



**Clio. Femmes, Genre, Histoire**

**30 | 2009**  
**Héroïnes**

---

## Héroïsme au féminin chez Homère

*Female heroism in Homeric Epics*

**Sylvie Rougier-Blanc**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/9355>

DOI : 10.4000/clio.9355

ISSN : 1777-5299

### Éditeur

Belin

### Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2009

Pagination : 17-38

ISSN : 1252-7017

### Référence électronique

Sylvie Rougier-Blanc, « Héroïsme au féminin chez Homère », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 30 | 2009, mis en ligne le 15 décembre 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/9355> ; DOI : 10.4000/clio.9355

---

Tous droits réservés

## Héroïsme au féminin chez Homère

Sylvie ROUGIER-BLANC

Les femmes antiques que nous appelons « héroïnes » aujourd'hui n'étaient pas nécessairement qualifiées de la même façon par les Anciens<sup>1</sup>. Le terme désigne en français une femme remarquable par son courage exceptionnel, mais aussi le personnage principal féminin dans une action réelle ou fictive. Étudier la figure de l'héroïne dans l'Antiquité place la question de la définition au centre des investigations. Andromaque est une « héroïne » dans le sens moderne du terme<sup>2</sup>. Est-elle qualifiée comme « héroïne » dans la littérature et les inscriptions ? Fait-elle l'objet d'un culte ? Pour le savoir, il faut analyser la façon dont elle est nommée et sa caractérisation dans les mythes où elle intervient. Seules ces étapes permettraient de conclure. Dans le mythe, elle est présentée respectivement comme la femme d'Hector, de Néoptolème puis d'Hélénos<sup>3</sup>. Le mot « héroïne » ne lui est pas appliqué. Pausanias affirme cependant qu'elle avait un *hérôon* et qu'un culte lui était rendu à Pergame<sup>4</sup>. Nous ne pouvons donc pas prouver *stricto sensu* son statut d'héroïne avant le III<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1</sup> Cette contribution est née d'une commande de circonstance : j'ai été invitée à participer en octobre 2008 à une journée d'étude intitulée « héroïnes médiévales, héroïsme au féminin » organisée à l'université Toulouse II le Mirail par Sophie Cassagnes-Brouquet. Je me suis donc momentanément éloignée de mes recherches sur l'architecture et sa terminologie.

Sauf précisions contraires, toutes les dates s'entendent avant J.-C.

<sup>2</sup> L'héroïne de mythes grecs se confond souvent avec l'héroïne de tragédie. Je n'évoquerai pas ici la question de l'héroïne tragique.

<sup>3</sup> Pour son statut chez Euripide, Kovacs 1980.

<sup>4</sup> Pausanias I, 11, 1-2 : « Andromaque a un sanctuaire héroïque dans la cité [de Pergame] car elle l'[Pergamos] accompagnait ».

Dans les sources écrites, le féminin de *hérois* apparaît tardivement, au début de l'époque classique. Est-ce à dire que les Grecs ne connaissaient pas d'héroïnes avant le V<sup>e</sup> siècle ? Certes non, et je voudrais revenir sur les premières héroïnes<sup>5</sup> et plus particulièrement poser la question de l'existence d'une telle figure chez Homère.

Une difficulté s'ajoute : la figure du héros<sup>6</sup> est elle-même d'une exceptionnelle richesse fonctionnelle. Un héros est chez Homère et dans la poésie grecque archaïque, un homme particulièrement courageux et noble dans sa conduite, tout particulièrement au combat. Le féminin n'a dans ce cas pas lieu d'être dans l'épopée homérique et M.I. Finley avait, d'une certaine manière, raison quand il affirmait que le héros n'avait pas de féminin à l'âge héroïque<sup>7</sup>. Le terme est aussi synonyme de guerrier ou de chef et s'applique souvent dans l'*Odyssée* à un guerrier sans caractère exceptionnel, voire à n'importe quel homme<sup>8</sup> : il désigne alors tout personnage du passé et n'a pas de sens proprement religieux. Il ne prend le sens de demi-dieu que chez Hésiode<sup>9</sup> pour désigner ensuite un héros local<sup>10</sup>. L'apparition tardive du féminin de héros est-elle liée à l'évolution sémantique du terme masculin ?

Un deuxième aspect du problème doit être considéré. Le phénomène dit des cultes héroïques désigne soit des pratiques cultuelles autour de tombes anciennes (ou pensées comme telles) attribuées à des personnages du passé, soit des cultes réservés à des

<sup>5</sup> Celles d'avant la tragédie, qui me semble une source spécifique.

<sup>6</sup> Sur la question de l'étymologie, Adam 1987 et Pötscher 1961. Ce dernier suggère un lien entre Héra et le héros. Pour un panorama sur la question de la définition du héros, voir la mise au point de l'introduction de Pirenne-Delforge & Suarez de la Torre 2000 : IX-XVII.

<sup>7</sup> Finley 1986 : 37.

<sup>8</sup> Démodokos, tout comme les prétendants, sont dits *hérois*. Il faudrait s'interroger sur la différence de traitement dans *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Pour une étude terminologique détaillée dans la poésie archaïque, voir Barrigon 2000 : 12-14.

<sup>9</sup> Dans le mythe des races, les héros sont associés à la quatrième génération (Hésiode, *Travaux*, 156-173). Sur ces questions de terminologie chez Hésiode, Barrigon 2000 : 14. Homère connaît aussi le substantif mais ne l'utilise qu'une fois pour désigner des héros morts en *Il.* XII, 23.

<sup>10</sup> Pour un bilan sur l'évolution sémantique, Boehringer 2001 : 20-21.

personnages importants, morts et honorés de façon plus exceptionnelle que de simples défunts<sup>11</sup>. Ces cultes revêtent des caractères très différents. Le premier type de culte héroïque se rencontre très tôt, à l'époque géométrique<sup>12</sup>, et se manifeste par le développement de pratiques de dévotion (souvent des dépôts votifs), dans des tombes mycéniennes jusqu'ici abandonnées<sup>13</sup>. Attestées par l'archéologie, avec de fortes disparités régionales (notamment une plus grande prédilection pour l'Attique, l'Argolide et la Messénie), mais avec un développement particulier au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>, ces pratiques de vénération ont été au centre de nombreux travaux depuis les années 1980<sup>15</sup>. Ce phénomène se distingue des cultes héroïques postérieurs autour d'une tombe attribuée à un personnage mythique, un héros local ou un roi fondateur.

Pour qui veut revenir aux questions de terminologie et aux origines de l'héroïsme au féminin, le détour par Homère, première source littéraire à notre disposition et premier texte à définir le héros, s'impose<sup>16</sup>. La place à accorder aux femmes dans la délicate question du rapport entre épopées homériques et cultes héroïques de l'âge du Fer est aussi à considérer.

### Héros et « genre »

Dans la lignée des *gender studies*, deux ouvrages majeurs ont, dans les années 1990, abordé la figure de l'héroïne grecque, bien après de nombreuses publications sur les héros et leurs cultes qui jusqu'ici n'accordaient qu'une place mineure aux femmes<sup>17</sup> : J. Larson, dans *Greek Heroines cults*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, et

---

<sup>11</sup> Ekroth 2001 : 22.

