalité historique¹⁰.

La confirmation de l'absence de toute référence explicite à Zeus *Ptôchios* dans les sources, ajoutée au relatif désintéret de la recherche pour la pauvreté en Grèce antique jusqu'à ces dernières années¹¹, a conduit au fait que cette question n'a pas été suffisamment reprise. En effet, malgré les nombreuses études consacrées à l'étude de la figure de Zeus comme dieu lié à la supplication et à la « justice » (dont beaucoup ont également traité de la relation de ces manifestations du dieu avec des individus privés ou de faible extraction socio-économique, ainsi qu'avec la libération des dépendances)¹², le lien possible de cette divinité avec la mendicité a été à peine analysé. Ce phénomène est d'autant plus surprenant quand on considère les études qui relient – des poèmes homériques jusqu'à l'époque classique – la figure du suppliant avec celle de l'étranger¹³, ainsi que celle du mendiant avec celle du suppliant et de l'étranger errant¹⁴.

A partir de ces constats, l'hypothèse que nous proposons ici est que, bien que nous ne disposions d'aucune mention explicite de Zeus *Ptôchios*, il est néanmoins possible de parler, dans la littérature grecque, d'un lien entre ce dieu (en particulier dans ses facettes de *Hikêsios* et *Xénios*) et ceux qui sont soumis à une extrême pauvreté, au sens où, selon nous, il existe une équivalence sinon totale, du moins partielle, entre ces individus et les suppliants et les étrangers errants ; ce qui va plus loin que la thèse défendue par Bolkenstein¹⁵.

Les preuves les plus claires et les plus anciennes de l'association entre Zeus et les *ptôchoi* se trouvent dans deux passages de l'*Odyssée*. Le premier est placé dans la bouche de Nausicaa, la fille d'Alcinoos, roi des Phéaciens : « [...] Accueillons-les : c'est Zeus qui nous envoie les étrangers pauvres et errants [πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε] »¹⁶. La seconde est prononcée par le porcher Eumée : « ce n'est pas ma loi, étranger, que de m'opposer à celui qui vient [...] car c'est Zeus qui envoie les mendiants [ξεῖνοί πτωχοί τε] et les étrangers errants [ξεῖνον ἀτιμῆσαι] »¹⁷.

Dans les deux passages, on le voit, Zeus, en qualité de Zeus *Xénios* ou Hospitalier¹⁸, est invoqué à la fois en tant que protecteur des mendiants et des « étrangers errants » (probablement les « exilés », si l'on se réfère à la terminologie grecque)¹⁹. Il est vrai que tout au long du poème, seuls ces deux textes semblent rendre raison du lien étroit qui relierait le père des dieux aux mendiants. Mais d'autres éléments viennent étayer cette relation. Ainsi, par exemple, il est

¹⁰*Ibid.*, p. 179-180.

¹¹Fernández Prieto, sous presse, a.

¹²Sur cette question, voir, entre autres : Lloyd-Jones, [1971] 1983 (Zeus et la justice) ; Gould, 1973 (le rituel de la *Hiketía* et le rôle de Zeus *Hikêsios* comme protecteur des suppliants) ; Rosivach, 1987 (Zeus *Eleuthérios* et *Agoráios* lié à la supplique dans l'agora du Céramique) ; Schérer, 1993 (devoir d'hospitalité au nom de Zeus) ; Plácido, 1994, p. 127 (Zeus *Itómatas* lié à la supplique des hilotes et aux libérations collectives et individuelles) ; Valdés, 2003, 2003-5, 2008b (Zeus *Hikêsios*, *Sóter* et *Eleuthérios* et son rapport avec la supplique, la justice et la libération des dépendances dans l'Athènes archaïque et le Péloponnèse) ; Garland, 2014, p. 118 (suppliants sous la protection de Zeus *Hikêsios*) et 129, 134 (Zeus *Xénios* comme protecteur des étrangers et des fugitif) ; etc.

¹³Gould, 1973, p. 90-94 ; Parker, [1983]1996, p. 181.

¹⁴Gould, 1973, p. 94, n.104 (« It is significant that the Greek word for 'beggar' (πτωχός) means literally one who crouches, skulks or cringes : the parallel with the suppliant is exact ») ; Ndoye, 1993 (esp., p.261, 270-271) ; Nieto, 2010, p. 194 ; Garland 2014 (esp., p. 18, 23, 25-26, 128, 180, 241) ; Helmer, 2015, p. 30-40 (esp. 36-40).

¹⁵Voir n.10.

¹⁶Hom. *Od.*, 6.206-208.

¹⁷*Ibid.*, 14.56-58.

¹⁸Ndoye, 1993, p. 262 ; Garland, 2014, p. 128-129.

¹⁹En ce sens, par exemple, le terme ἀλήτης (« errant ») et ses dérivés, fréquemment employés dans l'*Odyssée* pour désigner le mendiant (6.208 ; 8.28 ; 14.122 ; 17.576 ; 18.18 et 25 ; 19.74 ; 21.327), apparaissent aussi dans la tragédie en référence à l'exilé. Sur cette question, voir : Ndoye, 1993, p. 261-262 ; Coin-Longeray, [1998] 2014, p. 183-187 ; Garland, 2014, p.241. De même, la désignation de ces étrangers comme ξεῖνον ἀτιμῆσαι dans le second passage pourrait faire allusion à leur condition d'*átimoi* et, par conséquent, d'exilés forcés. Sur l'*átimía*, l'évolution de son sens et la conception de l'*átimos*, voir : Fernández Prieto, sous presse, b, n.10, avec la bibliographie.

intéressant de noter le lien établi dans l'*Odyssée* entre *ptôchoi* et *xénoi* (en tant qu'individus qui « viennent de l'extérieur » et n'appartiennent donc pas à la communauté)²⁰. Ce lien est perceptible dans les paroles qu'Ulysse adresse à Iros vaincu : « [...] ne prétends pas être le roi des étrangers et des mendiants [ξείνων καὶ πτωχῶν] »²¹. De plus, dans cette œuvre, le terme *xénos* et ses dérivés sont fréquemment utilisés pour évoquer ou se référer directement aux mendiants²². Cependant, comme le souligne S. Coin-Longeray, il est possible que l'usage presque interchangeable de ces mots dans le poème ne corresponde pas à leur usage « normal » (au sens où *xénos* sert ici à mettre en évidence la condition particulière de « suppliant » ou d'« hôte » du mendiant nouvellement arrivé)²³. En effet, le *ptôchos*, en tant que *xénos*, apparaît lié dans l'*Odyssée* à la figure du suppliant ou *hikêtes*, et donc placé sous la protection de Zeus *Xénios* / *Hikêsios*²⁴, car « Zeus Hôpitalier protège et venge celui qui vient en suppliant, et l'hôte [ξείνιος] »²⁵. Ainsi, bien que les caractéristiques du *ptôchos* le rendent différent de n'importe quel autre *xénos*²⁶, cela ne l'empêchera pas de bénéficier de la protection de Zeus en tant que défenseur des hôtes et des étrangers.

Déjà à l'époque classique, la tragédie offre, à travers la figure d'Œdipe vagabond (*Œdipe à Colone*), un autre exemple de mendiant également représenté comme *xénos* et *hikêtes*²⁷. Philoctète, suppliant lui aussi, a également une apparence de mendiant : il a été réduit à cette misérable condition après être tombé en disgrâce et avoir été abandonné à son sort²⁸. De même, bien que ce soit sous l'angle de la raillerie et de la caricature, la comédie d'Aristophane donne à voir une image de mendiant en suppliant dans le dialogue entre Euripide « faiseur de mendiants » et Dicoépolis qui se déguise et se comporte comme tel²⁹.

En plus de cette proximité, observable dans le mythe et la littérature grecs entre le mendiant et d'autres individus placés sous la protection de Zeus – comme le sont les *xénoi* et les *hikêtai* –, une autre preuve possible du lien entre le dieu et les *ptôchoi* est fournie par le rapport établi entre certaines des manifestations de Zeus, et des individus et / ou des groupes d'extraction socio-économique faible. Cette dernière question ayant été travaillée par plusieurs auteurs³⁰, comme nous l'avons signalé en introduction, nous nous limiterons ici à donner quelques exemples de cette relation entre Zeus et ceux qu'on pourrait qualifier de « pauvres », de « dépossédés » et / ou de « dépendants », pour soutenir notre hypothèse.

Sur ce point, et avant de poursuivre l'argumentation, il est nécessaire d'apporter des nuances à un aspect important touchant les réalités que désigne le concept de *ptôcheia* : pour les Grecs anciens le *ptôchos* n'est pas seulement celui qui doit demander l'aumône – mendier – pour survivre : c'est aussi celui qui se trouve plongé dans une extrême pauvreté, bien qu'il ne pratique pas

²⁰Ndoye, 1993, p. 261-262.

²¹Hom. *Od.*, 18.105ss.

²²*Ibid.*, 6.208 ; 14.58 ; 17.11, 106, 501 ; 21.292. Pour l'usage du terme ξείνιος en référence aux mendiants, voir Ndoye 1993, p. 261-263 ; Coin-Longeray, [1998] 2014, p. 184-187 ; Garland, 2014, p. 128-129.

²³Coin-Longeray, [1998] 2014, p. 186. Cette auteure affirme que la désignation du mendiant comme *xénos* n'impliquerait pas les mêmes obligations qu'envers un *xénos* « authentique », parce que sa misère matérielle l'empêcherait de participer aux relations de don et de contre-don propres aux liens de *xenia*. Pour une idée similaire : Ndoye, 1993, p. 262.

²⁴Pour le lien entre le suppliant et le mendiant, voir n.14. Pour la proximité entre les institutions de *hikêteia* et *xenia* : n.13.

²⁵Hom. *Od.*, 9.269-271.

²⁶Nous faisons référence en particulier à sa misère matérielle (voir n.25), qui le rend totalement dépendant de la bienfaisance d'autrui. De plus, même quand il peut être engagé sous contrat, il ne bénéficie pas de protection « juridique » garantissant son intégrité et, comme le *thês* homérique (figure dont il est proche, notamment lorsque ce dernier se trouve « au chômage » ou qu'il déambule d'un lieu à l'autre à la recherche d'un travail), il peut être agressé, mutilé et vendu comme esclave sans jugement préalable (Valdés, sous presse, 106).

²⁷Œdipe décrit comme un mendiant : S. *OC.*, 444 ; 1363-1365. Sur cette question, voir : Fernández Prieto, 2017, p. 181-184. Œdipe errant comme *xénos* et *hikêtes* : S. *OC.*, 44, 284, 487, 634, 923, 1008, 1014.

²⁸S. *Ph.*, 33ss. 273-275. Voir aussi : *ibid.*, 470, 484, 495, 773, 930, 1181. Sur la figure de Philoctète comme « marginal » et « misérable » : Nieto 2010, 196-208.

²⁹Ar. *Ach.*, 395-479. Fernández, 2010, p. 95, n.49. Ar. *Ra.*, 1063-1064.

³⁰Voir n.12.

expressément la mendicité³¹. Tel serait le cas, par exemple, des *agoráioi* de l'Athènes classique – ces travailleurs salariés (*misthótoi*) au chômage, probablement des thètes en majorité – que les lexiques tardifs mentionnent en train de déambuler sur le *Kolônos agoraíos* comme des *ptôchoi*, si ce n'est qu'au lieu de mendier de la nourriture, ils mendiaient du travail³². Ce sens large de ce qu'implique la *ptôcheia* est fondamental, car il nous permet d'envisager un certain nombre de réalités qui, sans cela, resteraient hors du concept de « *ptôchos* ».

Pour reprendre le fil de nos analyses, à Athènes, le culte de Zeus *Eleuthérios*, probablement inauguré par Solon lui-même³³, était lié à l'origine à la libération des secteurs les plus pauvres du *dêmos*, ceux qui, au VIIe siècle av. J.-C., ont été contraints à la misère et à la dépendance³⁴. En ce sens, l'inauguration du culte de Zeus *Eleuthérios* n'est pas seulement un moyen de ratifier cette libération, mais aussi une façon d'affirmer la citoyenneté récemment acquise par ces éléments de la population, et qui était menacée à une époque où celle-ci était encore en cours de définition³⁵. Dans le même sens, l'hommage à Zeus *Eleuthérios* et *Hikêtas* qui apparaît dans une inscription de Laconie trouvée dans le Péloponnèse (et qui date peut-être de la fin de la période archaïque ou des débuts du Ve siècle av. J.-C.), fait penser à une dédicace à Zeus en tant que dieu de la supplication en rapport avec des situations d'esclavage et de quête d'indépendance, peut-être liée aux soulèvements que subirent les Spartiates de la part de groupes messéniens non hilotes, puis, plus tard, de la part des hilotes eux-mêmes³⁶.

Pour en revenir à Athènes, la liberté du *dêmos* défendue par Solon est également garantie par la mise en place de nouvelles lois et l'instauration du tribunal de l'Héliée, dont les membres jurent sur Apollon *Patrôos*, Déméter et Zeus, mentionné ici avec l'épithète *Basileus* (« protecteur des lois ») et associé à *Eleuthérios* dans la nouvelle agora³⁷. Qu'il s'agisse d'*Eleuthérios* ou d'une autre épithète, les restes d'un temple et d'un autel archaïques liés à Zeus et retrouvés dans la partie nord-ouest de l'agora, prouvent la présence de Zeus dans l'espace où s'élèveront plus tard la Stoa *Basiléios* et la Stoa de Zeus *Eleuthérios*³⁸. Quant à l'ancienne agora, il est possible de parler d'un culte de Zeus *Hikêsios*, identifié ici avec *Agoraíos*, *Xénios* ou *Meilíchos* en rapport avec l'autel de Eleos – lieu d'accueil des suppliants – et d'un possible *lithos* – expression d'un culte au dieu – qui se trouvait à côté du Théséion dans le Horkômosion (espace dédié à l'assermentation)³⁹.

³¹Roubineau, 2013, p. 16.