<sup>12</sup> Avec des attestations dès l'époque protogéométrique.

<sup>13</sup> Phénomène constaté très tôt (en 1937 par C. Blegen) dans la nécropole mycénienne de Prosymna sur le site du futur *beraion* d'Argos.

<sup>14</sup> Coldstream 1976 resserre de manière faussée cette pratique dans le temps (milieu du VIII<sup>e</sup> s. début du VII<sup>e</sup> s.) alors que le phénomène est attesté avant et après.

<sup>15</sup> G. Ekroth 2001.

<sup>16</sup> Même déclaration de principe chez Boehringer 2001 : 25.

<sup>17</sup> La bibliographie sur la figure du héros est importante depuis Farnell 1921 jusqu'à Kearns 1989 en passant par Brelich 1958.

D. Lyons, *Gender and immortality, Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton University Press 1997. Avec une approche différente mais complémentaire, elles ont toutes deux été confrontées aux difficultés de définition et ont étudié conjointement les mythes dont les femmes étaient des figures centrales et les cultes héroïques qui leur sont associés depuis les origines jusqu'au III<sup>e</sup> siècle. Ces deux sources constituent une manifestation matérielle et tangible du statut particulier assigné à ces femmes dans l'Antiquité. Leurs analyses permettent de dresser une première typologie des héroïnes et de les comparer aux héros. D. Lyons<sup>18</sup> a notamment souligné la propension plus forte des héroïnes à devenir des déesses, le lien souvent plus systématique dans les mythes entre ces mortelles et un dieu ou une déesse, à l'origine de la mort héroïque. Elle a insisté sur l'influence de la narration du mythe dans les modalités des cultes des héroïnes et a montré que les héroïnes pouvaient changer de nom et de nature, beaucoup plus que les héros.

J. Larson a davantage étudié les cultes, à travers les sources littéraires, iconographiques épigraphiques et archéologiques. Elle a notamment montré que dans les calendriers attiques, les héroïnes recevaient toujours des sacrifices de moindre valeur que les héros<sup>19</sup>. Selon elle, les cultes des héroïnes ne sont pas le reflet de la position des femmes dans la société grecque. Ils révèlent souvent une conception simplifiée et idéalisée de la femme. Soit l'héroïne doit son statut à sa place dans la famille et n'est honorée que comme femme, fille, mère ou sœur de héros, étroitement dépendante de lui. Soit il s'agit d'une héroïne indépendante ou héroïne des marges, comme la vierge qui se sacrifie pour la communauté : n'ayant pas rempli son rôle de mère, elle est souvent exclue de la famille et de la communauté. Plus radicale, l'Amazone représente une des formes que peut prendre l'héroïne. Elle est alors envisagée comme une figure destructrice qui menace la cité.

J. Larson comme D. Lyons commencent toutes deux leurs analyses par des réflexions sur la notion d'héroïsme au féminin et sur

---

<sup>18</sup> Lyons 1997 : 171-172.

<sup>19</sup> Larson 1995 : 33-35. L'expression *ou phora* (la viande du sacrifice ne doit pas être emportée) est aussi fréquente pour les sacrifices en faveur des héroïnes.

la terminologie. Elles n'articulent pas toujours leurs réflexions sur les mythes et les cultes à ces remarques et ont choisi de déconnecter la terminologie de la notion étudiée<sup>20</sup>. L'une étudie les mythes, la seconde les cultes, et toutes deux procèdent au coup par coup à la mise en relation des *realia* et des données littéraires. Seule D. Lyons développe plus particulièrement la question de l'existence d'héroïnes chez Homère.

### Homère et les cultes héroïques

Homère est le premier à évoquer des *héroës*. Le lien entre les cultes héroïques, leur développement et la poésie épique homérique, a fait l'objet de discussions serrées. Jusqu'ici les archéologues et historiens ont cherché dans les textes d'Homère des preuves de l'existence des cultes héroïques, afin d'évaluer le rôle de ces textes dans le développement des cultes. Leur essor correspond en effet à l'époque où la tradition épique s'est fixée. Il s'agissait de déterminer si Homère connaissait ces pratiques ou si la diffusion de l'épopée avait contribué activement au développement des cultes héroïques<sup>21</sup>.

La question du genre permet de déplacer la problématique. Chez Homère, les cultes héroïques sont mentionnés de manière discrète, sans lien direct avec le terme *héroës*<sup>22</sup>. Dans une approche littéraire, G.

---

<sup>20</sup> Le paragraphe consacré aux questions de définition étant relégué en introduction, à juste titre mais ses résultats ne sont plus convoqués par la suite.

<sup>21</sup> Pour Coldstream 1976 (mais l'idée est déjà évoquée par Farnell 1921), la diffusion des épopées est à l'origine de celle des cultes héroïques : Hadzisteliou-Price 1973 et 1979 explique que les poèmes homériques contiennent des traces de cultes de héros, notamment ceux pratiqués autour des tombeaux. Ils sont donc bien antérieurs à Homère. A. Snodgrass (1982 : 116) reprend ces conclusions et précise que si la diffusion de l'épopée est à l'arrière-plan des nouveaux cultes consacrés aux héros homériques (Ménélas et Agamemnon), elle n'est pas l'inspiratrice de la pratique dans son entier « et surtout pas de celle, très répandue et apparemment souvent anonyme, des cultes près des tombeaux ».

<sup>22</sup> Dans le catalogue (*Il.* II, 546-549) : « [viennent ensuite] ceux d'Athènes, la belle cité, peuple d'Erechthée au grand cœur, Erechthée, enfant de la glèbe féconde, qu'Athéné, fille de Zeus, jadis éleva, puis installa à Athènes dans son riche sanctuaire » (trad. P. Mazon). Homère ne dit rien du tombeau du roi mythique, ni d'un culte propre, mais l'associe à la déesse.

Nagy s'est tout particulièrement appliqué à repérer dans les épopées des échos des pratiques cultuelles héroïques<sup>23</sup>. Th. Hadzisteliou-Price arrivait aux mêmes conclusions avec une approche différente. Le tombeau d'Ilos, « l'antique Dardanide » fils de Tros, père de Laomédon, est utilisé par le poète au chant XI de l'*Iliade*<sup>24</sup> comme repère topographique. Il confirme l'importance, en matière de définition du territoire, des héros locaux (ici le héros éponyme de la ville de Troie/Ilion)<sup>25</sup>, mais il n'a pas d'équivalent féminin et reste un cas exceptionnel<sup>26</sup>. On trouve dans le texte homérique deux seuls exemples de mortels divinisés. C'est le cas d'Ino<sup>27</sup> qu'Homère appelle aussi Leucothea et dont il évoque le changement de statut<sup>28</sup>. Elle a son pendant masculin, Héraclès<sup>29</sup>, dont Ulysse rencontre le fantôme alors qu'il visite les morts (le héros festoie parmi les dieux)<sup>30</sup>. Homère connaît les mortels promus au rang de dieux, mais n'évoque jamais leurs cultes.