³²Harp. s.v. *kolonetas* ; Sch. Aeschin., I. 125 ; Poll. 7. 132. Pour *agoraioi*, voir : Nenci, 1981, p. 336s. (*agoraioi* comme travailleurs « au chômage ») ; Plácido, 1989, p. 70. Cf. Valdés, sous presse, p. 112 (n.64).

³³Nous suivons sur ce point l'hypothèse de Valdés : 1999, p. 36 ; 2002b, p. 5-18 ; 2003a ; 2008a, p. 188.

³⁴Sur cette question, voir par exemple : Valdés, 2006, avec la bibliographie.

³⁵Valdés, 2003, p. 320 y 323.

³⁶IG V 2, 700. Valdés, 2003, p. 292-294. Sur la question de la datation, voir : Valdés, 2003, p. 292-293, n.5 ; 2008a, p. 83. La révolte hilote de 464 av. J.-C. aura comme centre un sanctuaire de Zeus (Zeus du mont *Ítome*), où se réfugieront les hilotes comme suppliants du dieu : Thuc. 1.103.1-3. Cf. Plácido, 1994, p. 127, 133-135.

³⁷Hsch., sv. *Basiléios Stoa* ; Paus., 1.3.1-3 ; Thompson, 1937, p. 10ss. Et 64ss. ; Wycherley et Thompson, 1972, p. 83ss. (Stoa *Basiléios*) et 96ss. (Stoa de Zeus *Eleuthérios*). Cf. Valdés 1999, 34 ; 2001, 84, n.11, et la bibliographie. Bien que cette dernière épithète ait été associée en général au culte de Zeus sur l'agora après la libération des Perses, il est possible qu'il s'agisse d'une réinterprétation d'un culte déjà existant. Pour d'autres occurrences de l'épithète *Eleuthérios* en relation avec des groupes dépendants ou avec la libération des dépendances, voir : Valdés, 2003, p. 294-317.

³⁸Valdés, 2002b, p. 6-7 ; 2003a, p. 322 ; 2008a, p. 188. Hypéride met en rapport le culte du dieu à Athènes au moment de la construction de la Stoa de Zeus *Eleuthérios*, avec la situation des *exeleuthérios* (d'abord libres, puis réduits en esclavage, et ensuite libérés), ce qui serait peut-être une réminiscence de la situation de ces Athéniens tombés en servitude pour dettes et libérés ensuite par Solon : Hyp. Fr.199. Cf. Valdés, 2008a, p. 191-192.

³⁹Valdés, 2002a, et la bibliographie ; 2002b, p. 11 ; 2003-5, p. 72-73, et la bibliographie. Pour cette association du Zeus de l'agora : sch. Ar. *Eq.*, 500. Cf. Valdés, 2003-5, p. 73. Pour le *Théséion* comme lieu de refuge des esclaves et des « faibles » : Valdés 2000. Pour la problématique concernant l'ancienne agora et la possible inauguration d'une nouvelle agora avec Solón, voir : Valdés 2008a, p. 129, n.715 (et la bibliographie).

Si au Ve siècle av. J.-C., l'épithète *Eleuthérios* prend davantage le sens de « libération contre une menace extérieure »⁴⁰, au IVe siècle av. J.-C., dans un contexte où une partie du *dêmos* d'Athènes commence à voir de nouveau sa citoyenneté en danger⁴¹, ces aspects du culte de Zeus – identifié aujourd'hui comme *Sóter* – se renforcent de nouveau en rapport avec la promotion des classes les plus basses (y compris les métèques et les esclaves), ainsi que la liberté du *dêmos*⁴². Comme à Athènes, le reste du Péloponnèse voit également l'inauguration d'une série de cultes à Zeus *Sóter* pour commémorer cette libération communautaire⁴³ – ce qui coïncide avec la « libération », qui a lieu à cette époque, de diverses populations soumises à Sparte.

Associé à la justice, à la libération des dépendants et à la supplication, Zeus devient le garant des aspirations des secteurs les plus défavorisés de la population, de ceux dont la situation, que ce soit de façon permanente ou à certains moments seulement, est très proche de la *ptôcheia*.

Hécate et les espaces partagés de la mendicité

Le faux mendiant Ulysse est le premier et le plus célèbre *ptôchos* que nous offre la littérature grecque. Bien que cette condition du héros soit temporaire et son apparence un simple déguisement, nous pouvons identifier dans son rôle de mendiant tous les attributs sur lesquels sera construite l'image classique et stéréotypée du mendiant qu'on trouvera chez les auteurs ultérieurs. Ces attributs vont d'une apparence et d'un accoutrement déterminés à certains comportements, attitudes et / ou traits moraux, et comprend également la fréquentation d'espaces particuliers⁴⁴.

Les portes et les seuils des maisons vont être les lieux par excellence de la représentation du mendiant dans l'espace urbain. Dans l'*Odyssée*, la confrontation entre Iros et Ulysse déguisé a lieu précisément au seuil de son palais, espace que les deux *ptôchoi* se disputent⁴⁵. Le poète lyrique Théognis mentionne de façon anecdotique des mendiants qui quémangent aux portes des maisons⁴⁶, et dès l'époque classique, Euripide représente Ménélas en naufragé, vêtu de haillons comme un mendiant, suppliant aux portes et sur le seuil du palais de Protée⁴⁷. De même, dans les *Acharniens*, le dialogue entre Euripide et Dicéopolis – qui est représenté en train d'agir comme un mendiant –, se produit justement à la porte de la maison du poète⁴⁸. Dans le *Banquet* de Platon, Eros, le fils de *Pénia* (pauvreté), est présenté comme un vagabond qui dort et mange près des portes des maisons et des chemins⁴⁹.

Comme P. Giammellaro l'a signalé, le couple seuil/mendiant joue un rôle central aussi bien sur le plan matériel que sur les plans rituel et symbolique. Considéré comme un espace liminal, puisqu'il n'appartient ni à l'extérieur ni à l'intérieur de la maison, le seuil, une fois franchi, permet de représenter dans l'*Odyssée* le passage accompli par le faux mendiant Ulysse d'une condition sociale et économique marginale, à la position qui lui correspond vraiment⁵⁰. En outre, l'emplacement du mendiant dans ce lieu sert à souligner son statut d'*oïkos* (au double sens du terme de « sans maison » et « sans liens familiaux »)⁵¹: ainsi, alors que pour l'hôte « authentique »⁵², le seuil est un espace transitoire à franchir avant d'être accueilli dans un *oïkos*,

⁴⁰Ce cas vaut autant pour Athènes que pour le Péloponnèse : Valdés, 2008a, p. 191 ; 2008b, p. 82.

⁴¹Dem.57 (mise en question de la citoyenneté de quelques individus devant le tribunal en raison de leur pauvreté) ; Lys.34 ; DH. Lys., 32s. (Proposition de Phormisius d'expulser de la citoyenneté les non propriétaires). Valdés, 2015, p. 185, et la bibliographie.

⁴²Valdés, 2008a, p. 192-193.

⁴³Valdés, 2008b, p. 77-79 (et la bibliographie).

⁴⁴Fernández Prieto, 2017, p. 188-189. Pour les espaces d'habitat « réels » associés à la mendicité et à la pauvreté : Ault, 2005 ; Rougier-Blanc, 2014 ; Roubineau, 2015, p. 177-180.

⁴⁵Hom. *Od.*, 18.1-107.

⁴⁶Thgn. 278.

⁴⁷E. *Hel.*, 430ss. (esp. 437ss.).

⁴⁸Ar.*Ach.*, 395-479.

⁴⁹Pl. *Smp.*, 203 c-d. *Penía* mendicante au banquet occupe un lieu proche de la porte : *ibid.*, 203b.

⁵⁰Giammellaro, 2013, esp., p. 155-160.

⁵¹Roubineau, 2013, p. 36 ; 2015, p. 303-306.

⁵²Voir n.25.

c'est pour le mendiant un signe d'exclusion ; sa présence y est tolérée, mais il ne saurait rester à l'intérieur⁵³.

Le mendiant, en tant qu'*aoïkos*, est considéré comme un « étranger » (*xénos*)⁵⁴, et bien qu'en tant que tel, il puisse être traité, du moins dans l'imaginaire, presque comme un hôte, les espaces où il se trouve, dont il est expulsé ou qu'on veut lui interdire⁵⁵, tendent à souligner cette situation d'exclusion, de « marginalisation » et de non-appartenance à la communauté.

Le lien des *ptôchoi* avec ces lieux intermédiaires – auxquels il faudrait ajouter aussi les chemins et les carrefours⁵⁶ – met en évidence non seulement la nature vagabonde de ces individus et la position liminale qu'ils occupent dans la communauté⁵⁷, mais il les relie aussi avec une divinité particulière : la déesse Hécate.

Portes, seuils, routes et chemins et carrefours (*triadoi*) sont les lieux par excellence où se manifeste la déesse Hécate et où on lui rend son culte⁵⁸. S'il est vrai que certains de ces lieux apparaissent aussi étroitement liés à d'autres divinités, comme Hermès⁵⁹, le lien entre cette déesse et les mendiants est particulièrement fort, car il va au-delà du simple fait de partager certains espaces. Les *ptôchoi* sont en effet mentionnés en train de voler et de manger les offrandes déposées pour Hécate dans ces endroits qu'ils partagent⁶⁰. Il est donc paradoxal que cette divinité se présente comme protectrice d'individus qui non seulement dévorent les offrandes qui lui sont consacrées – ce qui est un clair signe d'impiété – mais qui, à cause de leur pauvreté matérielle, ne peuvent rien lui offrir. En effet, tandis qu'Hermès apparaît sur les portes, les carrefours et les chemins comme protecteur des étrangers, des suppliants et des amants, et comme garant des transactions de toutes sortes, Hécate est associée à tous ceux dont la condition est – que ce soit de façon temporaire ou définitive – celle de la « marginalité » (voyageurs perdus, condamnés, morts sans sépultures et mendiants, entre autres)⁶¹.

Hécate, comme le *ptôchos*, est avant tout une figure ambiguë, qui se situe dans des lieux intermédiaires, et qui unit en une même « identité » deux facettes opposées et apparemment contradictoires : d'un côté, celle de la terrible déesse dont il faut se protéger par des rituels prophylactiques et, de l'autre, celle de protectrice qui préserve les mortels des esprits et des

⁵³Rougier-Blanc, 2014, p.112-114.

⁵⁴Voir n.62.

⁵⁵Pour la fréquentation du *Kolônos agoraïos* par des individus qui « déambuleraient » comme des mendiants à la recherche d'un travail, voir : n.32. Expulsion des mendiants de l'agora et de la cité idéale de Platon : Pl. *Lg.*, 11.936c. Prohibition d'entrer sur l'agora (ou, du moins, dans certains de ses édifices et sanctuaires publics) aux *átimoi* (condition à laquelle, à l'époque solonienne, ont pu être réduits les Athéniens endettés et privés de citoyenneté, en grande partie des *thêtes*, dont la situation serait similaire à celles des *ptôchoi*) : Valdés 2013, 34-35. Schol. Aesch., 3, *Ctesifonte*, 176. Pour les thêtes comme *ptôchoi* en puissance et vice-versa, voir n.35. Pour l'agora comme l'un des cadres privilégiés d'inclusion et d'exclusion de la citoyenneté : Valdés 2013, 29-32. Sur l'*átimía* et la figure de l'*átimos* : n.19. Proposition de Phormisius d'expulser de la citoyenneté les non propriétaires, voir : n.41.

⁵⁶Pour les chemins : S. *OC.*, 96, 115 ; Pl. *Smp.*, 203 c-d. Pour les carrefours : Ar. *Pl.*, 597ss. ; Call. *Hym.*, 5.114-115 ; Luc. *DMort.*, XII (à une époque plus tardive). On peut trouver des allusions plus indirectes à la fréquentation des voies et des chemins par les plus nécessiteux dans certains passages qui mentionnent la vie errante que mènent certains individus poussés par la misère ; voir, par exemple : *Od.* 14.124,17.376; 17.576, etc. ; Tyrt. Fr.10 *IEG* ; Isoc. 5.120; 8.24 ; 11.39.

⁵⁷Carrefours (*triadoi*) comme espaces liminaux : Johnston, 1991 ; Zografou, 2010, p. 110-114 ; Serafini, 2015, p. 111-112.

⁵⁸Hécate comme déesse des portes et des seuils (Hécate Προθυραία, Προπυλαία ou Πρόδομος) : Aesch. Fr.388 R. ; Ar. V., 804 ; Zografou, 2010, p. 93-109 ; Serafini 2015, p. 120-121. Hécate comme déesse des chemins (Hécate Εινδοία / ένδοία) et des *triadoi* (Hécate Τριοδῖτις) : Soph.fr. 535 =492 Nauck; Ar., *Pl.* 597ss. ; Schol. Ar. 594C β ; Call. *Hym.*, 5.114-115 ; Zografou, 2010, p. 111-120 ; Serafini, 2015, p. 120-121. A une époque tardive, Lucien de Samosate rend compte également du vol, par les plus pauvres, des offrandes à la déesse Hécate disposées sur les *triadoi* : *DMort.*, XII.

⁵⁹Zografou, 2010, p. 165-169.

⁶⁰Ar., *Pl.* 597ss. ; Schol. Ar. 594C β ; Call. *Hym.*, 5.114-115 ; Luc. *DMort.*, XII.

⁶¹*Ibid.*, p. 166-167.

dangers qui menacent dans les lieux de passage⁶², protection dirigée surtout vers ceux qui se trouvent dans une position liminale.

Prêtres, charlatans et mendiants : la pratique de la mendicité « ritualisée »

En plus de la relation qu'on peut établir entre la mendicité « réelle » et les dieux Zeus et Hécate, le lien entre l'indigence et la divinité se présente aussi dans le monde grec sous la forme de la mendicité « ritualisée ». Ce type de pratique, qui n'est le privilège ni de la zone hellène ni de l'Antiquité, est en général destiné à s'assurer la fertilité des terres, à attirer la richesse, à favoriser la progéniture, etc.⁶³.