L'historien peut être surpris du relatif silence d'Homère sur ces pratiques qui connurent au VIII<sup>e</sup> siècle un développement exceptionnel. Mais ce phénomène est lié à la nature même de l'épopée. La poésie épique constitue une forme de *mnēma* : elle contribue à cultiver le souvenir du héros par les improvisations et récitations. En mettant en scène les héros du passé, elle exclut toute allusion directe aux cultes héroïques, car elle fait un choix parmi les meilleurs des héros et les fait vivre<sup>31</sup>.

---

<sup>23</sup> Nagy 1994 : 213-250 pour la question de l'immortalité du héros. Sur la mort de Sarpédon, voir Nagy 1990 : 122-142.

<sup>24</sup> *Séme* en *Il.* XI, 166-168 et XXIV, 349. Sur les questions de topographie troyenne, pour le passage, Hainsworth 1993 : 243-244. Pour les autres arguments (notamment le tombeau d'Aipytos en Arcadie), voir Hadzisteliou-Price 1973.

<sup>25</sup> Boehringer 2001 : 30.

<sup>26</sup> En *Il.* XXIV, 590-593, la place de danse bâtie pour Ariane n'implique pas à proprement parler un culte d'Ariane (Larson 1995 : 149).

<sup>27</sup> *Od.* v, 333-335.

<sup>28</sup> Pour les cultes voir Larson 1995 : 123-125.

<sup>29</sup> Lyons 1997 : 9-10.

<sup>30</sup> *Od.* XI, 601-614.

<sup>31</sup> Hadzisteliou-Price 1973 : 134-135.

La place des femmes dans les pratiques cultuelles héroïques de la période géométrique n'a pas fait l'objet d'une analyse d'ensemble, et ce probablement pour plusieurs raisons. La première, et peut-être la principale explication tient au caractère proprement anonyme d'un certain nombre de ces cultes. Le tesson archaïque trouvé à proximité du cercle A de Mycènes (« je suis [la tombe] du héros »)<sup>32</sup>, comme l'absence systématique de traces d'écrit pour désigner le personnage honoré<sup>33</sup>, sont autant d'éléments qui renforcent la certitude que le héros n'était peut-être pas identifié précisément. Comment distinguer une héroïne d'un héros quand l'identité des bénéficiaires des cultes est impossible à préciser ? Cette identité genrée avait-elle une quelconque importance ? L'anonymat de certains cultes de héros se maintient à l'époque classique comme en témoignent les calendriers attiques<sup>34</sup>, mais désormais le héros est distingué de l'héroïne. Il est aussi possible que *hêrôis* ait suffi à définir un personnage de héros, sans distinction de genre. On sait notamment qu'en grec « déesse » se dit *theos* précédée de l'article féminin ou *thea*<sup>35</sup>. Il est possible d'envisager qu'à l'origine le terme, sous sa forme masculine, fonctionnait de la même manière<sup>36</sup>. L'attestation relativement tardive d'une dénomination propre (début du V<sup>e</sup> s.) et les multiples formes nominales recensées (*hêrôis*, *hêrôiné* ou dans la langue plus populaire *hêrôissa*) laissent penser que les héroïnes, en tant que catégorie entre hommes et dieux, n'ont été définies que dans un second temps et surtout par rapport aux héros<sup>37</sup>. Au moment où apparaît *hêrôis* dans nos sources, *hêrôis* a changé de sens : le terme désigne après Homère

---

<sup>32</sup> Jeffery 1961 : 174.

<sup>33</sup> Et ce à l'époque où se diffuse l'écriture. Les inscriptions sont toutes plus tardives.

<sup>34</sup> Ekroth 2001 en fournit une version appendice : à Thorikos notamment, le nom du héros est donné mais pas ceux des héroïnes qui lui sont associées.

<sup>35</sup> Loraux 1990 : 36-37.

<sup>36</sup> Cette hypothèse n'est pas vérifiée chez Homère ni dans les sources antérieures à Pindare.

<sup>37</sup> *Hêrôis* apparaît chez Pindare (premier quart du V<sup>e</sup> s.) et se retrouve dans les inscriptions des calendriers sacrificiels attiques de l'époque classique. *Hêrôiné* est attesté chez Aristophane, alors qu'*hêrôissa* n'est pas présent avant l'époque hellénistique (langue populaire). Sur Pindare, le premier à faire du héros un intermédiaire entre hommes et dieux, voir Barrigon 2000 : 8-9.



soit un personnage homérique ou mythique, soit un mort qui reçoit un culte<sup>38</sup>.

L'ambiguïté des cultes rendus contribue aussi à rendre toute identification délicate : la difficile distinction entre culte héroïque et culte des ancêtres (ou culte dynastique)<sup>39</sup> qui semble impliquer une gloire générale pour les premiers, plus locale pour les seconds, brouille aussi les cartes. Car, dans les sépultures familiales, le culte n'est peut-être clairement rendu qu'à un seul membre de la famille, les autres personnes n'étant honorées que par contamination. Comment y démêler la place des femmes et peser l'importance en termes de genre ? Enfin, dans bien des cas et tout particulièrement pour les sépultures mycénienne auxquelles un culte est rendu à l'âge du Fer, il est bien souvent impossible de déterminer le sexe du ou des occupants. Mais les Anciens le pouvaient-ils eux-mêmes ? La distinction de genre dans les pratiques funéraires est rare ou difficile à établir<sup>40</sup>. Les fouilles archéologiques ne permettent pas toujours de préciser la part qu'occupent les femmes dans les tombes auxquelles un culte était rendu et l'archéologie du genre n'en est qu'à ses débuts<sup>41</sup>.

Pour J. Larson, les premiers cultes héroïques connus associent souvent des personnages féminins et masculins : Hélène et Ménélas à Sparte, Pelops et Hippodamie à Olympie et dans une certaine mesure Cassandre/Alexandra avec Agamemnon à Amyklai en Laconie<sup>42</sup>. Elle considère ces cultes par paires comme la confirmation du lien entre

<sup>38</sup> Boehringer 2001 : 24-25 pour les premières références à des cultes de héros datent du VII<sup>e</sup> s. (les Sept contre Thèbes à Argos par exemple).

<sup>39</sup> Voir pour ces distinctions Antonaccio 1995 : 1-9.

<sup>40</sup> Boardmann 1988 : 171-188 sur l'utilisation dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> s. dans les nécropoles attiques d'amphores pansues pour des sépultures féminines et d'amphores à col dans les tombes masculines. Sur la question des critères d'identification des tombes en fonction du matériel, voir notamment Delamard & Mariaud 2007.

<sup>41</sup> Dans sa recension récente des cultes héroïques de la période géométrique, Boehringer 2001 ne considère pas les questions de genre.