Dans la Grèce antique, la mendicité pratiquée au profit des dieux se développe tout particulièrement après l'arrivée d'une série de cultes orientaux. Cependant, il y a des preuves qu'elle se serait produite longtemps avant⁶⁴. En effet, nous savons qu'à Rhodes et à Samos existait la coutume que des groupes d'enfants passent de maison en maison demander des friandises ou d'autres aliments en chantant des chansons promettant l'abondance s'ils en recevaient, et menaçant de malheur dans le cas contraire⁶⁵. A Athènes, des enfants, en chantant et en portant l'*eiresiône* (une branche d'olivier, décorée de pain, de fruits et de petits pots d'huile et du vin, et dédiée à Apollon), mendiaient, en échange de quoi ils disaient favoriser la prospérité et la fertilité de ceux qu'ils sollicitaient⁶⁶. De même, la mendicité rituelle pratiquée par les femmes est documentée dans différents lieux du monde grec, en relation avec des divinités comme Artémis, Héra, Déméter et même Athéna⁶⁷.

Les sources nous donnent de nombreux exemples de prêtresses mendiante, dont la principale fonction semble avoir été de demander de l'argent en échange de la fécondité des autres femmes⁶⁸. Dans un fragment des *Xantriai* d'Eschyle, Héra elle-même est présentée déguisée en mendiante des nymphes inachides d'Argos (nymphes associées au mariage et à la naissance), référence qui, comme le fait justement remarquer Dillon, peut renvoyer à une réalité cultuelle sous-jacente⁶⁹.

Un autre témoignage de cette mendicité « ritualisée » nous vient d'Hérodote à propos des femmes de Délos, qui, selon cet auteur, « mendient » [ἀγείρειν] pour les vierges héroïsées Arge et Opis⁷⁰. Bien que les détails fournis par Hérodote soient rares et que les sources ultérieures n'apportent pas grand-chose sur le sujet, cette pratique est probablement liée au mariage et à l'accouchement, ainsi qu'au passage réussi des vierges vers la maternité⁷¹.

Nous avons connaissance d'un rite célébré à Cos en l'honneur de Déméter par les femmes fiancées et mariées (probablement pour obtenir ses faveurs au moment de l'accouchement), dans lequel elles étaient chargées de la « collecte » ou du « recouvrement » [ἀγεργμός] pour la déesse⁷². De Cos également nous vient la référence à un culte d'Aphrodite *Pandemos* (concernant la vente de son sacerdoce et daté des débuts du IIe siècle av. J.-C.)⁷³, qui établit comment la prêtresse en charge de ce culte devait « mendier » chaque année le premier jour du mois d'Artamitios⁷⁴. On

⁶²Serafini, 2015 (esp., p. 123).

⁶³Robertson, 1983, p. 143 (esp. n.1 y 2).

⁶⁴*Ibid.*, p. 144.

⁶⁵Theog. *FGH* 526, F1 (=Athen. 360b-d; *PMG* 848) ; Robertson, 1983, p. 145 (esp. n.6) ; Burket, [1977] 1985, p. 101. Cf. Dillon, [2001] 2003, p. 322 (n.154).

⁶⁶Sch. Ar. *Eq.* 729; Sch. Lyk. Fr.82 (2a-b; b); Plut. *Thes.* 22.6-27; Robertson, 1983, p. 157; Burkert, [1977] 1985, p. 101. Cf. Dillon, [2001] 2003, p. 322 (n.154).

⁶⁷Robertson, 1983 (esp., p. 144) ; Dillon, [2001] 2003, p. 96. Le terme grec désignant cette action rituelle de mendier serait : ἀγείρειν.

⁶⁸*Ibid.*

⁶⁹Fr. 168 Nauck. Voir aussi : Pl. *R.*, 381d. Dillon, [2001] 2003, p. 96 ; Martín Hernández, 2006, p. 74 (n.91). Sur l'interprétation de ce passage : Dillon, [2001] 2003, p. 96. Robertson, 1983, p. 153-162.

⁷⁰Hdt. 4.35.3-4. Hérodote mentionne aussi l'accomplissement de ce rituel par d'autres insulaires et par les Ioniens. Voir : Robertson 1983, 144. Cf. Burket, [1977] 1985, p. 101 ; Dillon, [2001] 2003, p. 96.

⁷¹Robertson, 1983, p. 145-153 ; Dillon, [2001] 2003, p. 96.

⁷²*SIG*³ 1006=LSCG 175, 4-5, 9 (fin du IVe siècle av. J.-C.).

⁷³Dillon, 1999, p. 63 ; Parker et Obbink, 2000. Dillon, [2001] 2003, p. 321 (n.150) avance la chronologie à la fin du IIIe siècle av. J.-C.

⁷⁴*ED* 178.27, 29 ; Dillon, 1999; 2003, p. 96 ; Parker et Obbink, 2000.

trouve également des restrictions à la pratique de la mendicité rituelle dans un décret sur la régulation du culte d'Artemis *Pergaia* à Halicarnasse (III^e siècle avant J.-C.)⁷⁵.

Enfin, on peut citer le cas des prêtresses mendiantes d'Athéna *Poliás*, qui, certains jours, et en faisant usage de l'*aigis* (un instrument fait avec des brins de laine et lié à la fertilité), traversaient la ville en demandant l'aumône aux femmes mariées⁷⁶.

Bien que ces exemples semblent circonscrire la mendicité rituelle au terrain féminin et infantile, nous savons que cette activité n'était pas limitée aux enfants et aux femmes : des hommes pratiquaient eux aussi la mendicité à des fins rituelles⁷⁷.

La pratique de la mendicité rituelle en Grèce est cependant liée d'une manière particulière aux cultes à mystères et aux individus qui, protégés par leur rôle de transmetteurs de la parole divine, font de la vie mendicante leur profession. Il faut s'arrêter un instant sur la mince ligne qui, dans le monde grec, sépare la magie, la divination et la mendicité⁷⁸. Ainsi, le terme *argýtes*, qui désigne « celui qui mendie ou vit d'aumônes »⁷⁹, est souvent employé comme synonyme de devin (*mántis*)⁸⁰, servant ainsi à désigner ceux qui se consacrent à la divination proprement dite, mais aussi les prêtres mendiants qui gagnent leur vie en célébrant des rites associés à la magie et aux pratiques divinatoires tournées vers la recherche de gains matériels⁸¹. Dans ce dernier groupe, on peut inclure les officiants orphiques.

Une bonne partie des références à ces prêtres orphiques, ou *orfeoteléstai*⁸², mettent précisément l'accent sur le caractère errant ou itinérant de ces individus, sur leur proximité avec les mendiants et autres vagabonds, et sur le fait que certains sont des charlatans et des escrocs⁸³. Ainsi, par exemple, dans un passage bien connu, Platon déclare :

Et voilà que charlatans et devins [ἀγύρται δὲ καὶ μάντις] viennent aux portes des riches et les persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, à force de sacrifices et d'incantations, un pouvoir consistant, si quelque acte injuste a été commis par quelqu'un, ou par ses ancêtres, à l'en guérir au moyen de plaisirs et de fêtes [...] ; car, à ce qu'ils prétendent, ils savent persuader les dieux et se mettre à leur service. [...] Ils présentent un amas de livres de Musée et d'Orphée [...]. C'est d'après ces livres qu'ils conduisent leurs sacrifices, tâchant de persuader non seulement des individus mais aussi des cités qu'il existe vraiment des moyens de se délivrer et de se purifier de son vivant des injustices grâce à des sacrifices et des enfantillages plaisants, et qu'il en existe d'autres, qui valent pour quand on aura fini sa vie ; ils les appellent des initiations, qui nous délivrent des maux de l'bas⁸⁴.

⁷⁵Syll³ 1015 ; LSAM 73 ; Dillon, 2003, p. 96-97.

⁷⁶CPG Suppl. I.65 ; LSCG 175 ; LSAM 73.26-28. Robertson, 1983, p. 162 ; Burke, [1977] 1985, p. 101 ; Goff, 2004, p. 67. Sur cette pratique, voir : Robertson, 1983, p. 162-164. Pour le lien entre l'*aigis* et la fertilité : *ibid.*, p. 163-164.

⁷⁷Cas des *korônistai* de Rhodes, qui mendieraient pour « la corneille » (*korônê*) (qu'Athénée nomme « fille d'Apollon »), afin d'assurer la fertilité (Athen. 8. 359d-360b ; Dillon, [2001] 2003, p. 322 n.154) ou des pasteurs de Sicile, dans le but de favoriser la paix, la chance et la santé (schol. Theocr 2f. ; 7s. ; 14 ; 16s. ; Burket, [1977] 1985, p. 101, 388 n.26 ; Dillon, [2001] 2003, p. 322 n.154).

⁷⁸Sur la proximité de ces éléments : Strb. 10.23. La figure du mendiant qui prophétise se trouve déjà dans l'*Odyssee* (14.158-164) et dans *Edipe à Colone* (787-793). Sur cette question, voir : Helmer, 2015, p. 39 ; Fernández Prieto, 2017, p. 185, 189.

⁷⁹Jiménez San Cristóbal, 2010, p. 113 (n.24).

⁸⁰Cassandre désignée comme *agýrtria* (vagabonde) et *mántis* (devin) (Aesch. A. 1273) ; *mántis* et *agýrtes* utilisés comme synonymes (Plu. *Apophth. Lac.*, 226 D). Flower, 2008, p. 66.

⁸¹Jiménez San Cristóbal, 2010, p. 114. Flower (2008, p. 66) affirme que cette confusion dérive du fait qu'aucun de ces rôles sociaux ou occupations n'est certifié par la *pólis* ou la communauté. Cependant, qu'une même personne puisse développer diverses fonctions sous des termes différents n'implique pas que les Grecs n'aient pas fait de distinction entre la valeur sociale et le caractère acceptable de ces fonctions.

⁸²Pour *orfeoteléstai*, voir, entre autres : Burket, 1997 ; Bernabé, 1997, 2006 ; Jiménez San Cristóbal, 2010.

⁸³Pl. R. 364b-365a (*OF* 573, et la bibliographie) ; Thphr. *Char.* 16, 11 (*OF* 654) ; P. Derveni col. VI ; Phld. *De poem.* P. Hercul. 1074 fr. 30 ; Str. 7, fr. 10a (*OF* 659). Plu. *Apophth. Lacon*, 224d (*OF* 653). Bernabé, 2006, p. 106-108.

⁸⁴Pl. R., 364b-365a. Bernabé 1997, 39 ; 2006, 107 ; Martín Hernández, 2006, p. 536 ; Jiménez San Cristóbal, 2008, p. 775-777 ; 2010, p. 114.

La proximité entre mendiants et *orfeoteléstai* qui apparaît dans les sources⁸⁵, par exemple dans la description que Strabon fait d'Orphée comme s'il s'agissait d'un prêtre orphique (« [...] un sorcier qui vivait d'aumônes en échange de musique, de divination et de célébration de rituels orgiastiques »⁸⁶), est encore renforcée par le fait que les uns comme les autres sont considérés comme des charlatans et des menteurs⁸⁷. De plus, il est aussi intéressant que Platon situe ces derniers devant les portes des riches [ἐπι πλουσίων θύραξιόντες πείθουσιν]⁸⁸, lieu qu'il réserve dans le *Banquet* à *Pénia*, qui personnifie la pauvreté⁸⁹. Cet espace est, on l'a vu, associé à la mendicité.

Comme les *orfeoteléstai*, les officiants des cultes orientaux, ceux de Cybèle ou, plus tard, ceux de Sérapis⁹⁰, seront présentés comme des mendiants et des charlatans, et qualifiés, pour cette raison, d'*agýrtai*. Ainsi, Plutarque, à l'époque romaine, dénonce l'appropriation indue que certains de ces individus ont fait de l'oracle de Delphes, et la perte de prestige que cela aurait signifié pour cette institution :

[...] Mais, ce qui a le plus discrédité la poésie, c'est cette tourbe de charlatans et de bateleurs, de mendiants et de vagabonds qui avoisine les sanctuaires de la Mère des Dieux et de Sarapis ; les uns disent la bonne aventure instantanément, d'autres après avoir tiré au sort des tablettes, et ils s'adressent à un public de valets et de femmes du commun que séduisent particulièrement les vers et les expressions poétiques. C'est surtout pour cela, en se montrant au service de n'importe qui, des fourbes, des imposteurs et des faux devins, que la poésie a perdu son caractère véridique et a été bannie du trépied⁹¹.

Au final, mendicité et divinité convergent de nouveau dans le monde grec à travers les pratiques de la mendicité ritualisée. L'équivalence ou l'assimilation des officiants des cultes mentionnés avec la figure du mendiant peut donc être considérée comme une preuve supplémentaire de la relation étroite qui existait en Grèce antique entre ces personnages et la divinité ou, du moins, entre ceux-ci et certains divinités.

Conclusions

Bien que la thèse défendue par H. Bolkestein dans la première moitié du XXe siècle semble vraie, puisque nous ne trouvons aucune mention dans le monde grec d'un dieu qualifié de « *Ptôchios* », c'est-à-dire de « protecteur des mendiants », il existe cependant une relation étroite entre la *ptôcheia* au sens large et certaines divinités.

Zeus est le dieu qui « envoie » les mendiants dans deux passages de l'*Odyssée* mentionnés dans ce travail, parce qu'ils sont les seuls où le lien entre la divinité et ceux qui vivent dans la misère extrême est établi de façon aussi directe. Cependant, la littérature nous offre de nombreuses autres preuves plus « indirectes » du lien unissant Zeus à de tels individus. Ainsi, la proximité établie entre ces derniers et les étrangers et les suppliants, qui sont placés sous la protection de Zeus *Xénios* et *Hikêsios*, rend possible que les *ptôchoi*, même s'ils ne leur sont pas tout à fait comparables, pourraient l'avoir pour protecteur. De même, la relation entre Zeus *Xénios* et *Hikêsios*, ainsi que comme *Eleuthérios* et *Sóter*, avec les secteurs les plus défavorisés de la population dont la situation ressemble ou correspond à certains moments à celle de la *ptôcheia* au sens large, renforce le lien entre ces individus et le père des dieux.

⁸⁵Voir n.83.

⁸⁶Str. 7, fr. 10a (*OF* 659).