<sup>42</sup> Larson 1995 : 78-100.

culte héroïque et culte des ancêtres mais un lien indirect<sup>43</sup>. L'analyse de la documentation iconographique (notamment les reliefs archaïques laconiens) viendrait confirmer que les standards de représentation du héros ne sont pas le personnage isolé, mais le couple héroïque<sup>44</sup>. Pour Larson, ce traitement iconographique montre le plus souvent que le héros et sa compagne féminine sont mis sur le même plan. C'est le résultat de la forte empreinte du contexte familial dans la définition de l'héroïne. Cette dernière est placée systématiquement sous la dépendance du héros masculin (moindre coût des sacrifices, tombes associées...) comme le confirme le cas d'Eriphyle dont la tombe à Argos est, d'après Pausanias<sup>45</sup>, située entre la « maison d'Adraste » (le frère) et le sanctuaire d'Amphiaros (le mari).

La particularité de certains de ces cultes héroïques repose cependant sur la primauté de la figure féminine, déesse locale avant de devenir, dans un second temps, héroïne : pour Hélène, cette distinction est rendue visible par l'existence de deux lieux de culte près de Sparte. La déesse est honorée à Therapnè<sup>46</sup> et la femme du héros Ménélas à Platanistas<sup>47</sup>. La déesse précède le héros dans les cultes et l'héroïne n'apparaît que dans un second temps<sup>48</sup>.

De l'impact social et du rôle que l'on attribue à ces cultes dépend aussi la place que l'on donne à la question du genre dans la réflexion. L'essor des cultes héroïques est interprété par A. Snodgrass<sup>49</sup> comme

---

<sup>43</sup> Les héros et les héroïnes sont considérés comme des prédécesseurs au sens large du terme et les rituels ne sont pas confiés à des descendants d'une famille particulière.

<sup>44</sup> Larson 1995 : 50-52 et 55-56.

<sup>45</sup> Pausanias II, 23, 2 : près du sanctuaire de Dionysos, se trouvait la maison d'Adraste, plus loin, le sanctuaire d'Amphiaros et à l'opposé du sanctuaire, la tombe (*mnêma*) d'Eriphyle. Le passage ne dit pas explicitement que la tombe est entre les deux lieux de culte.

<sup>46</sup> Catling 1977. Les éléments du dossier sont rappelés par Ratinaud-Lachkar 2000 : 252-253.

<sup>47</sup> Calame 1977 : 333-350. Larson 1995 : 80-81 propose l'inverse.

<sup>48</sup> Antonaccio 1995 : 16-166. Larson 1995 : 83-84, propose le même schéma pour Alexandra/Cassandre.

<sup>49</sup> Snodgrass 1982 : 116-119.

une façon d’asseoir le nouveau régime agricole mis en place dans le courant du VIII<sup>e</sup> siècle avec le passage du pastoralisme à une société agraire. Il s’agissait, selon lui, de renforcer la légitimité dans l’appropriation des terres, essentiellement au niveau local<sup>50</sup>. Le bouleversement dans le système agraire envisagé par Snodgrass a été remis en question. J. Whitley<sup>51</sup> a cherché au contraire à mettre en valeur les disparités et l’importance des facteurs locaux et régionaux dans le développement de ces cultes. Il a envisagé un phénomène aristocratique en Attique – il s’agissait pour une élite de protéger ses terres. En Argolide, au contraire, la diffusion et la multiplication des cultes héroïques seraient étroitement liées à la cité naissante d’Argos. Les cultes héroïques auraient pour première fonction de renforcer la nouvelle communauté. Pour I. Morris<sup>52</sup>, ces cultes de héros sont plutôt un moyen mis en place par les aristocrates pour lutter contre la cité, mais il conçoit aussi qu’ils puissent permettre de nouvelles relations égalitaires. À aucun moment, le phénomène n’est envisagé en termes de genre. Mais ce serait un tort de croire que les femmes n’ont rien à voir avec les questions de territoire. Sans retomber dans les excès des théories du matriarcat, ni faire d’Homère le peintre d’une réalité cultuelle qu’il connaissait mais qu’il aurait choisi de taire, un retour à *l’Iliade* et à *l’Odyssée* s’impose pour déterminer s’il existe des héroïnes dans les épopées homériques.

### « Héroïnes » homériques ?

Dans *l’Iliade* et *l’Odyssée* trois objets d’analyse sont à notre disposition. Il y a l’épithète *aristos*, associé à *hérôs*, qui sert à caractériser le héros homérique et plus généralement à distinguer des guerriers<sup>53</sup>. Si *hérôs* n’est jamais employé pour une femme, certaines sont dites « les meilleures »<sup>54</sup>. L’épithète *aristé* qualifie Laodice en

---

<sup>50</sup> Rôle politique donc mais surtout au niveau local et pour des raisons basement pragmatiques (Snodgrass 1992 : 118).

<sup>51</sup> Whitley 1991.

<sup>52</sup> Morris 1988 : 750-754.

<sup>53</sup> Rougier-Blanc 2009.

<sup>54</sup> L’épithète qualifie aussi Héra : « moi qui suis la première des déesses par la naissance et par le nom que j’ai de ton épouse » (*Il.* XVIII, 364) mais aussi *Hymne*

*Il.* III, 124 et VI, 252, de « meilleure des filles d'Hécube par sa beauté ». En XIII, 365, Cassandre est présentée comme la plus belle des filles mais de Priam, et, d'une manière un peu paradoxale, ce sont la beauté et la lignée de la jeune fille qui induisent l'héroïsme promis du prétendant au mariage, Othryoné (*mega ergon*, « un grand exploit ») : pour épouser la plus belle, il faut être le meilleur au combat<sup>55</sup>. Dans le registre de l'héroïsme homérique s'établit donc une équivalence entre les exploits masculins et les qualités physiques féminines<sup>56</sup>. L'association de l'épithète et de la formulation *dia gynaiikôn* va dans le même sens<sup>57</sup>. *Aristé* qualifie toujours une ou plusieurs jeunes filles dans un contexte de mariage<sup>58</sup>. Ces femmes dites les plus belles peuvent être considérées comme des héros au féminin, plutôt que proprement des héroïnes<sup>59</sup>. Comme elles ne sont pas désignées par un terme générique, l'appellation « héros au féminin » est plus neutre et permet de souligner qu'une catégorie propre n'est pas encore en place, même si ces femmes remarquables sont qualifiées comme des héros. Laodice, Cassandre ou Alceste sont filles de héros et de roi et leur perfection physique leur permet d'acquérir un statut social

---

à *Aphr.* 42, Héra, « celle qui par sa beauté l'emporte de beaucoup parmi les déesses immortelles ». Elle permet une hiérarchie chez les déesses (*Hymne à Apollon*, 92), tout comme il en existe une chez les dieux.

<sup>55</sup> *Idem* en *Il.* XIII, 378.

<sup>56</sup> On retrouve cette même répartition en *Od.* XI, 38-40. Après les différentes classes d'âge, il est question des « tendres vierges portant au cœur leur premier deuil » et de « guerriers tombés en foule sous le bronze des lances ». À la figure héroïque du guerrier (mort) correspond celle de la jeune vierge (morte).

<sup>57</sup> En *Il.* II, 714-715 : « Alceste divine entre toutes les femmes, la première pour la beauté des filles nées de Pélidas ».