⁸⁷Voir esp. Phld, *De poem.* P. Hercul 1074 fr. 30. Sur le mendiant comme charlatan et menteur dans l'*Odyssée*, voir : Fernández Prieto b, sous presse (n.65).

⁸⁸Pl. *R.*, 364b.

⁸⁹Pl. *Smp.*, 203b.

⁹⁰Pénétration du culte à Cybèle depuis les Guerres Médiques : Jiménez San Cristóbal, 2010, p. 113, n.21 (avec la bibliographie). Pour Sérapis et l'implantation de son culte à partir de l'époque hellénistique : *ibid.*, p. 113, esp. n.22 et 23 (et la bibliographie).

⁹¹Plu. *Pyth. or.* 407c. D'autres références de l'époque romaines relatives à la pratiques de ces prêtres mendiants et officiants de cultes orientaux se trouvent chez : De la Vega, 1999, p. 231-232 (esp. n.18, 19, 20 et 21).

Comme Zeus, la déesse Hécate apparaît particulièrement liée aux *ptôchoi*, en ce qu'ils sont représentés dans les mêmes espaces ; espaces qui, par ailleurs, sont imprégnés d'une forte charge symbolique qui les lie à l'idée du « liminal ». Ainsi, Hécate est associée à ces personnages qui, en tant qu'*aoïkoi* (au double sens du terme évoqué plus haut), « n'appartiennent à aucun lieu » et dont la position dans la communauté est celle de l'exclusion ou la frôle.

D'autre part, le lien entre la mendicité et la divinité se produit aussi par les pratiques de la mendicité ritualisée, célébrées en l'honneur d'une divinité pour obtenir ses faveurs, le plus souvent au sujet de la fertilité de la terre ou de la fertilité humaine (comme en témoignent les cultes à Athéna *Polias* à Athènes, à Déméter et Aphrodite ou Artémis *Pandêmos* à Cos, ou à Artemis *Pergaia* à Halicarnasse). De même, on peut inscrire les pratiques de certains officiants des cultes à mystères dans le cadre de cette mendicité « ritualisée » : parce qu'ils sont itinérants et veulent gagner leur vie sur la divinité et l'ingénuité de ceux auxquels ils s'adressent, ils ont tendance à être qualifiés négativement de mendiants et de charlatans.

Au terme de cette étude, nous pouvons affirmer que, bien qu'il n'y ait pas de divinité spécifiquement désignée par l'épithète « *Ptôchios* », il existe un lien entre le mendiant, ou *ptôchos*, et la divinité ou, du moins, certaines divinités. Pour aller plus loin encore, dans l'*Odyssee* – et dans ce qui deviendra un thème littéraire récurrent – le mendiant vagabond sera le déguisement par excellence que les dieux (ainsi que d'autres personnages) adopteront pour mettre à l'épreuve la bonté ou la bassesse d'autres individus : « [...] parce que les dieux, qui prennent tant de figures, parcourent parfois les cités sous la forme de pèlerins errants, pour voir la justice ou la méchanceté des hommes »⁹².

Références

- Ault Bradley, 2005, « Housing the poor and the homeless in ancient Greece », en Bradley Ault y Lisa Nevett (eds.), *Ancient Greek houses and households: chronological, regional and social diversity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p.140-159.
- Bernabé Alberto, 2006, « ¿Magoi en el *Papiro de Derveni*: Magos Persas, charlatanes u oficianes órficos? », en Esteban Calderón, Alicia Morales y Mariano Valverde (eds.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, Universidad de Murcia, p.99-109
- Bernabé Alberto, 1997, « Orfeotelestas, intérpretes, charlatanes: transmisores de la palabra órfica », en Maria de Carme Bosch y Maria Antònia Fornés (eds.), *Homenaje a Miguel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana i I de la secció balear de la SEEC* (Palma, 1 al 4 de febrero de 1996), Palma de Mallorca, Conselleria d'Educació, Cultura i Esports, p. 37-41.
- Bolkestein Hendrik, [1939] 1979, *Wohltätigkeit und armenpflege im vorchristlichen altertum*, New York, Arno Press.
- Burket Walter, 1997, « Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos », *Taula* 27-28, 11-32.
- Burket Walter, [1977] 1985, *Greek religion: archaic and classical*, Cambridge, MA., Harvard University Press.
- Coin-Longeray Sandrine, [1998] 2014, *Poésie de la richesse et de la pauvreté. Étude du vocabulaire de la richesse et de la pauvreté dans la poésie grecque Antique, d'Homère à Aristophane: ἄφενος, ὄλβος, πλοῦτος, πενία, πτωχός*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- De la Vega, Teresa, 1999, « Divinos mendigos », *ARYS* 2, 227-238.
- Dillon Matthew, [2001] 2003, *Girls and women in classical Greek religion*. New York, Routledge.
- Dillon Matthew, 1999, « Post-nuptial sacrifices on Kos (Segre, *ED* 178) and ancient Greek marriage rite », *ZPE* 124, 63-80
- Fernández Prieto Aida, [en prensa a], « El retorno de la diosa *Penia*: La historiografía sobre la pobreza en la antigua Grecia », en *Actas del XXXIX Congreso del GIREA. Historiografía de la esclavitud* (Madrid, 6-7 de octubre de 2016).

⁹²Hom. *Od.*, 17.485-487.