Alceste est aussi nommée dans le catalogue d'Hésiode : fr. 37, 20 (Hésiode 1990 : 130-131).

<sup>58</sup> *Il.* IX, 638 : « aujourd'hui nous t'en offrons (des filles à épouser) sept, parfaites entre toutes », dit Ajax à Achille au cours de l'ambassade.

*Od.* VII, 57, Péribée la mère de Nausithoos est dite *gynaiikôn eidos aristé* « la plus belle des femmes ».

Dans les *Hymnes*, l'épithète s'applique à Callidicé « la plus belle des filles de Céléé » (*Hymne à Aph.* 146).

<sup>59</sup> En *Od.* XV, 25, l'épithète qualifie « la meilleure des servantes » que Télémaque doit choisir pour placer sa confiance à son retour de Sparte : il s'agit d'Euryclée.

spécifique qui confirme et renforce le prestige de leur origine<sup>60</sup> (ce dont témoigne le mariage mis en valeur). Péribée est dans une situation légèrement différente : elle est fille de héros mais fut surtout la maîtresse de Poséidon. Son fils Nausithoos est un héros au sens de demi-dieu.

Autre élément d'analyse, femmes et filles d'*aristoi* sont considérées comme une catégorie particulière de femmes exemplaires et elles sont énumérées comme telles dans la *nekuya*<sup>61</sup>. Au cours de cet épisode, Ulysse entre en contact avec l'au-delà et rencontre un certain nombre de personnages défunts, dont des femmes, dans le passage qu'on appelle traditionnellement et de manière abusive le « catalogue<sup>62</sup> des héroïnes<sup>63</sup> ». Elles représentent un second aspect de l'héroïsme au féminin chez Homère : elles sont mortes et sont singularisées par leur appartenance à la lignée des héros. Le passage homérique est encadré par deux formules qui précisent le statut des femmes évoquées : au vers 227, « les femmes et filles des meilleurs », et au vers 329, « les femmes et filles de héros ». L'*Odyssée* propose donc ce qui a été interprété comme une première « liste »<sup>64</sup> d'héroïnes présentées d'emblée selon les critères familiaux. L'épisode occupe une place réelle dans l'économie de l'action et du chant XI. En XI, 328, en clôture, Ulysse explique : « Je ne pourrai toutes les raconter ni les

---

<sup>60</sup> De ces femmes dites les meilleures, peu ont reçu un culte de type héroïque dans le monde grec par la suite, ce qui confirme la situation observée pour les héros homériques. Une allusion au culte d'Alceste est peut-être présente chez Euripide (*Alceste*, 449, 995-1005). D'après Larson, 1995 : 147, elle est plus tard confondue avec Hécate ou Bendis (cf. Hézychius sv. *Admetou korè*). Cassandre est peut-être à associer à la divinité locale d'Amyklai, Alexandra, ensuite couplée avec Agamemnon.

Laodice ne doit pas être confondu avec la vierge hyperboréenne et à ma connaissance aucun culte n'est répertorié en son honneur. De même pour Péribée.

<sup>61</sup> *Nekuya* : descente aux Enfers ; *Od.* xi, 225-330.

<sup>62</sup> Pour une discussion sur le sens du terme de catalogue dans le passage voir Perceau 2002 : 224 n.154.

<sup>63</sup> Pour un commentaire d'ensemble sur ce passage et pour mettre fin à la question de l'interpolation, voir Walcot 1959.

<sup>64</sup> On peut discuter l'emploi de ce terme. Sur les principaux enjeux du passage, résumé dans Heubeck 1992 : 75-77.

nommer ». Sans prétention à l'exhaustivité, il présente les femmes et filles qu'il a le plus facilement identifiées et auxquelles il parle. La rencontre avec les morts est motivée par les prédictions de Tirésias qui révèlent à Ulysse la conduite à tenir et une partie de l'avenir (de façon tout à fait illusoire, puisque les compagnons d'Ulysse mangeront les troupeaux du soleil malgré l'interdiction du devin). Les personnages rencontrés au cours de l'épisode sont des morts en relation avec Ulysse. Elpénor est un compagnon mort par accident et sans sépulture. L'existence probable d'un culte héroïque en son honneur (Pausanias VI, 6, 7-10)<sup>65</sup> pose la question de la définition précise du héros dans ce passage<sup>66</sup>. Les quatorze femmes nommées dans la suite jouent un rôle dans l'équilibre de la *nekuya*. Leur apparition se place entre le dialogue avec Anticlée, femme d'Autolykos et mère d'Ulysse, c'est-à-dire, d'une certaine manière, *alochos hērōôn* car mère de héros, et l'intermédiaire phéacien (ouvert sur l'intervention d'Arète). L'épisode donne une sorte de concentré de l'image de la femme dans l'épopée. Dans cette brève énumération, la structure repose sur un jeu d'opposition et de complémentarité : la jeunesse/la vieillesse, les hommes/les femmes, les jeunes mariés et les jeunes vierges, les jeunes vierges et les guerriers tombés au combat<sup>67</sup>. L'ensemble repose sur la complémentarité des couples : Tirésias/Anticlée dont les discours se répondent (tous deux ont un

---

<sup>65</sup> « Ulysse ne tint aucun compte de la perte de cet homme [un de ses marins, Elpénor probablement, qui avait violé une fille de Témésa et pour ce crime fut lapidé par les habitants] et continua sa route par mer ; mais le *daimôn* de l'individu lapidé ne connaissait pas de relâche [...] jusqu'à ce que la pythie [...] leur ordonnât d'apaiser le Héros, de lui réserver une enceinte sacrée (*temenos*) et de lui construire un temple (*naos*) et de lui donner en outre la plus belle des jeunes filles de Témésa » (Pausanias 2002, trad. J. Pouilloux, Collection des Universités de France).

<sup>66</sup> Elpénor n'est jamais qualifié de *hērōs* chez Homère. Dans l'épisode de la *nekuya*, il sert simplement à ouvrir le monde des morts à Ulysse. Sur le paradoxe de son statut de héros mentionné chez Pausanias, Snodgrass 1982 : 107.

<sup>67</sup> *Od.* XI, 38-41.

rôle prophétique, mais à des degrés différents et complémentaires)<sup>68</sup>, Arété/ Alkinoos (maîtres tous deux du retour d'Ulysse)<sup>69</sup> puis les femmes et filles de héros (*Od.* XI, 235-327) et les héros troyens (*Od.* XI, 390-567), puis les héros anciens (*Od.* XI, 565-627). Dans le passage, les femmes décrites sont de véritables intermédiaires qui permettent à Ulysse d'aborder et de parler aux héros. Dans les faits, Ulysse évoque sa rencontre avec les héros de Troie sous les injonctions d'Alkinoos (XI, 370-372) qui le questionne sur ses compagnons divins (*antitheôn*). Mais les ombres des héros surgissent à la suite des femmes. D'une certaine manière, ce point est renforcé par le rôle de médiateur de la reine des Phéaciens, cette fois chez les vivants. Le passage de la *nekya* consacré aux femmes, puis aux héros est présenté comme un véritable voyage dans le temps au pays des morts : « leur rangée défila ; chacune me conta le passé de sa race ; je les fis parler toutes »<sup>70</sup>.

Deux hypothèses permettent d'expliquer la présence des femmes : dans un premier temps, elles nourrissent la parole d'Ulysse. Quand Ulysse accepte d'évoquer les héros, il s'appuie sur le rôle des femmes dans le destin de ses compagnons de la guerre de Troie : « C'est en plein retour que, par la volonté d'une femme maudite, ils allaient succomber » (*Od.* XI, 384) dit-il à Alkinoos, puis il enchaîne en reprenant son récit là où il l'avait laissé : « Donc les femmes s'étaient dispersées çà et là » (385). Les femmes constituent un élément de cohérence narrative supplémentaire. Elles rendent possible l'étape suivante que constitue la rencontre avec les héros troyens, puis ceux du passé. Le récit de la vie de certaines femmes, quand il est développé, permet aussi d'amorcer la suite du passage et la rencontre

---

<sup>68</sup> Tirésias aborde l'avenir (et parle au futur) en XI, 100-137, alors qu'Anticlée dévoile le présent (la fidélité de Pénélope) et le passé (les raisons de sa mort) en XI, 180-202.

<sup>69</sup> Arété intervient une nouvelle fois pour garantir l'avenir d'Ulysse : les cadeaux qu'elle appelle de ses vœux sont la marque du statut du fils de Laerte et compenseront les pertes de sa maison.

<sup>70</sup> Trad. P. Mazon. Ces vers contredisent en partie la fin de l'épisode en 330-332 : Ulysse regrette de ne pouvoir nommer toutes les femmes qu'il a rencontrées. L'épisode s'annonce exhaustif et se ferme arbitrairement tout en restant ouvert à d'autres énumérations et récits.

avec certains héros. Alcmène, femme d'Amphitryon « qui, pour avoir dormi dans les bras du grand Zeus, enfanta le héros à l'âme de lion » (*Od.* XI, 266-268) annonce la rencontre d'Ulysse avec son fils Héraclès (*Od.* XI, 600-625) et chaque femme, quand sa parenté est développée, que ce soit le fils, le père ou l'époux, ouvre sur le monde des héros : plus particulièrement, Amphion et Zéthos fils d'Antiope et de Zeus en XI, 260-265, « les premiers fondateurs de la Thèbes aux sept portes », Pélias et surtout Nélée fils de Tyro et de Poséidon (*Od.* XI, 254-259) père de Nestor. Phèdre ou Eriphyle (citées en *Od.* XI, 323, 326-327), femmes malfaisantes, annoncent les excès de Clytemnestre qui causèrent la perte d'Agamemnon. Tout comme Anticlée rend possible le lien d'Ulysse avec le présent en abolissant les distances spatiales (elle informe son fils sur la situation de son *oikos*), les femmes de la *nekuya* abolissent, quant à elles, les distances temporelles en permettant la réactivation du passé, dans un premier temps par le récit (souvent direct)<sup>71</sup> de leur histoire familiale, puis, en servant de relais pour les héros de la guerre de Troie.

Ces femmes choisies (quatorze en tout) ne le sont pas par hasard et ce choix reflète probablement une tradition. Tyro est citée à plusieurs titres : fille d'un roi (Salmonéus) et femme d'un des fils d'Éole (Crétheus), mère de Pélias et Nélée, fils de Poséidon, elle est l'exemple même de l'héroïne au sens familial. Elle se place dans la continuité d'Anticlée, mère de héros. Mais parce que liée à Poséidon, elle annonce les malheurs d'Ulysse et rappelle l'impossible retour. Aucun culte n'est attesté à son sujet d'après J. Larson. C'est aussi le cas pour Phokis, Péro, Epicaste ou Mégare, alors que des cultes postérieurs sont connus pour près de la moitié des femmes citées<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> *Od.* XI, 245-259 retranscrit la rencontre Tyro/Poséidon.

<sup>72</sup> C'est le cas d'Antiope, qui avait un *mnêma* à Tithorea (Pausanias IX, 17, 4 et X, 32, 10). Sur le lien rituel entre la tombe de Zéthos et d'Amphion (ses fils) et celle d'Antiope voir Rocci 1986 : 257-267. Alcmène avait un *bêroôn* à Thèbes et un *mnêma* à Mégare (Pausanias IX, 16, 4 et I, 41, 1). Elle recevait aussi un culte en Attique (Larson 1995 : 91-93). Chloris, fille de Niobè avait une statue dans le sanctuaire de Léto (Pausanias II, 21, 10). Iphimédée a peut-être une tombe à Anthedon, cité de Béotie (Pausanias IX, 22,5 mentionne les *taphoi* de ses enfants). Deux tombes sont attribuées à Maira, la fille d'Atlas, l'une à Mantinée (Pausanias VIII, 12,7), l'autre à Tégée (VIII, 48, 6). Clymène, femme de Diktys aurait un autel



Il y a aussi les femmes remarquables des épopées car elles jouent un rôle dans le *drama*, mais ne sont pas à proprement parler singularisées comme héros au féminin. S'agit-il d'une troisième catégorie « d'héroïnes » homériques ? D'une certaine manière, des paires peuvent se retrouver qui les associent à un héros et c'est en ce sens qu'elles peuvent rejoindre « les femmes et filles de héros ». Si Achille est bien le meilleur des Achéens, Hélène est, de part la tradition, la plus belle des femmes<sup>73</sup>. Elle est fille de Zeus comme Achille est fils de Thétis. Pénélope est présentée comme une sorte de double d'Ulysse par sa *mêtis* : c'est elle qui propose l'épreuve de l'arc aux prétendants<sup>74</sup>, puis celle du lit à Ulysse. Elle est d'une certaine manière à l'origine du *kleos* d'Ulysse<sup>75</sup> car elle rend concrètement possible son retour au trône (comme Arété rend possible son retour matériel sur l'île d'Ithaque). En *Od.* XXIV, 196-197, les âmes des prétendants tués par Ulysse rejoignent le monde des morts et rencontrent Achille et Agamemnon. Au cours de cette seconde *nekuya*, Agamemnon évoque l'*areté* et le *kleos* propre de la femme d'Ulysse, autant de qualités associées aux héros et guerriers iliadiques<sup>76</sup>. Dans les épopées homériques, seule Pénélope est dite *antithea* « semblable à une déesse »<sup>77</sup>.

Aucune de ces femmes homériques qui jouent pourtant un rôle de double de héros masculin et possèdent des qualités de beauté et de vertu, n'a été honorée comme héroïne par la suite. Pénélope ne reçoit un culte que comme mère de Pan, en Arcadie<sup>78</sup>. Un culte

avec son époux dans le *temenos* de Persée à Athènes (Pausanias II, 18, 1). Phèdre avait un tombeau près de celui d'Hippolyte à Trézène (Pausanias II, 32, 3). Eriphyle avait une tombe près du sanctuaire d'Amphiaraos, son mari (voir *infra*)

<sup>73</sup> Sur le personnage d'Hélène, voir notamment Calame 1977.