- Fernández Prieto Aida, [en prensa b], « Pobreza y miseria en la antigua Grecia: padecer y ejercer la violencia o las dos caras de una misma moneda », en *Actas del XVIII Coloquio Internacional del GIREA. Praxis e ideología de la violencia*.
- Fernández Prieto Aida, 2017, « Bajo el disfraz de la miseria. Falsos mendigos en la literatura griega: Ulises, Edipo y Télefo », en Martínez García, J.J. et al. (coords.), *Oriente y Occidente en la Antigüedad. Actas del II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA II)* (UM, 25-27 de marzo de 2015), Murcia, CEPOAT-Universidad de Murcia, p.171-192.
- Fernández Claudia, 2010, « La tiranía del disfraz: algunas consideraciones en torno al papel de la vestimenta en la comedia griega antigua », *Synthesis* 17, 81-97.
- Flower, M. A., 2008, *The seer in ancient Greece*, Berkeley, University of California Press.
- Galbois Estelle y Sylvie Rougier-Blanc (eds.), 2014, *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, Ausonius.
- Garland Robert, 2014, *Wandering Greeks. The ancient Greek diaspora from the age of Homer to the death of Alexander the great*, Princeton, Princeton University Press.
- Giammellaro Pietro, 2013, « The beggar on the threshold. Spaces, ritual crossings and social identity in the Homeric epic », *RSO* 86, Suppl. 2, 145-164.
- Goff Barbara, 2004, *Citizen Bacchae: Women's ritual practice in ancient Greece*, Berkeley, University of California Press.
- Gould John, 1973, « HIKETEIA », *JHS* 93, 74-103.
- Greco Emanuele, 1997, « Note di topografia e di urbanistica III », *AION(archeol)*, Nuova Serie n. 4, p. 207-220.
- Helmer Étienne, 2015, *Le dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*, Paris, Félin.
- Jiménez San Cristóbal Ana Isabel, 2010, « Embaucadores y falsos adivinos en *Oráculos de la Pitia* 407 B-C », en Françoise Frazier y Delfim F. Leao (eds.), *Tyché et pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, p.109-120.
- Jiménez San Cristóbal Ana Isabel, 2008, « Los orfeotelestas y la vida órfica », en Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, Akal, p.771-799.
- Johnston Sarah, 1991, « Crossroads », *ZPE* 88, 217-224.
- Lloyd-Jones Hugh, [1971] 1983, *The justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press.
- Martín Hernández Raquel, 2006, *El orfismo y la magia*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Naiden Fred, 2006, *Ancient supplication*, Oxford, Oxford University Press.
- Ndoye Malick, 1993, « *Hôtes, thètes* et mendiants dans la société homérique », en Marie-Madeleine Mactoux y Évelyne Geny (eds.), *Mélanges Pierre Levêque VII*, Besançon, Les Belles Lettres, p.261-273.
- Nenci Giuseppe, 1981, « Chômeurs (*agoraioi*) et manoeuvres (*cheironaktes*) dans la Grèce classique », *DHA* 7, 333-343.
- Nieto Elisa Amalia, 2010, *La figura del pobre y el debate sobre la pobreza en Grecia*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Parker Robert, [1983] 1996, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Parker Robert y Obbink Dirk, 2000, « Aus der Arbeit der 'Inscriptiones Graecae' VI. Sales of Priesthoods on Cos I », *Chiron* 30, 415-449.
- Plácido Domingo, 2014, « Los límites de la marginación en la formación del cuerpo cívico ateniense », en Francesca Reduzzi Merola (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno (Dépendance et marginalisation de l'antiquité à l'Âge contemporaine)* (Atti del XXXIII Convegno Internazionale GIREA dedicato alla memoria di Franco Salerno, Napoli-Ascea, 30 Settembre-3 Ottobre 2009), Roma, Aracne, p.79-87.
- Plácido Domingo, 2008, « Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense », *Circe* 12, 225-242.
- Plácido Domingo, 1994, « Los lugares de los hilotas », en Jacques Annequin y Marguerite Garrido-Hory (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence. Actes*

- du XXe colloque du GIREA-Besançon (Besançon, 4-6 novembre 1993), Paris, Presses Universitaires de Franche-Comté p.127-135.
- Plácido Domingo, 1989, « “Nombres de libres que son esclavos... (Pollux, III, 82) » », en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica (Coloquio nº 15 del GIREA)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p.55-79.
- Robertson Noel, 1983, « Greek ritual begging in aid of women’s fertility and childbirth », *TAPhA* 113, 143-169.
- Rosivach Vincent, 1987, « The cult of Zeus Eleutherios at Athens », *PP* 235, 262-285.
- Roubineau Jean-Manuel, 2015, *Les cités grecques (VI^e-I^e siècle av. J.-C.). Essai d’histoire sociale*, Paris, Presses Universitaires De France.
- Roubineau Jean-Manuel, 2013, « Mendicité, déchéance et indignité sociale dans les cités grecques », *Ktèma* 38, 15-36.
- Rougier-Blanc Sylvie, 2014, « Architecture et/ou espaces de la pauvreté? Habitats modestes, cabanes et ‘squats’ en Grèce ancienne », en Sylvie Rougier-Blanc y Estelle Galbois (eds.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, Ausonius, p.105-135.
- Schérer René, 1993, *Zeus hospitalier : éloge de l’hospitalité*, Paris, Colin.
- Serafini, N., 2015, « La dea Ecate e i luoghi di passaggio. Una protettrice dalla quale proteggersi », *Kernos* 28, 111-131.
- Thompson Homer, 1937, « Buildings on the west side of the Agora », *Hesperia* 6, 1-226.
- Thompson Homer y Wycherley Richard, 1972, *The Agora of Athens: The history, shape and uses of an ancient city center*, Princeton, American School of Ancient Studies at Athens.
- Valdés Miriam, [en prensa], « De los *ptochoi* homéricos a los del s. IV: lo viejo y lo nuevo, mendicidad y evergesía », en *Lo viejo y lo nuevo en las sociedades antiguas: homenaje a Alberto Prieto (XXXVI Coloquio del GIREA, Barcelona, diciembre de 2013)*, Besançon, p.103-119.
- Valdés Miriam, 2015, « La renovación de la dependencia en el s.IV: los espacios de *thetes* y *misthotoi* », en Alejandro Beltrán, Inés Sastre y Miriam Valdés (eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad. Actas del XXXV coloquio del GIREA* (Instituto de Historia (CCHS, CSIC), Madrid, 28,29 y 30 de noviembre de 2012), Besançon, p.183-199.
- Valdés Miriam, 2013, « El espacio ciudadano: integración/exclusión en el imaginario y en la realidad ateniense del siglo VI a.C. », *Stud. Hist., H^a antig.* 21, 29-45.
- Valdés Miriam, 2008a, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad en la Atenas del s. VI a.C. (Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo XXIII)*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.
- Valdés Miriam, 2008b, « Zeus Eleutherios/ Zeus Soter y la liberación de esclavos-dependientes en el Peloponeso », en Antonio Gonzales (ed.), *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition, passage à d’autres formes (Actes du XXXe colloque du GIREA, Besançon, 15-17 décembre 2005)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 77-87.
- Valdés Miriam, 2006, « La tierra ‘esclava’ del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros », *Gerión* 24(1), 143-161.
- Valdés Miriam, 2003-5, « Hectémoros, campesinos y culto a Zeus en Atenas arcaica », *ARYS* 6, 63-77.
- Valdés Miriam, 2004, « La inauguración del ágora del Cerámico: una perspectiva histórica », *Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene LXXXII, serie III, 4, Tomo I*, p. 11-30.
- Valdés Miriam, 2003a, « El culto a Zeus *Eleutherios* en época arcaica: liberación de esclavos/dependientes y constitución de ciudadanías », en Marguerite Garrido-Hory y Antonio Gonzales, A. (eds.), *Histoire, Espaces et Marges de l’Antiquité: Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, vol.2, Besançon, Presses Universitaires Franche-Comté, p.291-323.
- Valdés Miriam, 2002a, « El culto a Zeus y a las Semnai en Atenas arcaica: Exégesis eupátrida y purificación de Epiménides », *Ostraka Anno XI*, 1, 223-242.
- Valdés Guía, 2002b, *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa*, Oxford, Archaeopress.
- Valdés Guía, 2001, « Espacio político, espacio religioso de Atenas en el s.VI: los cultos de Zeus, Apolo y Deméter y el Consejo-Heliea de Solón », *DHA* 27(1), 81-108.

Valdés Guía, 2000, « El *Teseion*, lugar de refugio de esclavos: sus orígenes y función en el “ágora vieja” de Atenas », en Myro, M^a del M. *et al.* (eds), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 41-54.

Valdés Guía, 1999, « La Sisactía de Solón y el juramento de los heliastas », *ARYS* 2, 35-48.

Zografou Athanassia, 2010, *Chemins d'Hécate : portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Kernos, Suppl. 24.