<sup>74</sup> Elle l'annonce à Ulysse déguisé en mendiant en *Od.* XIX, 572-581.

<sup>75</sup> Nagy 1994 : 60-62.

<sup>76</sup> Redfield 1984 : 133-137.

<sup>77</sup> *Od.* XI, 117= 378.

<sup>78</sup> Qui a la primeur, la tombe ou le mythe ? Hérodote II 145, 4. Apollodore *Epist.* 7, 38. Sur la tombe à Mantinée Pausanias VIII, 12, 5 évoque un *Penelopés taphos*. Larson 1995 : 114 rattache Pénélope aux héroïnes en exil, spécificité propre au genre selon elle mais Ulysse n'est-il pas un héros en exil ?

d'Andromaque n'est attesté qu'au III<sup>e</sup> siècle<sup>79</sup>, nous l'avons vu et elle est honorée comme mère de Pergamos. Hélène constitue un cas particulier<sup>80</sup>.

Des héroïnes (ou plutôt des héros au féminin) existent bien chez Homère à trois niveaux différents : jeunes filles exceptionnelles par leur beauté (*aristé*), femmes ou filles de héros mortes, femmes aux rôles de premier plan dans le destin du héros qui en constitue une forme de double. Elles sont de véritables « adjuvants »<sup>81</sup> pour le héros. Comme les héros, les femmes des épopées n'ont reçu des cultes que de façon très marginale et dans un contexte davantage lié aux cultes locaux qu'à une influence directe des épopées. Ce phénomène peut s'expliquer par la primauté de la culture locale sur la culture panhellénique trop liée à une élite (la même élite qui, dans les cités naissantes, banquette et grave sur des vases à boire des vers dans la pure tradition homérique)<sup>82</sup>.

Dans quelle mesure le texte homérique peut-il refléter en termes de représentation la place des femmes et filles de héros dans les premiers cultes héroïques ? L'épisode de la *nekuya* n'est pas une métaphore de ces cultes : les pratiques rituelles chtoniennes d'Ulysse pour ramener les morts et les rencontrer, ne correspondent pas à la réalité systématique d'un culte souvent plus proche de celui des dieux qu'on ne le penserait au premier abord<sup>83</sup>. Pourtant les héroïnes de ce passage, tout comme les belles jeunes filles dites « les meilleures », contribuent à la définition de l'héroïsme masculin. Homère témoigne à sa manière du fait que les premières femmes liées aux héros ne sont pas simplement dépendantes mais qu'elles jouent un rôle

---

<sup>79</sup> La nymphe Calypso ou la déesse Circé ne sont pas à considérer selon le même registre.

<sup>80</sup> Elle ne possède pas les qualités et vertus de Pénélope mais sa beauté suffit à son *kleos*. Elle contribue aussi à la définition des exploits des héros dont elle tisse les exploits (*Il* VI, 324).

<sup>81</sup> *Contra* Redfield 1984 : 156-160. Il évoque la dépendance matérielle de la femme homérique dans *l'Il*, indiscutable en termes historiques mais à nuancer quand on considère ce qu'il appelle à juste titre « la tragédie de l'épopée ».

<sup>82</sup> Ratinaud-Lachkar 2000 : 262.

<sup>83</sup> Ekroth 2001 : 215-301.

d'intermédiaire et qu'elles participent activement à la définition du héros.

La double sépulture de l'édifice de Lefkandi en Eubée est évoquée brièvement par J. Larson<sup>84</sup> pour prouver le lien fort entre héroïne et héros. À 500 m du site de Xeropolis, a été découvert l'important cimetière de la Toumba et notamment un édifice de dimensions exceptionnelles (qualifié à tort à l'origine d'*héroon* par les fouilleurs), de bois et de brique, utilisé notamment pour des banquets (période du protogéométrique moyen). Il renfermait deux fosses, l'une contenant quatre chevaux sacrifiés dans la plus pure tradition des funérailles homériques, l'autre une amphore de bronze d'origine chypriote (fabriquée cent ans avant la crémation) pour un homme incinéré, et les restes d'une femme inhumée. L'ajout d'un tumulus sur l'édifice démantelé explique que la tombe est à la fois matérialisée et protégée. Des armes accompagnent la crémation, des bijoux l'inhumation. Aucune trace de culte n'est visible. En revanche, les alentours sont transformés en cimetière après le démantèlement de l'édifice et les sépultures sont très riches<sup>85</sup>. La double sépulture de Lefkandi divise les archéologues et notamment le traitement du corps féminin<sup>86</sup>. Certains pensent que la femme a été sacrifiée après la mort de son mari, la présence d'un couteau entre le corps inhumé et l'urne<sup>87</sup> étant l'un des indices les plus parlants. Les remarques précédentes sur l'héroïsme au féminin chez Homère permettent de formuler une hypothèse différente sans préjuger des circonstances de la mort de la femme<sup>88</sup> : le couteau placé entre les deux protagonistes semble rappeler le rôle de la femme chez Homère dans la définition de l'héroïsme<sup>89</sup>. Dans ce cas l'arme marquerait le lien entre le personnage féminin et le statut du personnage masculin. Loin d'être sous la

---

<sup>84</sup> Larson 1995.

<sup>85</sup> Popham 1992, *Lefkandi* II, 2, 97-100. Pour une analyse des fonctions de l'édifice Mazarakis-Ainian 1997 : 48-57.

<sup>86</sup> Pour une synthèse des différentes hypothèses, Lemos 2002 : 167.

<sup>87</sup> Hughes 1991 : 45-47.

<sup>88</sup> La disposition du corps est originale (tête légèrement inclinée à l'ouest, pieds et bras croisés).

<sup>89</sup> D'autant plus qu'il s'agit d'une arme du même type que celles déposées près de l'urne du prince (Popham 1992 : 99 et Lemos 2002 : 166-167).

simple dépendance de leur mari ou de leurs fils, les premières « héroïnes » homériques ouvraient le chemin vers l'accomplissement de leur statut de héros.

## Bibliographie

### *Textes et commentaires*

- HÉSIODE, 1990, *Theogonia Opera et dies, scutum*, Fr. Solmsen (ed.), *Fragmenta selecta*, R. MELKERBACH & M.L. WEST (ed.), Oxford, Clarendon Press.
- HEUBECK A. *et al.*, 1990-1992, *A commentary on Homer's Odyssey*, 3 vol., Oxford, Oxford University Press.
- HOMÈRE, 1967, *Iliade*, texte et traduction de P. MAZON, avec la collaboration de P. CHANTRAINE, P. COLLART & R. LANGUMIER, 4 vol., Paris, Belles Lettres (CUF rééd., 1937<sup>1</sup>)
- HOMÈRE, 1967, *Odyssée*, texte et traduction de V. BÉRARD, 3 vol., Paris, Belles Lettres (CUF rééd., 1924<sup>1</sup>)
- HOMÈRE, 1967, *Hymnes*, texte et traduction de J. HUMBERT, Paris, Belles Lettres (CUF rééd., 1936<sup>1</sup>)
- JACOTTET Philippe., 1982, *L'Odyssée*, Paris, La Découverte (traduction).
- KIRK G.S. *et al.*, 1985-1993, *A commentary of Homer's Iliad*, 6 vol., Oxford, Oxford University Press.
- PAUSANIAS, 1966-1975, *Description of Greece*, Cambridge (Mss), Harvard University Press.
- PAUSANIAS, 2002, *Description de la Grèce*, tome VI, M. CASEVITZ & J. POUILLOUX (éd.), Paris, CUF.

### *Études*

- ADAMS D.Q., 1987, « Hérôs and hêra », *Glotta*, 65, p. 171-178.
- ANTONACCIO Carla M., 1994, « Contesting the past : hero-cult, tomb cult and epic in early Greece », *American Journal of Archaeology*, 98, p. 389-410.
- , 1995, *An archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham (Md), Rowman and Littlefield.
- BARRIGON Carmen, 2000, « La désignation des héros et héroïnes dans la poésie lyrique grecque », in *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos*, 10, p. 1-14.

- BOEHRINGER David, 2001, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit : Attika, Argolis, Messenien*. Berlin, Akademie Verlag.
- BRELICH Angelo, 1958a, *Gli Eroi Greci : un problema storico-religioso*, Rome, Edizioni dell'Ateneo.
- , 1958b, *Heros : il culto greco degli eroi e il problema degli esseri semi-divini*, Rome, Edizioni dell'Ateneo.
- CALAME Claude, 1977, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce ancienne*, Rome, Edizioni Dell'Ateneo e Bizzarri.
- , 1986, « Spartan genealogies: the Mythological Representation of a Spatial Organization », in Jan N. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, Croom Helm, p. 153-186.
- CATLING H.W. 1977, « Excavations at the Menelaion, Sparta, 1973-1976 », *Archaeological Reports*, 76-77, p. 23-42.
- COLDSTREAM John Nicolas, 1976, « Hero-cults in the Age of Homer », *Journal of Hellenic Studies*, 96, p. 8-17.
- , 1977, *Geometric Greece 900-700 B.C.*, London-New York, Routledge.
- DE JONG Irene, 2001, *A narratological commentary on the Odyssey*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DELAMARD Julie & Olivier MARIAUD, 2007, « Le silence des tombes. Masculin et féminin en Grèce protogéométrique et archaïque d'après la documentation archéologique funéraire », in Violaine SÉBILLOTTE-CUCHET & Nathalie ERNOULT (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 65-81.
- EKROTH Gunnel, 2002, *The sacrificial rituals of Greek Hero-cult in the archaic to the early hellenistic period*, Liège, Kernos, 12.
- FARNELL Lewis Richard, 1921, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press.
- FINLEY Moses I., 1986, *Le monde d'Ulysse*, Paris, La Découverte. Trad. fr. de *The world of Odysseus*, New York, The Viking Press, 1954.
- HADZISTELIOU-PRICE Theodora, 1973, « Hero-cult and Homer », *Historia*, 22, p. 129-144.
- , 1979, « Hero-cult in the Age of Homer and earlier », in G. BOWERSOCK, W. BUKERT & M. PUTMAN (ed.), *Arktouros. Hellenic studies presented to Bernard M.W. Knox*, Berlin, W. de Gruyter, p. 219-228.
- HUGHES D.D., 1991, *Human sacrifice in Ancient Greece*, Londres-New York, Routledge.
- JEFFERY L.H., 1961, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, Clarendon Press.

- KEARNS Emily, 1989, *The Heroes of Attica*, Londres, Univ. of London, Institute of Classical Studies (BICS suppl. 57).
- KOVACS Paul D., 1980, *The Andromache of Euripides. An interpretation*, Ann Arbor Michigan, Scholars Press.
- LARSON Jennifer, 1995, *Greek Heroine Cults*, Madison, University of Wisconsin Press.
- LEMOS Irene S., 2002, *The protoegeometric Aegean : the archaeology of the late eleventh and tenth centuries B.C.*, Oxford, Oxford University Press.
- LORAUX Nicole, 1990, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in Georges DUBY & Michelle PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident : l'Antiquité*, sous la dir. de Pauline SCHMITT PANTEL, Paris, Plon, p. 31-62.
- LYONS Deborah, 1997, *Gender and immortality, Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton, Princeton University Press.
- MAZARAKIS-AINIAN Alexandros, 1997, *From rulers'dwellings to temples. Architecture, religion and society in Early Iron Age Greece (1100-700 BC)*, Jonsered, P. Amströms.
- NAGY Gregory, 1990, « On the death of Sarpedon », in G. NAGY (ed.), *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, Cornell University Press, p. 122-142.
- , 1994, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, Le Seuil (Coll. « Des Travaux »).
- PERCEAU Sylvie, 2002 *La parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Louvain, Peeters (*Bibliothèque d'étude classique*, 30).
- PIRENNE-DELFORGE Vincianne & Emilio SUAREZ DE LA TORRE, 2000, « Introduction thématique », dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos*, 10, p. IX-XXIII.
- POPHAM M.R., SACKETT L.H. & P.G. THEMELIS, 1980, *Lefkandi I. The Iron Age*, Londres, Thames and Hudson (*BSA suppl.* 11).
- POPHAM M.R., CALLIGAS P.G. & L.H. SACKETT (ed.) 1990, *Lefkandi II,1. The protoegeometric building at Toumba : part 1. The pottery* by R. W. V. CATLING & Irene S. LEMOS Londres, Thames and Hudson (*BSA suppl.* 22).
- POPHAM M.R., P.G. CALLIGAS & L.H. SACKETT (ed.), 1992, *Lefkandi II. The protoegeometric building at Toumba. Part 2. The Excavation, Architecture and Finds*, by M.R. POPHAM, P.G. CALLIGAS, L.H. SACKETT, J. COULTON & H.W. CATLING, Londres, Thames and Hudson (*BSA suppl.* 22).
- PÖTSCHER W., 1961, « Hera und Heros », *Rheinisches Museum*, 104, p. 302-355.
- RATINAUD-LACHKAR Isabelle, 2000, « Héros homériques et sanctuaires d'époque géométrique », dans *Héros et Héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos*, 10, p. 247-262.

- ROCCI M, 1986, « Le tombeau d'Amphion et de Zéthos et les fruits de Dionysos », in A. BONNANO (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam, B.R. Grüner, p. 257-267.
- ROUGIER-BLANC Sylvie, 2009, « Les épopées homériques et la poésie grecque archaïque : un témoignage sur les pratiques sociales et la place des élites dans les premières cités ? », dans *La cité et ses élites*. Colloque international de l'HERMA, Poitiers oct. 2006, à paraître aux éd. Ausonius.
- SNODGRASS Anton, 1982, « Les origines du culte des héros dans la Grèce antique », in G. GNOLI & J.-P. VERNANT (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 107-119.
- , 1988, « The archaeology of the Hero », *AION (archeol)*, 10, p. 19-26.
- WHITLEY James, 1991, *Style and society in Dark Age Greece: the changing of a preliterate society, 1100-700 BC*, Cambridge, Cambridge University Press.